Les ermites bouddhistes contemporains

à ***Kumāro Bhikkhu***

« L'essentiel est de développer une présence à tous les instants,
en éveil par la respiration, les pieds bien ancrés sur le sol. »
Dtao dam, Kanchanaburi, 2010.

Le produit de la vente de cet ouvrage, droits d'auteur compris, est directement versé à l'association Chaud au Cœur dont le but non lucratif est d'accompagner toute personne qui se sent seule et isolée.

www.chaudaucoeur.org

Publications de l'auteur

- *Chez les ermites bouddhistes*, Paris, Editions Imago, 2016 (174 p.).
- *Rencontre avec les ermites catholiques*, Liège, chaudaucoeur.org, Janvier 2017 (204 p.).
- *Les ermites catholiques contemporains. Méthodologie et analyse*, Liège, chaudaucœur.org, Mai 2017 (262 p.).
- *Les ermites bouddhistes thaïs contemporains. Méthodologie et analyse*, Liège, chaudaucoeur.org, Juin 2019 (394 p.).

ISBN : 978-2-9601968-2-5
© chaudaucoeur.org, Juin 2019
4020 Liège (B)

Illustration de couverture :
un moine-ermite dans sa grotte, nord de la Thaïlande.

Dépôt légal : D/juin 2019/Chaud au Cœur asbl, éditeur.

Luc Mauger

LES ERMITES BOUDDHISTES THAÏS CONTEMPORAINS

Méthodologie et analyse

chaudaucoeur.org

Les ermites bouddhistes contemporains

Sommaire

Liminaire 11

I – Introduction 13
1) L'objet de recherche 13
2) La problématique 15
II – La méthodologie 19
1) Le cadre théorique général 19
2) La posture de chercheur 21
a) laïc en monastère 24
b) le sas 30
c) moine *Theravāda* 33
3) Le dispositif de recherche pour enquêter sur les ermites 40
a) l'échantillon 40
b) observation et technique d'entretien 43
c) le modèle d'analyse 49
1. la base référentielle des données 49
2. le compte rendu des rencontres 54
3. l'analyse transversale et thématique 56
4. le bilan global 58
5. le résultat 58
III – Le Buddha historique 61
IV – La Thaïlande et le *Dhamma-Vinaya* 81
1) Généralités 81
2) Histoire 84
3) Le bouddhisme thaïlandais 88
V – Les rencontres d'ermites (photos) 93
VI – Les ermites thaïs : Analyse des données informatives 99
1) Présentation générale des ermites rencontrés 99
a) les éléments biographiques de base 99
b) les éléments informatifs complémentaires 106

c) la décision de devenir moine 108
d) la décision de devenir ermite..... 110
e) les référents monastiques des ermites 116
1. le Buddha 117
2. Sivali, le *thudong* 120
3. les moines célèbres 122
f) la présence des déités 133
2) Le cadre de vie des ermites rencontrés 136
a) l'environnement immédiat 137
b) l'aménagement sur le site..... 139
c) les croyances locales 148
3) L'activité factuelle des ermites rencontrés..... 156
a) l'emploi du temps..... 156
1. le sommeil..... 157
2. l'office du matin..... 161
3. la tournée des offrandes 165
4. le repas 169
5. la méditation 177
6. le *korwat* 193
7. l'office du soir..... 197
8. les activités diverses 200
a. le *nam phana* 200
b. la douche 203
c. le jour du moine..... 204
d. le *Pāṭimokkha*..... 206
e. la retraite de la saison des pluies ... 210
9. le temps libre..... 217
b) la santé..... 222
1. la santé physique..... 224
2. l'attitude d'être..... 227
3. la sexualité 233
c) les relations..... 242
4) La finalité des ermites rencontrés 247
a) les projets..... 247

b) la finalité de vie 250

VII – Au cœur de l'érémitisme thaïlandais 259
1) Les caractéristiques principales du moine-ermite ... 259
2) Les problématiques principales 264
a) les motivations déclarées pour devenir moine et ermite 264
b) les contacts d'ordre relationnel 267
c) observances incontournables et temps libre ... 271
1. les cérémonies de base 271
2. le temps libre 277
d) pratique adaptée et dilettantisme avéré 279
3) Repères et commentaires concernant l'isolement ... 285
a) le Buddha et la solitude 285
b) le moine-ermite et l'isolement 293
1. celui qui approfondit la pratique 293
2. celui qui néglige la pratique 304
c) isolement physique et nécessité de vie 305
d) réclusion mentale, isolement physique et relations 309
4) Récapitulatif des divers constats 312
a) les nonchalants 315
b) les actifs sur le noble chemin uniquement 318
c) les actifs sur le noble chemin avec un projet personnel 323
VIII – Conclusion 325

Postface 337

Bibliographie 339
Glossaire et index thaï 355
Glossaire et index pāli 373
Liste carte, figures, tableaux et photos 391

Les ermites bouddhistes contemporains

Liminaire

Cet ouvrage est destiné à toute personne qui souhaite explorer le phénomène érémitique bouddhique contemporain : moines, ermites, novices, laïcs en monastère ou non[1], étudiants, enseignants, chercheurs de silence, guerriers du *Dhamma*[2].

Les données informatives ont été recueillies lors d'une étude anthropologique de terrain.
Les chapitres I et II permettent au lecteur d'évaluer la méthodologie adoptée, sachant que les observations, leur restitution et leur analyse ont été effectuées selon une exigence académique. Le bilan global et le résultat sont consignés dans les chapitres VII et VIII.
La carte géographique, les 4 figures et les 11 tableaux insérés dans le texte principal sont de l'auteur. De même pour 39 photos, couverture et page de dédicace comprises. L'illustration n° 35 fait exception.

Tous les ermites rencontrés méritent respect et bienveillance pour avoir partagé leur quête sur le noble chemin, sur les pas du Buddha. Esseulés et isolés en montagne ou en forêt, dans une hutte, dans une grotte ou dans un cimetière, ils pratiquent le plus souvent la méditation et leur ascèse dans de rudes conditions matérielles. Les rencontres se sont parfois déroulées en pleine jungle le long de la frontière birmane, sur les plateaux qui surplombent le Mékong ou dans l'ancien Triangle d'or.

[1] en Thaïlande, des laïcs, homme ou femme, vêtus de blanc, crâne et sourcils rasés, peuvent résider et méditer dans les monastères.
[2] *Dhamma* : la doctrine, la vérité du Buddha historique.

Garder l'anonymat est une garantie pour eux de pouvoir suivre les enseignements et la discipline monastique sans être incommodé par d'éventuels fureteurs.

Pour une meilleure appréhension de l'objet de recherche, il est préférable de lire le récit des entretiens qui est proposé dans l'ouvrage suivant :
MAUGER Luc, *Chez les ermites bouddhistes*, Paris, Editions Imago, 2016 (174 pages).
Disponible en librairie.
Cette lecture n'est cependant pas impérative.

Même si les matériaux factuels sont présentés avec toute la rigueur ethnographique nécessaire, l'analyse qualitative affiche une part de subjectivité[3].
Statuons que ce présent ouvrage offre des pistes de réflexion et des perspectives d'exploration ultérieures, et non des certitudes.

[3] cf. Chapitre II, 2 : La posture de chercheur.

chapitre I

Introduction

La posture de l'ermite interroge. Son cas de figure peut fasciner. Faire découvrir son mode de pratique et sa finalité de vie, voici le challenge à relever. C'était un pari audacieux. Ce fut surtout un travail de terrain accompli avec « audace et humilité[4] ».

1 – L'objet de recherche :

L'objectif central est d'effectuer **une recherche de terrain** dans le champ de la vie monastique asiatique, plus précisément en rencontrant des moines-ermites[5] bouddhistes vivant actuellement en Thaïlande.

Notre propos ne concerne ni les moines des villes, ni les moines de campagne, fussent-ils esseulés dans un village ou dans une bourgade, ni le moine itinérant dit *thudong* qui pratique seul son ascèse d'une région à une autre, ni même les moines dits de la forêt qui, au sein d'un monastère, certes résident isolés dans une hutte mais partagent et pratiquent néanmoins diverses activités et célébrations en groupe. Ces diverses démarches monastiques ont été explorées par des auteurs réputés comme Tambiah (1984), Taylor (1993) ou Tiyavanich (1997).

---

[4] audace et humilité : deux capacités à mobiliser, selon Dennis Gira, pour appréhender et découvrir autrui avec, au gré de chacune et de chacun, sa recherche rigoureuse du mystère, sa soif irrésistible d'absolu, sa quête indéfectible ou chaotique vers la libération ultime (Assises 2009, Voies de l'Orient, Bruxelles).

[5] le substantif «ermite» sera utilisé pour catégoriser ces moines. Etymologiquement, ce mot signifie « qui vit dans la solitude » (du grec *erêmitês* : cf. *Dict. Académie française*, 9ème édition). Lire l'explicatif dans Mauger (2016), p. 8-10.

Pour être clair, je suis parti à la rencontre des moines[6] bouddhistes thaïlandais qui vivent véritablement à l'écart de tout environnement social proche[7] et qui, vous l'apprendrez par la suite, prennent une distance certaine avec les observances monastiques de base.
Ces moines-ermites se dénomment généralement *phra yu ong diao*[8], expression thaïe qui veut dire littéralement «moine qui réside seul».

Pour cette enquête de terrain, nous allons typiquement à la rencontre de moines du *Theravāda*, c'est-à-dire le courant bouddhiste actuel qui est considéré par certains comme étant strictement conforme à l'enseignement du Buddha historique[9].
Ce *Savoir des anciens* est principalement répandu au Sri Lanka, au Myanmar, en Thaïlande, au Laos et au Cambodge, principalement donc en Asie du Sud-Est.
Le choix s'est porté sur la Thaïlande notamment parce qu'il y règne un environnement social relativement stable pour circuler en toute quiétude dans les endroits les plus reculés[10]. Là, loin

[6] le terme pāli approprié est *bhikkhu*. Littéralement : « celui qui mendie » (Nyanatiloka, 2004, p. 40). Treutenaere (2009, p. 34, 587) propose « celui qui recueille des aumônes ». Nous le confirmerons par la suite, le *bhikkhu* ne mendie pas (cf. Chapitre VI, 3a3).

[7] cf. Wijayaratna Môhan (1983), ch. VII, La solitude, p. 123-147.

[8] ou bien *phra ong diao* (moine seul). Le terme communément utilisé par la population pour désigner un ermite est *ruesi*. Traditionnellement, cette appellation désignait un ascète habillé d'une peau de tigre, isolé dans la forêt, du temps du Buddha historique. Cependant, de nos jours, en Thaïlande, il s'agit d'un homme de la vie civile ordinaire, le plus souvent habillé de blanc, qui affirme détenir certains pouvoirs magiques ou de guérison et qui propose par exemple des amulettes ou des tatouages protecteurs. La majorité d'entre eux ne vivent pas dans la solitude et ils ont une approche plutôt mercantile de leurs activités.

[9] cf. le Chapitre III ci-après qui synthétise avec rigueur la vie et l'enseignement du Buddha historique.

[10] sont cependant à éviter la région nord-ouest, le long de la frontière birmane, où stationnent de nombreux réfugiés (les tribus *Karen* notamment), et surtout la région extrême sud où les tensions avec les islamistes radicaux sont parfois vives.

de la multitude, le moine thaï[11] contemporain vivant dans la solitude érige le plus souvent son lieu de pratique.

Rendre compte du parcours singulier de l'ermite, identifier les motivations qui l'ont amené à renoncer au monde dit ordinaire, décrire tout particulièrement son cadre de vie, détailler son quotidien et ainsi répertorier ses pratiques diverses, préciser les relations éventuelles avec l'altérité, découvrir ses objectifs de vie, voici les principales pistes qui vont nous permettre d'appréhender **les moines-ermites bouddhistes thaïs contemporains**.

2 - La problématique :

Compte tenu de l'objet de recherche, circonscrit ici dans l'espace (Thaïlande) et dans le temps (de nos jours), et des pistes de travail énoncées ci-avant, la question principale, la problématique première, est celle de déceler s'il existe des motivations implicites ou explicites voire des événements factuels qui ont concouru à l'émergence d'une vie d'ermite. En d'autres termes, y a-t-il des éléments distinctifs et remarquables de la vie des impétrants qui sont constitutifs d'une décision à entrer dans la solitude ?
A partir de cette question référentielle, il y a lieu d'analyser et de croiser tous les matériaux informatifs disponibles pour dégager de manière objective **la dynamique**[12] de ces moines : voici le but spécifique de cette étude de terrain.

Il sera dès lors pertinent de déterminer dans quelle mesure leur

[11] le terme « thaï » utilisé dans ce présent ouvrage est la contraction du mot « thaïlandais ».

[12] déf. dynamique : mouvement interne qui anime et fait évoluer, CNRTL ; processus d'évolution interne résultant de forces en interaction, Académie Française, 9ème édition. Antonyme : statique.

décision de pratiquer dans un lieu isolé, en fonction notamment de leurs activités quotidiennes, est en accord avec les propositions énoncées par la tradition, selon les textes canoniques : voici la problématique finale, le questionnement indispensable que nous serons à même de nous poser pour donner une certaine perspective à cette étude de terrain.
C'est tout l'enjeu de cette recherche. Compte tenu de la description détaillée de la pratique monastique du moine-ermite, ce choix de vie en isolement leur permet-il résolument ou non de suivre le juste chemin d'un moine bouddhiste[13] ? Cette option dévoile-t-elle pour certains une posture singulière qui s'avère indépendante de l'enseignement du Buddha historique ?

Il n'en reste pas moins que cette étude se propose surtout de **«défricher» le champ d'étude** car la littérature fiable, scientifiquement acceptable, sur le moine-ermite bouddhiste thaï contemporain se révèle inexistante[14]. De fait, comme cela a été souligné ci-avant, cette présente recherche sera considérée comme un véritable challenge. C'est la raison pour laquelle, à partir d'une problématique de départ dite première et d'une problématique dite finale, **la présente démarche de terrain se voudra résolument évolutive**[15], tout en présentant un catalogue exhaustif et descriptif de thématiques relatives à la vie d'ermite dans le contexte actuel du bouddhisme *Theravāda*.

L'ossature de ce travail d'étude va être complétée dans le chapitre II qui présente le cadre théorique général. Y seront notamment détaillés la posture de chercheur et le modèle d'analyse des données.

[13] c'est-à-dire celui qui aspire à devenir un être accompli, comme le Buddha de son vivant.
[14] voir ci-avant : Chapitre I, 1, 2ème §.
[15] « Le terrain n'est plus une instance de vérification d'une problématique préétablie mais le point de départ de cette problématisation. », Kaufmann (2004), p. 20.

Par ailleurs, en complément de l'incontournable référentiel bouddhique qui retrace la vie et les enseignements du Buddha historique (chapitre III), le cadre contextuel général thaï sera explicité aussi bien au niveau de son histoire que de sa contemporanéité (chapitre IV).

Excepté si cela est spécifié autrement dans le texte principal ou dans les notes de bas de page, ***la traduction française des extraits du Canon Pāli*** *a été effectuée par moi-même à partir soit du texte original en pāli*[16]*, soit de la traduction anglaise lorsque celle-ci était disponible, soit des deux en complémentarité.*

Le terme « laïc » est utilisé dans son sens premier, c'est-à-dire « Qui n'appartient pas au clergé ni à un ordre religieux (CNRTL). » : il désigne toute personne, homme ou femme, qui n'est pas admise dans le Saṅgha (communauté monastique). Synonymes utilisés : adepte, adepte bouddhiste, disciple laïc, voire autochtones, villageois, visiteurs laïcs de passage, etc. Ce sont celles et ceux qui font partie du « nok wat (le monde dit ordinaire)[17] *».*

[16] cf. *The Pali Text Society* (PTS), édition complète rédigée en pāli romanisé, notamment par des figures éminentes telles Hermann Oldenberg ou Thomas William Rhys Davids : consultable en bibliothèque ou disponible à l'achat. A noter qu'une grande partie des textes en pāli sont reproduits de manière fiable sur le site web accesstoinsight.org

[17] *nok wat* : litt. à l'extérieur du monastère. Expression commune utilisée, par les moines bouddhistes thaïlandais en particulier.

chapitre II

La méthodologie

1- Le cadre théorique général :

Le cadre référentiel de base est le **Canon Pāli** qui est composé des trois Corbeilles (*tipiṭaka*) suivantes : la discipline (*vinaya*), les discours (*sutta*), le manuel analytique (*abhidhamma*)[18]. Les *Piṭaka* ont été récitées dans leur entièreté lors du premier concile[19] qui a eu lieu plusieurs mois après le décès du Buddha historique vers l'année 400 av. J-C[20]. L'enseignement du Buddha (*dhamma*) et les règles de discipline monastique furent transmis oralement de génération en génération. La première fois que les trois Corbeilles furent probablement écrites se situe lors du quatrième concile, au 1er siècle av. J-C. De nos jours, l'ensemble des textes canoniques est édité par *The Pali Text Society* (PTS) et regroupé en 56 volumes reliés[21].

Le texte original est en pāli, un dialecte parlé qui est historiquement structuré à partir du sanskrit[22] (ancien indo-aryen) et de divers langages plus modernes du Nord de l'Inde (nouvel indo-aryen)[23]. C'est la langue spécifique et unique[24] des textes canoniques du courant *Theravāda* qui est toujours actuellement utilisée, notamment pour la récitation des versets lors des offices

[18] le plan complet du Canon Pāli est cité dans Treutenaere (2009), p. 573-6, avec des commentaires explicatifs, p. 41-55. Cf. également Wijayaratna (2001), p. 21-26.
[19] dans le Vinaya Piṭaka, lire à ce propos : Cullavagga XI, 1.1-10 (2001), p. 194.
[20] cf. Chapitre III.
[21] pour une réflexion critique, lire Sujato, Brahmali (2014).
[22] sanskrit : la langue « bien faite (*saṃskṛta*) » de la tradition védique indienne, connue des brahmanes principalement.
[23] cf. Norman (2008), p. 46.
[24] dénommée *pāli bhāsā*, c'est-à-dire le langage du Canon : Ibid., p. 103. Cf. également *In the Buddha's Words* (2005), p. 9-10.

monastiques dans les temples. Le pāli est une langue morte, sachant que le Buddha historique a autorisé que ses instructions puissent être enseignées en langue vernaculaire[25].

Quant à ce qui est catégorisé sous le terme «bouddhisme», la dénomination appropriée est plus précisément le ***Dhamma-Vinaya***. En effet, selon le Canon Pāli[26], ces deux mots employés conjointement et simultanément par le Buddha lui-même désignent et la doctrine, c'est-à-dire la vérité (*dhamma*), et la discipline, c'est-à-dire les règles de conduite (*vinaya*). Doctrine et discipline caractérisent clairement et formellement ce que le Buddha historique a exposé. Avant tout enseignement conforme par les disciples du Buddha, le Dhamma-Vinaya se révèle comme une unité indivisible précieuse et nécessaire à assimiler : « […] quand je ne serai plus là, le Dhamma et le Vinaya que je vous ai déclarés et enseignés seront votre instructeur[27] ».

Au niveau de l'approche de recherche, nous nous plaçons dans **le champ anthropologique** voire ethnologique[28] dans la mesure où une démarche spécifique d'étude sur le terrain[29], à savoir sur le lieu de vie et de pratique de ces moines, a été choisie.
Nous envisageons de récolter des matériaux informatifs par l'**observation directe**[30] des ermites eux-mêmes, car ce sont les

[25] cf. Cullavagga V, 33.1 (2001), p. 194.
[26] le *Dhamma-Vinaya* : les occurrences sont nombreuses. Citons trois exemples : Cullavagga X, 5 (2001), p. 359 ; Majjhima Nikāya 40.13 (2009), p. 375 ; Aṅguttara Nikāya 11.10 (2012), p. 635.
[27] « Yo kho ānanda mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto so vo mamaccayena satthā ti » : Dīgha Nikāya 16, 6.1 (1995), p. 270.
[28] « […] l'avis est quasi unanime aujourd'hui qu'il n'y a pas d'ethnologie sans terrain (et qu'il n'y a pas d'anthropologie sans ethnologie). » : Copans (2005), p. 10.
[29] « D'une certaine manière, faire du terrain revient à rendre justice à, voire réhabiliter, des pratiques ignorées, mal comprises ou méprisées. » : Beaud, Weber (2003), p. 9.
[30] « […] l'observation directe consiste en l'exercice d'une attention soutenue pour considérer un ensemble circonscrit de faits, d'objets, de pratiques afin d'en tirer des constats permettant de mieux les connaître. » : Arborio, Fournier (1999), p. 7.

réalités *in situ* et *in vivo* qui sont le point de départ de cette étude et non pas la mobilisation de concepts par trop théoriques ou analytiques.
L'**approche compréhensive**, prônée notamment par Jean-Claude Kaufmann[31], sera mise en œuvre pour cette exploration qui se veut formellement **empirique** et **inductive**.
Il s'agit avant tout de collecter des données, d'écouter, de comprendre et de ne dissimuler aucune observation. Mon objectif, en tant que chercheur[32], est de ne pas interférer ou de ne pas introduire mes propres valeurs et présupposés dans le champ étudié.

2 - La posture du chercheur :

Toute **approche qualitative** sur le terrain pose la question de l'implication[33] incontournable du chercheur. Il est indispensable de s'interroger sur la posture et l'impact voire le biais possible que celui-ci peut avoir lors du recueil et de l'analyse de toutes les données récoltées : le chercheur fait indubitablement partie de son champ de recherche.
S'étudier en tant que chercheur, c'est avant tout se questionner sur sa propre **subjectivité**. C'est assurément appréhender au mieux sa propre dynamique personnelle, son rapport au monde et ses représentations, pour permettre de dissocier ce qui relève de l'altérité et ce qui provient de soi. Le chercheur doit demeurer autant que faire se peut dans le souci constant,

[31] cf. Kaufmann (2004).

[32] « Le caractère direct de cette observation se manifeste dans le fait que les hypothèses sur les rapports entre les faits - rapports de ressemblance ou de différence, de régularité ou de variation, de simultanéité ou de succession… - sont établis sans autre instrument que le chercheur lui-même. » : Arborio, Fournier (1999), p. 7.

[33] « Sachez d'abord -ce qu'on oublie souvent de dire- que l'ethnographe est personnellement et fortement impliqué dans l'enquête (cf. Favret Saada, 1977). » : Beaud, Weber (2003), p. 16.

permanent, invariable, du **recul nécessaire et indispensable**[34] afin d'extraire des matériaux informatifs qui puissent afficher une relative sinon une objectivité certaine[35].

Soulignons que le moine pratiquant en monastère urbain ou rural n'est pas accessible par un laïc tout au long d'une journée. En d'autres termes, si un des moines peut éventuellement se rendre disponible après le repas ou lors d'un enseignement, il est inconcevable pour un laïc de le suivre et de partager ses activités quotidiennes diurnes et encore moins nocturnes. Par ailleurs, les échanges verbaux avec un laïc sont restreints et le plus souvent réservés aux moines les plus anciens ou directement au responsable du monastère. L'accessibilité au terrain est de fait canalisée sinon muselée par les dispositions réglementaires et autres usages monastiques habituels.
Ce contexte soulève dès lors une question capitale : comment rendre compte de la vie d'un moine qui a décidé de pratiquer dans la solitude, éloigné de toute communauté ? Incontestablement, effectuer une observation approfondie et échanger verbalement en face à face relève plutôt de la gageure. De ce fait, détecter le moyen adéquat pour être présent de manière effective et surtout en continu auprès du moine-ermite se pose de manière cruciale. C'est même un défi qui, indéniablement, compte tenu des modalités habituelles citées ci-avant, ne peut aboutir : voici la réalité de terrain, inextricablement dépendante du contexte.
Une solution méthodologiquement acceptable a néanmoins été repérée, même si cette configuration a demandé un certain temps pour pouvoir être appliquée de manière efficace, avec un dispositif de recherche adapté (cf. chapitre II, 3).

[34] « L'anthropologie c'est l'art de la distanciation au cœur même du quotidien. » : Abélès Marc, dans *Anthropologies et Sociétés*, 13-3 (1989), p. 17.

[35] sachant que « La neutralité scientifique n'existe nulle part et le terrain ne l'autorise pas. » : Copans (2005), p. 13. « La «neutralité» de l'enquêteur est donc un leurre méthodologique qui a partie liée avec une certaine forme d'idéologie professionnelle […]. » : Beaud Stéphane, dans *Politix*, 9-35 (1996), p. 245.

Pour mener à bien cette recherche, l'unique moyen plausible d'approche a été celui d'**être admis dans la communauté monastique** (*saṅgha*) et de porter la robe. Devenu moine parmi les moines, une observation efficiente était alors concevable. Dans le même temps, en complémentarité, si cela se révélait ponctuellement pertinent, ma participation effective aux activités dispensées par l'ermite pouvait être envisagée tout au long de chaque journée.
Le fait de constater *in situ* et *in vivo* et, selon le contexte, celui d'en faire l'expérience conjointement ou non avec les ermites sont devenus des outils incontournables et permanents.

Avant cette mise en action proprement dite, c'est-à-dire une immersion sur le lieu de pratique des moines-ermites, un long temps d'adaptation et de préparation a été nécessaire.
D'emblée, il n'était pas certain que la démarche de s'engager résolument dans cette exigence allait s'avérer réellement bénéfique par la suite. Ainsi, petit à petit, au fur et à mesure de la connaissance du terrain, des interactions entre le monde civil ordinaire et les monastères, d'une formation monastique indispensable, le choix de demander l'admission[36] en communauté monastique s'est imposé graduellement comme un allant de soi. Ma décision de devenir moine n'a donc pas été prise dès l'arrivée en Thaïlande. Celle-ci fut le fruit d'une préparation et d'une maturation graduelle.
Récapitulons dans le tableau 1 ci-après ce cheminement en trois étapes successives. Explicitons ensuite de manière concise le déroulement de chacune d'entre elles[37] :

[36] admission : *upasampadā*, en pāli. Le plus souvent traduit mal à propos, en français et en anglais, par « ordination ».

[37] sans prendre en compte le voyage préparatoire, exploratoire, d'un mois qui a eu lieu deux mois et demi avant l'arrivée définitive sur le terrain.

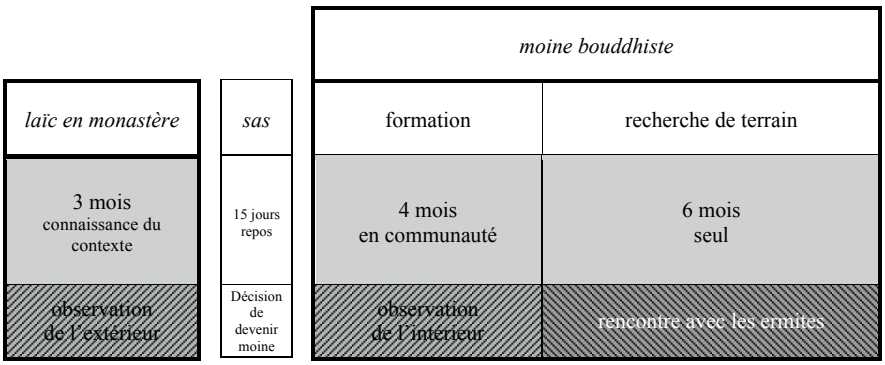


Tableau 1 – Accessibilité au terrain du chercheur.

a) laïc en monastère[38] :

Habillé de blanc, l'impétrant a trois jours pour se décider à rester ou non. Au cours de cette période, il est livré à lui-même. Si la résolution de séjourner plus longuement est prise, un délai de sept jours supplémentaires est octroyé : là, les moines l'observent tout au long de la journée et testent sa motivation. Quelques corvées comme le balayage lui sont proposées. A la fin de la semaine, le responsable du monastère décide si le laïc peut rester vivre et pratiquer dans l'enceinte du monastère réservée aux moines. Si un avis favorable est émis, le demandeur a les cheveux et les sourcils rasés et il est invité à loger dans une hutte, en forêt. Toujours vêtu de blanc, il participe activement à diverses besognes sous l'autorité et le contrôle de la communauté monastique. Il s'engage à respecter plusieurs règles de base comme celles de ne pas nuire à autrui, de ne pas mentir ou de s'abstenir de tout confort. Ne manger qu'un seul repas par jour, le matin et en une seule fois, est impératif. L'utilisation de téléphone mobile, ordinateur portable ou baladeur numérique est proscrite, tout comme l'appareil photo. Une des directives

[38] laïc en monastère : le terme thaï utilisé est *phakhao* (translitération selon le Royal Thai General System).

est d'éviter de s'approcher des femmes et, en cas d'échange verbal, de limiter le temps de parole au strict nécessaire. Fort de ces consignes préliminaires, le laïc peut suivre l'emploi du temps général des occupations monastiques : lever à 3h, office du matin à 3h30, séance de méditation, balayage du temple, participation à la tournée des offrandes, repas, corvées, sieste, lecture de textes bouddhiques, office du soir à 19h, méditation, coucher vers 21h30[39].

L'intérêt premier de cette approche pour l'ethnographe est de pouvoir observer de l'extérieur tout aussi bien les activités des moines que les visites des habitants des villages voisins. Ces derniers viennent sur place pour, par exemple, déposer des offrandes ou participer aux différentes cérémonies proposées ponctuellement ou régulièrement tout au long de l'année.

Pour l'heure, en tant que chercheur, ce fut surtout une prise de **connaissance du contexte général avec ses multiples composantes**. Cette étape de la recherche a constitué en un apprentissage du mode de vie thaïlandais et des rituels quotidiens. Elle a consisté à m'imprégner de la vie monastique avec ses règles et ses usages divers. Enfin, elle a permis d'appréhender l'attitude du moine en interaction avec les autochtones.

Rapidement, les règles élémentaires de politesse et de bienséance furent assimilées. Promptement aussi, la prononciation des versets et chants en pāli fut apprise, notamment en situation lors des offices. Plus difficilement, la langue thaïe va être comprise. Ce premier monastère a été choisi en raison de l'admission dans la communauté de moines non-thaïs en provenance d'Asie ou de continents occidentaux. La langue parlée usuelle est alors l'anglais.

Par conséquent, ce stade de l'enquête constitue une prise de

[39] le protocole d'arrivée et les conditions de séjour sont spécifiques au Wat Pah Nanachat, monastère international situé à 530 km à l'est de Bangkok. Leur emploi du temps quotidien n'a pas valeur de généralité dans les temples en Thaïlande.

contact avec l'entièreté du terrain, préfigurant déjà celui de ce moine qui va s'en extraire en partie pour vivre et pratiquer dans la solitude. A posteriori, se lancer dans l'étude approfondie de l'objet de recherche sans avoir *a minima* cette ressource eût été inconcevable. D'autant que, dans le même temps, une acclimatation à la chaleur et à la nourriture est tout aussi indispensable, avec en complément une acceptation relative à vivre avec la présence environnante de divers insectes dont les inévitables moustiques, sachant que le laïc en monastère, tout comme le moine, ne doit pas les tuer intentionnellement. Manger épicé et s'astreindre à accueillir les piqures sont deux résolutions qui ne sont pas si faciles à appliquer.

De plus, s'est fait sentir la nécessité d'un temps d'adaptation au niveau physiologique car la faim tenaille parfois sinon souvent, la soif également. N'est pas ascétique qui veut et du jour au lendemain. Quant aux douleurs corporelles, celles-ci s'accumulent au fur et à mesure des journées : marcher pieds nus des kilomètres sur les routes et chemins caillouteux chaque matin lors de la tournée des offrandes dans les villages[40] rend à la longue les pieds tuméfiés ; s'asseoir sur une fine natte posée à même le sol pour manger, participer aux offices et méditer sont des pratiques qui mettent à mal le dos et les jambes. Il s'agit là d'éprouver cette souffrance physique, comme tout moine l'a expérimentée. Certains, après des années, ne s'en accommodent toujours pas.

Dans ce monastère, la pratique est mise en avant, beaucoup moins l'étude des textes bouddhiques. Le fait de résider en hutte dans la forêt, à l'écart des uns et des autres (cinquante à cent mètres de distance entre chaque logis), permet d'exercer seul la méditation. Il y a bien une vie communautaire qui encadre toutes les activités principales. En revanche, un temps est

[40] le laïc en monastère (*phakhao*) accompagne les moines uniquement pour porter, dans un sac, les offrandes qui ont été préalablement déposées dans le bol du moine par les habitants.

toujours alloué à chacun pour permettre de cheminer selon sa seule volonté.
Les moines suivent de manière stricte les règles monastiques rassemblées dans le *Vinaya Piṭaka*. Les observer dans la vie quotidienne vaut mieux que de s'évertuer à poser des questions. Pour ce qui est du domaine moins ostensible, la règle est exprimée sur le moment présent. Par exemple, si d'aucuns entendent de la musique provenant du village, il sera rappelé que prendre plaisir à l'écouter est considéré comme un manquement.
Dans presque toutes les activités, le silence verbal est recommandé par le responsable du monastère. Cependant, lorsqu'il s'agit de travail manuel, cette règle tacite n'est pas toujours respectée par les moines d'origine étrangère. Cela a pu être vérifié lors de la construction d'un nouveau temple. De nombreux moines locaux apportaient leur aide en continu, jour après jour, et leur attitude était toujours criante de contraste. Toute occupation manuelle était pour eux un support méditatif. Bien qu'à s'affairer en groupe, il y avait rarement des paroles échangées.
Partager des activités m'a permis de remarquer que certains contournent les règlements. L'exemple le plus marquant est celui du moine qui cache un peu de nourriture sur lui après l'unique repas.
Petit à petit, la démarche générale du moine et l'attitude habituelle des villageois se révèlent. Certains de ces derniers par exemple n'hésitent pas à faire part de leur croyance en un culte des esprits. Des moines, plus discrètement, parleront des malversations financières opérées par le groupe des laïcs qui gèrent les dons en numéraires effectués au monastère. L'œil avisé permettra de repérer les quelques villageois, toujours les mêmes, qui emmènent chez eux les restes de nourriture, après le repas des moines.

Après deux mois d'observation et d'échanges avec les moines thaïlandais et étrangers, avec les villageois également, la posture de *phakhao* (laïc en monastère) a semblé atteindre ses limites. Tous les éléments informatifs sont bien entendu consignés sur mon carnet de bord mais, au fur et à mesure, la nouveauté s'épuise vite et l'approfondissement de certaines interrogations, au niveau des pratiques notamment, n'est guère possible. Sur base de la posture adoptée, un frein se fait sentir au niveau des données à collecter.
Reconnaître, discerner si chaque moine est bel et bien sur le chemin balisé par le buddha historique reste pour le moins opaque. Les repères monastiques nécessaires pour pouvoir pondérer leur pratique s'avèrent de fait insuffisants.
Quant à circonscrire la vie du moine vivant dans la solitude en dehors de la communauté, les données sont, à ce moment, quasi inexistantes. Certes, il existe bien de tels moines mais les pistes sont rares et les informations récoltées plutôt vagues concernant leur emplacement précis[41].

Un jour, bien me prend de formuler une demande auprès du responsable de monastère. Dans le cadre de ma recherche, je souhaite pouvoir gîter dans un lieu situé non loin de la frontière du Laos. Deux moines y sont à demeure, près d'un groupe d'habitations. Pour certains, aller là-bas est considéré comme une punition car, sur ce site quelque peu isolé situé dans une région très pauvre, il y a peu de chose à faire sinon méditer. C'est surtout un territoire où jadis se réfugiaient des moines qui souhaitaient pratiquer seuls, en grotte. L'occasion m'est donnée de visiter ces divers sites pour me donner une idée précise de l'environnement recherché et pour me rendre compte des conditions matérielles dans lesquelles peut vivre un moine-ermite.

[41] un moine en Thaïlande, un autre au Cambodge, un dernier au Sri Lanka.

Ce séjour va se dérouler sur deux semaines, avec en particulier la visite de trois grottes dont l'une à flanc de montagne avec vue panoramique sur le Mékong.
Disons-le d'entrée, résider là en continu tout au long de l'année relève de l'exploit.
La fraîcheur relative de la grotte suffit certes à s'adapter à la chaleur intense qui se réfléchit sur un plateau de rochers quasi désertique, peu arboré. Ici et là, tout de même, plusieurs filets d'eau deviennent de rapides torrents lors de la saison des pluies.
La non-proximité d'un village pose surtout problème, car le moine *Theravāda* doit pratiquer la tournée des offrandes chaque matin et ne peut pas stocker de nourriture sur place, sur son site de pratique. Il peut cependant collecter de l'eau dans un ou deux réservoirs les mois de grande pluie mais en quantité insuffisante pour une utilisation toute l'année. Quant à l'eau courante sur la roche, celle-ci est polluée en saison sèche par des troupeaux de bovidés. Avec le bol et un sac en bandoulière, effectuer parfois une dizaine de kilomètres de varappe en sandalettes tous les matins, en partie sous le soleil ou sous la pluie, devient alors une exigence monastique qui refrène à la longue tout élan de vivre dans la solitude.
Concluons que ce type de lieu peut être acceptable temporairement. De nos jours, ces grottes sont peu ou pas utilisées. Un des deux moines qui m'a servi de guide dit y résider de quelques jours à plusieurs semaines au cours de l'année mais il entrecoupe ses séjours avec de longs temps au monastère de base, en contact avec d'autres confrères et des habitants alentour.

Avec cette posture de laïc en monastère (*phakhao*), de nombreux matériaux informatifs ont pu être rassemblés, compilés, à partir du vécu en communauté au temple d'accueil et lors de ce séjour guidé. Dans ce sens, nul doute que cette expérience intra-muros a été bénéfique pour l'enquête.
Ces trois mois ont néanmoins montré des limites en terme

d'approfondissement de la culture thaïlandaise, de pratique et de discipline monastique, de connaissance des textes canoniques qui relèvent du courant *Theravāda*, avec notamment un déficit en langue pāli et en langage thaï. Il y avait manifestement un enjeu méthodologique à progresser dans tous ces domaines avant de me permettre d'aller rencontrer des moines pratiquant seuls dans des lieux retirés. D'autre part, l'accessibilité au terrain apparaissait de plus en plus complexe et rencontrer un nombre suffisant de moines-ermites semblait assurément devoir prendre un temps certain.

Les résultats lors de cette première étape se sont tout de même avérés appréciables.
Il est cependant impératif de garder en ligne de mire un niveau d'excellence pour identifier des repères objectifs, observables, et surtout extraits de la réalité du terrain. Seul un vécu *in situ* et *in vivo* peut en donner l'accès.
A ce stade de la recherche, un temps de mise à plat avec une relecture des données collectées s'imposait car une base informative et référentielle solide se révélait essentielle pour poursuivre. C'est à ce prix que ma recherche pouvait revêtir une incontestable pertinence. La question à poser était de savoir comment procéder pour consolider cette base, tout en collectant des pistes fiables permettant l'accès à l'objet de recherche.
D'où l'utilité de la deuxième étape, dénommée ici «le sas», par analogie avec un sas de décompression ou avec le sas d'une écluse, dans la mesure où celui-ci va permettre de passer d'une posture de chercheur à une autre.

b) le sas :

Excepté trois journées à Bangkok pour visiter divers contacts[42],

[42] dont le Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre, la librairie spécialisée du Wat Bawonniwet, la librairie universitaire Chula Book Center.

ces deux semaines de sas se sont déroulées dans un ermitage situé en périphérie d'un village, dans un lieu arboré près d'un fleuve, et mis à disposition par un prêtre européen.
Ce dernier, présent en Thaïlande depuis une cinquantaine d'années, a séjourné deux ans comme *phakhao* dans un monastère. Selon ses dires, cette approche était la meilleure façon pour lui de connaître la société thaïe. L'évêque catholique d'un côté, le responsable du monastère bouddhiste de l'autre, s'étaient mis d'accord afin que ce curé puisse célébrer l'eucharistie chaque dimanche matin dans une paroisse. Cette démarche peu commune n'a pas été comprise par la grande majorité de ses collègues voire complétement rejetée par certains. Actuellement âgé de 80 ans, il se présente comme ermite pour signifier sa solitude, quoiqu'il réside au sein d'une communauté chrétienne active qui regroupe un prêtre diocésain et trois moniales.
Quant à moi, au cours de cette période dite de sas, je resterai habillé de blanc, crâne et sourcils rasés, les tongs aux pieds, à suivre les règles monastiques et bouddhistes de base.

Calmement, le point sur les matériaux informatifs disponibles est effectué. La quinzaine d'ouvrages récoltés sont parcourus. Le carnet de bord est également relu et annoté. Un temps de repos n'est pas non plus oublié.
La première semaine, un projet d'échéancier pour la réalisation de l'enquête a été pensé.
Inéluctablement, l'approfondissement des données auparavant collectées est une nécessité voire un travail incontournable pour appréhender de manière rigoureuse le champ de recherche dans sa globalité. Inévitablement, saisir avec exactitude la dynamique du moine pratiquant en communauté s'avère primordial pour pouvoir détenir un repère stable et fiable. Il devient impérieux de connaître avec précision les activités régulières et ponctuelles d'un moine lambda en monastère pour envisager de décrire et saisir la vie quotidienne d'un moine pratiquant en solitude dans

un lieu retiré.
Par conséquent, au fur et à mesure de ces constatations, **l'immersion totale du chercheur**[43] dans le milieu monastique s'affirmait comme un impératif, **un prérequis** indispensable.

En milieu de séjour, ma décision est prise de demander l'admission auprès d'un responsable de monastère : je vais porter la robe et m'engager à suivre le *Dhamma-Vinaya*.
Au niveau de l'investigation et de la prospection, avec une méthodologie adaptée (cf. chapitre II), ce sera certainement productif. En tant que chercheur, dans un registre plus personnel, je ne devrais pas avoir trop d'obstacles à franchir étant donné la préparation réalisée en tant que *phakhao* (laïc en monastère). Il n'empêche que le saut est rude car cet engagement ne doit pas laisser place à la simulation ou à l'imposture. Par exemple, les règles monastiques de base dont celle de ne pas mentir devront être suivies pour s'imprégner avec authenticité de la dynamique du moine. C'est la raison pour laquelle ma demande d'admission sera formulée tout en explicitant ma motivation première[44], c'est-à-dire celle de réaliser une étude de terrain sur les ermites bouddhistes thaïs contemporains.

Compte tenu de l'étape précédente, décision est prise de m'immerger dans une communauté bouddhique strictement composée de moines autochtones, en zone rurale et loin d'une effervescence touristique potentielle. Il y a certes la

[43] il ne s'agit pas d'être totalement « affecté » par son objet de recherche (Favret-Saada, 2009, p. 145) mais bien de participer et d'observer tout en gardant le recul, la distance adéquate. En immersion, la vigilance devient alors une nécessité afin de « reconquérir en permanence son autonomie (Althabe Gérard, dans *Terrain*, 14 (1990), § 18) ».

[44] « Mieux vaut ne pas cacher votre identité : laisser les gens savoir qui vous êtes et pourquoi vous êtes là. » : Jones (2000), p. 68. Cet auteur cite notamment l'exemple de Patricia Adler (1985) qui s'est immergée dans une communauté de trafiquants de drogue.

barrière supposée du langage mais n'est-ce-pas le moyen le plus approprié pour progresser au niveau de l'élocution, de l'expression et de la compréhension ? N'est-ce-pas surtout la solution la plus adaptée pour observer et décrire ce qui se passe réellement de manière factuelle dans un monastère commun, traditionnel, quelque peu standard ? Afin de m'imprégner véritablement d'un contexte général plus tangible, pour également éviter tous points de vue ou représentations exogènes provenant de moines étrangers, il apparaît préférable qu'aucune interaction ne soit possible avec le précédent monastère. Pour ce faire, en tenant compte des conseils avisés d'une personne rencontrée plusieurs mois auparavant lors du voyage exploratoire, je choisis un temple qui remplit tous les critères évoqués ci-avant.
Pour le coup, il s'agit d'une rupture radicale dans la posture de chercheur.

c) moine *Theravāda* :

Cinq jours après mon arrivée dans cette nouvelle communauté[45], la cérémonie d'admission a lieu dans un monastère plus important de la région.
Suite à la préparation monastique et contextuelle précédente, il s'agit maintenant de suivre une formation approfondie en tant que moine pour gagner notamment en crédibilité. En effet, s'il apparaît essentiel de pouvoir déceler très vite si le moine-ermite rencontré a une attitude concordante ou discordante vis à vis de la pratique habituelle, il est tout aussi primordial que je puisse afficher devant chaque ermite une attitude monastique d'un niveau acceptable. Bien entendu, les règles et protocoles divers sont à respecter. Par exemple, il est préférable de savoir effectuer avec justesse et précision des gestes apparemment

[45] monastère situé à 480 km au nord de Bangkok.

simples tels que celui de se prosterner (*krap*, en thaï) devant une statue de Buddha, celui de pouvoir durablement garder une posture assise correcte et stable, ou celui de porter la robe de manière convenable tout en marchant. Ce sont en fait à ces petites actions quotidiennes et répétitives que l'on reconnaît un moine qui a un minimum d'attention juste dans l'instant présent. Il est également apprécié qu'il puisse réciter de manière fluide avec la prononciation adéquate les chants en langue pāli. Bref, il ne s'agit plus d'initiation mais bien d'un apprentissage, à partir d'**une pratique effective continue**. Par ce vécu, l'outil d'observation sera d'autant plus affuté.

Cette formation va de fait s'étaler sur quatre mois dont trois tout particulièrement dédiés à la retraite dite de la saison des pluies[46]. Pour cette période spécifique, les membres de la communauté s'engagent à rester dans l'enceinte du monastère[47]. L'emploi du temps est très étoffé et les activités sont principalement consacrées à la connaissance et l'approfondissement de la réglementation monastique (*Vinaya*) et des principales instructions énoncées dans le Canon Pāli (*Dhamma*).

L'accent est surtout mis sur la pratique car le mode opératoire choisi est celui de faire, **en situation**, pour apprendre. Avant tout, le moine débutant procède par imitation et suit le mouvement, par exemple lors d'une cérémonie au temple. Les directives sont le plus souvent énoncées dans l'instant même, avec ou sans paroles. Le débutant doit s'adapter et s'harmoniser avec les autres selon le type d'activités. Ceci demande une attention de tous les instants d'autant que, bien souvent, le moine nouvellement admis n'est pas averti à l'avance de ce qui va suivre et du temps imparti.

[46] retraite de la saison des pluies : *vassa*, en pāli ; *phansa*, en thaï.

[47] le jour de mon arrivée, il y avait six moines permanents, à demeure. Sept laïcs solliciteront ensuite l'admission pour le temps de la *phansa*. Un autre demandera à être moine pour une durée d'un mois. Quatre novices d'un autre monastère seront également présents pendant deux semaines, lors d'une session de méditation intensive.

De 4h à 22h, chaque jour, les occupations s'enchaînent. Un temps de pause d'environ cinq heures réparties au cours de la journée permet de se reposer et d'effectuer par exemple les ablutions matinales et la douche du soir, de nettoyer l'intérieur du logis, de balayer le chemin d'accès. Tout compte fait, la sieste ne peut perdurer des heures. Quant à moi, je vais éprouver un régime plus strict car le responsable du monastère va m'enseigner chaque jour deux heures de méditation en supplément, dont une chaque soir.

Toute la journée, autant que faire se peut, le silence verbal doit être respecté. Les appels téléphoniques et les visites éventuelles de la famille sont autorisés de 12h à 15h. Dans ce monastère, une semaine par mois est consacrée à une formation intensive en Dhamma et en méditation pour un groupe d'une cinquantaine de laïcs, majoritairement composé de femmes[48]. Les moines sont dès lors tenus au mutisme total, quelle que soit l'activité[49]. Les téléphones mobiles ou autres MP3 sont mis sous clé. La nourriture est strictement végétarienne. Le temps d'assise en méditation est d'au minimum six heures chaque jour, sans compter la marche méditative. Par ailleurs, une attitude conforme dans le suivi des règles précédemment apprises est demandée. En tout lieu (temple, lieu de repas, allées ou cour centrale) et en toutes circonstances (tournée des offrandes, repas unique, offices ou autres célébrations) le moine doit être vigilant quant au maintien de sa posture physique et à sa conduite.

Il s'agit avant tout de pratiquer concrètement et d'être attentif et réactif au moment présent. Chaque action peut devenir un support de concentration.

Dans ce monastère en tout cas, c'est apprendre à être toujours disponible, à accepter les choses telles qu'elles viennent, le

[48] lors de la semaine intensive du premier mois, sur un total de 53 participants, 6 hommes étaient présents.

[49] silence verbal strict, excepté si le moine est interpellé par le responsable du monastère.

plus souvent sans pouvoir s'y préparer à l'avance. Il y a une indéniable organisation dans le déroulement de la journée avec des horaires stables. Cependant, excepté lors de cette semaine intensive mensuelle, l'emploi du temps peut être adapté compte tenu des événements (la visite d'un groupe de laïcs par exemple) et surtout de l'appréciation du responsable du temple. Le caractère imprévisible de toute décision pour une action dans l'instant est un impondérable de la vie monastique quotidienne : voici un des moyens de s'imprégner de l'**impermanence** (*anicca*, en pāli).

Même si les logis des moines sont disséminés dans l'enceinte du monastère, il est rare d'avoir un moment de solitude voire d'intimité. En caricaturant à l'extrême, tout se sait et très vite. C'est pourquoi, pour la plupart des moines présents, le silence verbal n'est pas évident à tenir. Les thaïlandais ont plutôt l'habitude, culturellement, de vivre en groupe. Dans leur vie ordinaire d'avant leur admission en *saṅgha*, il n'est pas rare d'observer la présence de trois générations sous le même toit. Les moines ont alors une tendance marquée à se regrouper et bavarder. Pratiquer en silence, voire méditer seul dans sa hutte, n'est pas d'usage courant. C'est un changement qui, chez eux, demande un long temps d'appropriation.
En revanche, le fait que le responsable du monastère ne laisse place à aucune initiative ne leur pose pas de difficulté d'adaptation. Pour caricaturer, nous pouvons relever là une obéissance aveugle qui va jusqu'à l'infantilisation des moines. Le *master*[50] sait, et il décide. Ce que le *master* veut doit être fait : pour ces moines, cela va de soi. Toute directive ne peut être

[50] « master » : terme anglais employé ici par les moines thaïs pour désigner le responsable du monastère.

remise en question[51].
Pour les moines peu expérimentés surtout, il y a bel et bien une soumission acceptée quasi inconditionnelle. Elle peut être certes canalisée par des motivations diverses dont la principale est celle d'avoir été moine pour pouvoir se marier[52]. En effet, pour la majorité, avoir pu suivre des règles monastiques drastiques et su refreiner ses désirs charnels[53] sont des comportements appréciés par la future épouse et sa famille. Culturellement, pour deux d'entre eux, ce séjour monastique sera un argument estimable à mobiliser au cours de leur parcours professionnel. Un des moines demandera l'admission pour obtenir du mérite[54] pour lui-même et sa famille parentale. Un dernier se dira attiré par la vie monastique : il est d'ailleurs le seul qui, contre l'avis de ses parents[55], gardera la robe après le temps de la *phansa* (retraite de la saison des pluies). Ces motivations explicites apaisent quelque peu toute velléité de contestation car devenir moine au moins une fois dans sa vie se révèle comme un passage obligé auquel les thaïlandais préfèrent encore se plier[56]. Accepter la règle, voire parfois le règne d'un souverain tout puissant au sein du monastère, est aussi une manière d'appréhender le **non-soi** (*anatta*, en pāli).

D'autre part, à manger peu et une seule fois par jour, à dormir peu et en plusieurs fois, à veiller une nuit complète par semaine,

[51] concernant la société thaïlandaise en général, Sanitsuda Ekachai du quotidien *Bangkok Post* évoque « une fabrique de bons petits soldats ». Arnaud Dubus, lui, souligne « le conformisme et le sens de la hiérarchie (2011, p. 111) ».

[52] se marier : finalité clairement explicitée par les moines de ce monastère qui vont rester uniquement pour le temps de la retraite de la saison des pluies.

[53] la fornication et la masturbation sont rigoureusement proscrites.

[54] capitaliser du mérite (*puñña*, en pāli ; *boun*, en thaï) permet de re-naître en un meilleur état d'existence dans une vie future.

[55] quel que soit l'âge du postulant, l'accord d'au moins un des parents est exigé pour pouvoir porter la robe.

[56] d'après leurs dires, il y a notamment la pression effective de la famille parentale et élargie.

à méditer longuement assis à même le sol, à réciter les versets du Buddha historique en position agenouillée, à marcher pieds nus lors de la tournée des offrandes, le moine souffre dans sa chair, physiquement. Qu'ils soient anciens (seniors) ou débutants (juniors), tous connaissent un jour ou l'autre la fatigue, les douleurs au dos et aux jambes, les pieds crevassés ou tuméfiés, la diarrhée ou les maux de tête, la maladie et le repos forcé. D'aucuns procèdent alors à une utilisation, parfois désordonnée, de médicaments divers et de pommades anti-inflammatoires. De plus, pour les moines nouvellement admis, une perte de poids jusqu'à dix kilos a été constatée pour certains en l'espace d'un mois et demi. Même pour les plus aguerris, se lever en fin de journée après de longues séances de méditation assise est parfois un véritable supplice. Ils s'efforcent alors de ne pas afficher leur souffrance physique pour démontrer que l'esprit peut dompter le corps[57] et ainsi dépasser toute manifestation physiologique vécue ici comme parasite. Dans le même temps, une insatisfaction latente et récurrente s'installe avec la mise à jour flagrante des appétences de chacun. Quand la confiance s'est installée entre eux, à souffrir ensemble, les moines débutants signifient leur peine en terme de manque, principalement concernant les relations avec l'extérieur[58]. Certains sont aussi accros à des séries télévisées et il leur tarde de pouvoir en visionner. Plus anecdotique, un des moines dira que porter des caleçons lui manque[59]. Les privations inévitables de sommeil et de manger à sa faim ravivent également les envies. Incidemment, un seul dira qu'il a « besoin » d'une femme. Manifestement, il y a bien là et **souffrance physique et insatisfaction mentale** (*dukkha*, en pāli).

[57] il a été demandé aux moines et à moi-même de laisser le corps se briser, se casser, se fracasser.

[58] les amis tout d'abord, la compagne également quand il en existe une. Quant aux membres de la famille proche ou élargie, ils viennent tous un jour ou l'autre au monastère pour les visiter et leur remettre des offrandes.

[59] sous la robe, le moine ne porte pas de sous-vêtement.

Au jour le jour, une participation active aux activités monastiques (voir chapitre VI, 3) devient en quelque sorte le révélateur du niveau d'acception du moine en terme de discipline et des moyens mobilisés pour « apprendre à épurer complètement toutes actions générées par le corps, par la parole et par la pensée[60] » : voici l'objectif principal de cette formation lors de la *phansa*, compte tenu des trois caractéristiques bouddhiques de l'existence que nous venons de nommer ci-avant, à savoir *anicca*, *dukkha* et *anatta*.

Au niveau administratif et légal, ce séjour m'a permis d'obtenir une carte d'identité officielle de moine (habituellement délivrée après cinq années d'ancienneté) et un visa d'une année renouvelable[61], c'est-à-dire deux précieux laissez-passer qui vont me permettre de pérégriner sans souci dans tout le pays.

Après trois mois de préparation contextuelle en tant que laïc en monastère (*phakhao*), un sas bénéfique de deux semaines pour décider de la posture définitive comme chercheur et quatre mois de formation monastique en tant que moine (*bhikkhu*), la dernière étape peut dorénavant être abordée avec une base référentielle suffisamment étayée et solide.
Pour l'heure, mon objectif est de commencer la recherche de terrain proprement dite. Celle-ci va durer six mois.
Au tout début, j'avais prévu de visiter un moine résidant seul en ruralité dans la région nord de la Thaïlande. Il en a été autrement. Deux jours avant le départ, l'opportunité d'explorer les régions montagneuses et boisées à l'ouest, le long de la frontière birmane, m'a été proposée. La piste semblait suffisamment fiable pour espérer rencontrer un moine-ermite vivant en solitude dans un lieu isolé, donc acte. Le travail d'enquête plus ciblé commençait enfin.

[60] cf. Majjhima Nikāya 61.18 (2009), p. 526.
[61] le responsable du monastère est intervenu personnellement auprès du gouverneur de la province.

3 - Le dispositif de recherche pour enquêter sur les ermites :

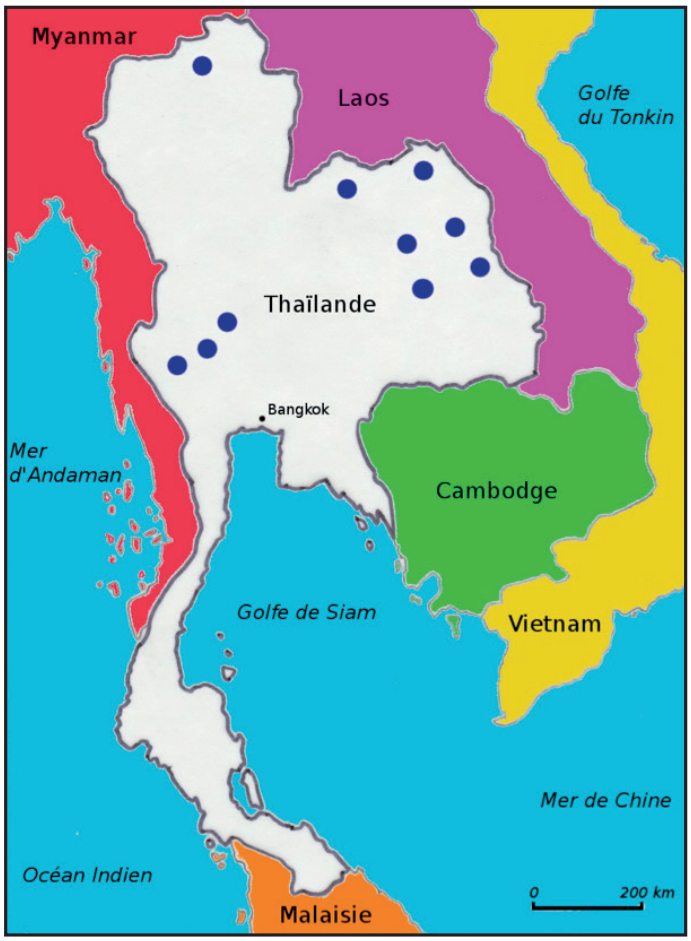
a) l'échantillon :

Cette approche s'est voulue descriptive grâce à la réalisation d'entretiens et d'observations sur le terrain.
Pour composer l'échantillon d'étude, étant donné une accessibilité complexe du fait de leur éloignement du monde social ordinaire, de l'absence de répertoire nominatif officiel, du peu ou pas de travaux académiques, le nombre de rencontres avec les ermites bouddhistes thaïs avait été raisonnablement fixé à huit.
La visée principale était cependant de pouvoir atteindre un seuil satisfaisant de saturation des données[62].
De fait, avec une base référentielle suffisamment étayée et solide (chapitre II, 3c1), j'ai commencé le travail de terrain proprement dit sans définir une quelconque limitation du nombre de rencontres. Après avoir parcouru des milliers de kilomètres dans le pays au cours d'une période de six mois, seize moines thaïs, un moine étranger et deux *ruesi* furent visités sur leur site de pratique dans la solitude. Pour les trois derniers, il s'agissait de confirmer les éléments qui ont été évoqués précédemment : les représentations occidentales d'une part, le mercantilisme d'autre part. Concernant les moines-ermites *Theravāda* qui sont précisément notre objet de recherche, les matériaux informatifs étaient très denses. L'objectif de la saturation des données semblait atteint. Aussi a-t-il fallu me résoudre à sélectionner un échantillon qui puisse permettre ultérieurement une analyse détaillée des données sans omettre aucun élément. Le choix s'est effectué selon trois critères principaux : la densité informative

[62] il y a saturation du modèle lorsque « les dernières données recueillies n'apprennent plus rien ou presque », Kaufmann (2004), p. 29.

de l'interview, le séjour d'observation sur le terrain lorsque celui-ci a été proposé, la zone géographique concernée. Dans une moindre mesure, le type de lieu de pratique a aussi été pris en compte.

Un **échantillon de dix ermites** (voir carte 1 ci-après) fut alors sélectionné, soit deux de plus que prévu initialement, afin de respecter une vue d'ensemble qui soit représentative du moine pratiquant en solitude dans un lieu retiré.



Carte 1 – Répartition géographique des dix moines-ermites de l'échantillon.

Au gré de mes pérégrinations, cette exploration de terrain a été possible grâce à des intermédiaires, principalement des moines rencontrés ici et là dans des monastères. Sur base d'infimes renseignements initiaux, un travail d'enquête minutieux sur le terrain a été réalisé au coup par coup. A partir d'une indication glanée lors d'un séjour ou d'un passage en monastère, chaque fil rouge informatif fut exploré pour se révéler parfois improductif[63]. Il fallait alors redémarrer de rien, ou de peu, et mobiliser bien souvent une capacité intuitive personnelle pour mener une investigation dans une nouvelle zone d'approche. Parfois, un moine m'accompagnait lors de mon enquête et incidemment, au cours de rencontres opportunes dans le cadre toujours monastique, une information fiable survenait au cours d'un échange informel. Quelquefois aussi, avec confiance et authenticité dans la relation, j'ai dû faire preuve de patience pour extraire sinon extirper une piste crédible. Une fois également, une rencontre fortuite avec un moine en période de jeûne dans un monastère sera le point de départ d'un suivi de son parcours individuel sur plusieurs mois : à terme, il avait comme projet de vivre seul, en ascèse, dans une grotte.

Ceci dit, les informations précises pour localiser rapidement un moine-ermite ont été rarissimes, d'autant plus qu'un ermite rencontré ne communiquait pas les coordonnées de confrères. En conséquence, pour compléter cette liste et sélectionner un échantillon suffisamment représentatif, il a fallu faire preuve de persévérance, d'abnégation et ne jamais se décourager.
La réalité du terrain nécessite la description de toutes les données disponibles sans faire l'impasse sur les conditions contextuelles.

[63] cf. Mauger (2016), p. 72-75.

b) observation et technique d'entretien :

Comme nous l'avons énoncé dans le cadre théorique général ci-avant, l'approche de référence est celle proposée par Jean-Claude Kaufmann (2004) qui a pour fondement les conceptualisations de Wilhelm Dilthey et de Max Weber, même si celles-ci ont chacune leur particularité. Pour ces deux derniers auteurs en tout cas, il s'agit de saisir un savoir social qui est incorporé dans l'individu même. On parle alors de sociologie dite compréhensive. On évoque aussi l'intropathie[64].
Jean-Claude Kaufmann propose plutôt le concept d'empathie[65] comme outil méthodologique adéquat pour la découverte d'autrui. L'empathie est un des piliers de l'**entretien compréhensif**, inspiré de l'approche proposée par Carl R. Rogers, psychologue clinicien et professeur d'université américain. Il a mis l'accent sur une communication non-directive, centrée sur la personne[66]. Cette configuration relationnelle est surtout le médium le plus pertinent pour limiter nos tentatives spontanées d'influence[67] sur l'autre, révélées notamment par le psychologue Léon Festinger.

Donc, autant que faire se peut, seront menés des entretiens **non-directifs**, sachant que l'enquête de terrain sur chaque site de pratique de l'ermite sera effectuée dans la mesure du possible

---

[64] Kaufmann (2004), p. 23.

[65] déf. empathie : Etym. gr. en, dedans, et pathos, sentiment. Psych. Faculté de ressentir les émotions d'autrui et de se mettre à sa place, sans cependant s'identifier à lui, *Le Nouveau Littré*, 2007.

[66] cf. Rogers (1968). Lors d'un échange verbal, ce mode de communication présuppose la nécessité de prendre conscience des attitudes de sens commun comme le jugement, l'interprétation, le soutien, l'investigation ou la recherche d'un résultat.

[67] « Pour Léon Festinger (1950), dont les travaux font référence en la matière, ces pressions à l'uniformité se manifestent par des incitations à communiquer, dont l'enjeu essentiel est la réduction des divergences par l'exercice d'une influence. […]. C'est donc à partir d'influences réciproques que l'uniformité se développe. » : Pétard (2007), p. 94.

en deux temps :
- une visite initiale, au cours de laquelle aura lieu une **interview** préférablement enregistrée (voir tableau 2 ci-après).
- un **séjour** de plusieurs jours à une ou deux semaines, au cours duquel je vais demeurer seul avec l'ermite concerné, pour vivre son quotidien en situation.
Nous parlerons d'**observation participante**[68] et d'immersion.

Certes, des contingences restreignent ce champ opératoire car je ne maîtrise pas suffisamment la langue thaïe. En ce qui concerne le séjour sur place, cette insuffisance ne s'est pas vraiment révélée pénalisante car il s'agissait de décrire le déroulement des activités exécutées par le moine-ermite. Quant aux échanges verbaux éventuels, lorsqu'ils eurent lieu sur zone, mes connaissances en thaï et en pāli ont paru malgré tout acceptables. L'ermite prenait le temps de se faire comprendre lorsqu'il s'agissait de répondre à une question, lorsqu'il avait quelque chose à communiquer, voire aussi lorsque ce moine avait la possibilité de s'épancher.
En revanche, pour l'interview prévue lors de la première visite sur le terrain, la présence d'un **interprète**[69] s'est avérée indispensable. Idéalement, j'avais prévu d'être accompagné par un moine bouddhiste qui parle anglais. En effet, cet exercice avait déjà été éprouvé plusieurs années auparavant lors d'une retraite dans un monastère bouddhiste près de Chiang Mai, au nord de

[68] rappelons que l'observation participante est considérée comme « une immersion d'un observateur dans un groupe où il participe aux activités du groupe dans le but de mieux comprendre les comportements au sein de ce groupe » : *Dictionnaire de l'essentiel en sociologie* (2004), p. 8. Cet outil méthodologique est notamment utilisé par la Deuxième école de Chicago dont les représentants les plus connus sont Erwing Goffman et Howard Becker.

[69] pour huit interviews qui ont nécessité la présence d'un interprète, cinq personnes différentes ont été mobilisées : trois moines, une *maechee* (équivalent féminin de *phakhao*) et une laïque. Deux interviews ont été réalisées sans interprète car ces moines-ermites avaient une connaissance suffisante de l'anglais.

la Thaïlande. A l'époque, j'étais ponctuellement *phakhao* (laïc en monastère). Alors accompagné de deux moines bouddhistes, j'avais pu rencontrer de manière informelle un moine-ermite près d'un monastère et deux *ruesi* retirés en pleine montagne. Sans que cette démarche soit effectuée dans le cadre d'une ethnographie, les éléments informatifs récoltés furent somme toute conséquents. Venir les visiter avec un interprète n'a pas été un frein. Quand aux moines accompagnateurs, ils ont été une porte d'entrée inestimable pour accéder au terrain.

Pour cette recherche, concernant le moment consacré à l'interview, le dispositif méthodologique de base a nécessité une adaptation car la non-directivité de l'intervieweur devenait plus complexe à mettre en oeuvre.
Immanquablement, un **guide d'entretien** préalable avec des questions ouvertes a dû être élaboré afin que celui-ci serve de repère stable et pertinent. Sans sombrer dans la rigidité, il s'agit d'osciller préférablement entre le semi-directif et le non-directif, d'écouter et de reformuler plutôt que de canaliser voire d'imposer. L'essentiel est surtout d'amener l'interlocuteur à « se livrer[70] ».
De même, antérieurement à l'interview et bien avant la visite chez l'ermite, une explication concise sur la manière d'engager la relation et d'accueillir les informations a été proposée à chaque interprète. Ceci fait, la verbalisation des questions n'a pas toujours été initiée par moi-même. L'interprète avait une marge de manœuvre sans que l'entretien soit périodiquement interrompu par la traduction des questions et des réponses. Ensuite, après chaque visite chez un moine-ermite, un débriefing était réalisé avec l'interprète pour répertorier, confirmer et consigner tout ce qui avait pu être dit, vu et entendu. Ce qui méritait d'être approfondi pouvait alors être convoqué lors d'un

[70] cf. Kaufmann (2004), p. 52.

séjour ultérieur si le moine-ermite l'avait permis. Ainsi, il y eut la possibilité effective de revenir si besoin sur son parcours de vie[71] ou divers autres éléments, et de susciter des thèmes complémentaires compte tenu de ce qui avait pu être échangé.

Bien entendu, chaque interview réalisée lors de la visite initiale a fait l'objet d'une **transcription** en langue thaïe**,** traduite ensuite en anglais[72], notamment pour servir de support à l'analyse transversale et thématique. Cependant, pour mettre d'emblée le moine-ermite à l'aise[73] dès les premiers échanges, je me suis engagé à respecter l'**anonymat**[74] et à ne pas diffuser leur interview. Cela étant, pour plus de transparence, les transcriptions disponibles ont été rassemblées dans un opuscule relié pour prouver que ce travail avait été correctement réalisé.

Récapitulons maintenant, dans le tableau 2 qui suit, les éléments relatifs à la durée de la première visite sur le site de pratique de chaque moine-ermite, à la durée de l'interview effectuée lors de cette visite initiale, au temps écoulé entre cette première visite et le séjour d'observation, à la durée enfin de mon séjour sur le site même.

---

[71] en particulier, cette perspective de récit de vie permet de « remonter du particulier au général grâce à leur mise en rapport de cas particuliers, […], grâce à la découverte de récurrences d'un parcours de vie à l'autre et à la mise en concepts et en hypothèses de ces récurrences » : Bertaux (2006), p. 27.

[72] le choix d'une personne compétente et disponible pour effectuer la transcription a fait l'objet d'un parcours d'obstacles. Sans retracer toutes les péripéties, disons qu'en Thaïlande, une traductrice de métier et un étudiant en études bouddhiques n'avaient pas la rigueur nécessaire. La personne idéale, de nationalité thaïlandaise et parlant un excellent anglais, a été dénichée en Belgique.

[73] pour tous les moines concernés, c'était la première fois que leurs propos étaient enregistrés. Tous ont néanmoins acceptés relativement vite. L'un d'entre eux s'est montré réticent et a quand même accepté : le fait que l'interprète de ce jour-là et moi-même soyons tous deux moines a manifestement aidé à le convaincre. Un seul a catégoriquement refusé.

[74] les noms de moine ont donc été modifiés et la localisation géographique précise de chacun n'est pas révélée.

	durée 1ère visite	*durée interview enregistrée*	*temps écoulé entre 1ère visite et séjour*	*durée séjour in situ*
Ajahn Kalinga	2h 45’	45’	1,5 mois	6 jours
Ajahn Verañja	1h 10’	51’	3 mois	14 jours
Luang Pho Uruvelā	1h 15’	51’	1 semaine	7 jours
Ajahn Ālakamandā	3h	-	-	-
Luang Ta Sigālaka	1h 30	44’	-	-
Luang Pho Bandhula	-	58’	-	5 jours
Ajahn Gosāla	2h 35’	1h 08’	2 mois	6 jours
Luang Pho Revata	1h 30’	54’	-	-
Ajahn Māgandiya	3h	1h 31’	-	-
Phra Takkasilā	plusieurs contacts	49’	3,5 mois	7 jours

Tableau 2 – Récapitulatif de la durée des visites initiales, interviews et séjours sur site.

Notons qu’un des moines a refusé de manière catégorique d’être enregistré (en hachuré vertical). Le déroulement exact observé lors de cette entrevue est décrit dans les récits de rencontre (Mauger, 2016).

Au cours ou à la fin de la visite initiale, deux moines-ermites (en grisé foncé) dont celui cité ci-avant ne m’ont pas spontanément proposé de revenir plus longuement sur leur site. Cette demande n’a pas été formulée expressément car il était impératif que je sois accueilli et surtout accepté sans réserve. Cette disposition était impérative pour pouvoir récolter des données qui soient suffisamment fiables. Les matériaux informatifs ne devaient pas être tronqués par une attitude du moine-ermite qui ne soit pas

naturelle. Même si, en peu de temps, il n'était pas évident de « devenir aussi proche qu'un familier[75] », le fait qu'il puisse se sentir à l'aise et en confiance pour s'activer comme à son habitude était méthodologiquement incontournable.
Sans que je les sollicite, les huit autres ermites m'ont directement proposé de revenir seul sur leur site pour appréhender de manière concrète et continue[76] la vie quotidienne d'un moine *Theravāda* pratiquant en solitude dans un endroit retiré. Pour deux moines (en hachuré oblique), l'invitation a été émise de leur part mais, pour des raisons diverses[77], un séjour seul sur leur site n'a pu être organisé. Enfin, concernant un ermite (en grisé clair), le séjour s'est effectué directement sans visite préalable. Il vit à flanc de colline dans une excavation rocheuse. Il a d'abord été contacté par téléphone par un moine qui m'accompagnait au cours d'une prospection dans une zone montagneuse située à environ cent-cinquante kilomètres de là. Dès que son accord ferme a été obtenu, une expédition a pu être organisée.

Pour six ermites sur les dix de l'échantillon d'étude, la durée du séjour s'est étalée de cinq à quatorze jours. Etait-ce suffisant ?
Vu la densité et la fiabilité des données collectées, le constat s'avère positif.
Pour l'un d'entre eux, une visite de cinq journées sur place est apparue pour lui comme la limite acceptable. Cet ermite devait gérer au quotidien un niveau de stress récurrent : une présence prolongée dans sa grotte, à vivre constamment à vue d'une tierce personne, fût-elle aussi moine, l'aurait indubitablement contrarié[78].

[75] dans le cadre d'une approche compréhensive, cf. Kaufmann (2004), p. 53.
[76] « La clé de voûte de l'observation participante repose sur l'élaboration d'une relation d'étroite familiarité avec le milieu envisagé. » : Jones (2000), p. 71.
[77] par exemple, être au bon moment, au bon endroit, seul et en pleine possession de ses capacités, voilà qui n'est pas toujours si évident, d'autant que le temps imparti pour la prospection et l'exploration du terrain était relativement long et dans des régions parfois très éloignées.
[78] cf. Mauger (2016), ch. VI : Luang Pho Bandhula, La quête de la sagesse.

Pour un autre, le séjour initial sur son lieu de pratique avait été prévu de cinq à sept jours maximum : je vais rester en fait deux semaines pleines. Chaque jour avait son lot de nouveautés. Après une semaine, il n'y avait pas une relative saturation des données à propos de son approche singulière[79], d'où la nécessité d'une prolongation.
En fait, excepté pour ce dernier moine-ermite, au niveau de l'observation des activités factuelles et des problématiques précédemment évoquées, un séjour d'une semaine environ a permis de rassembler suffisamment de matériaux informatifs pour saisir la trame singulière de chacun.
Quant à la technique d'entretien élaborée ci-avant, celle-ci a été appliquée comme prévu, avec quelques disparités cependant car il a bien fallu s'adapter aux circonstances inhérentes au terrain.

c) le modèle d'analyse (voir figure 1, chapitre II, 3c5) :

1. la base référentielle des données.

La **transcription** des interviews (cf. photo 1 ci-après) est un des principaux documents disponibles.

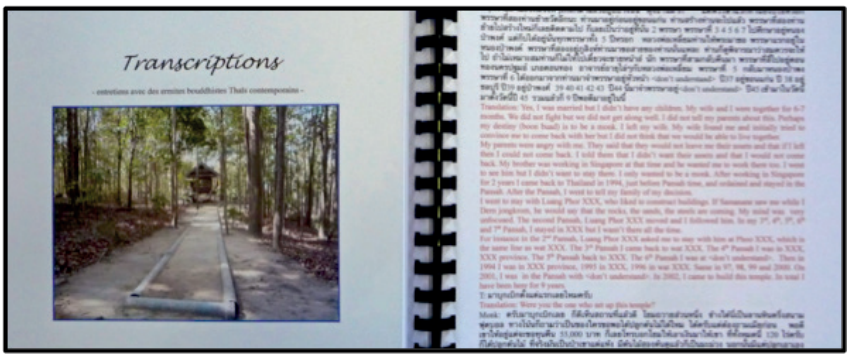


Photo 1 - Opuscule des transcriptions des interviews[80].

[79] cf. Mauger (2016), ch. II : Ajahn Veranja, La vocation de la forêt. Il s'agit de celui (le seul de l'échantillon d'étude) qui va enseigner à d'autres moines, disciples et laïcs, après plus de vingt années de réclusion en grotte puis en kutti dans la forêt.
[80] 100 pages reliées, format A4. Interview en langue thaïe, traduction en anglais.

Ajoutons le **carnet de bord** qui est concrètement un journal de terrain de 673 pages réparties en quatre carnets séparés et consécutifs (cf. photo 2 ci-après). Chaque jour et le plus souvent le soir[81] même, l'astreinte incontournable[82] fut de rédiger le récit complet de la journée tout en me remémorant le maximum d'informations et surtout d'observations. En particulier, les descriptions des activités et des multiples rencontres ont permis de disposer d'éléments informatifs concrets. Plus généralement, la rédaction de manière chronologique du déroulement de la journée s'est révélée efficace pour me remettre plus tard dans le contexte du jour et du lieu. Des annotations en marge seront parfois ajoutées le jour suivant. Quant à certains détails concernant des observations ou des verbalisations, ils sont revenus à la mémoire, de temps à autre, au cours de la nuit ou au lever.

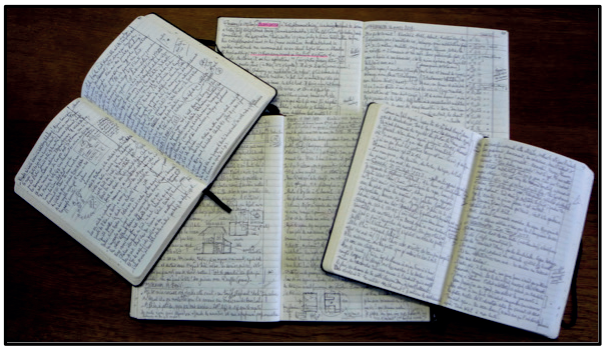


Photo 2 - Carnets de terrain[83]

En cours de journée, je dispose d'une **feuille libre** ou d'un petit calepin pour noter principalement l'horaire et un mot clé qui permettra la mémorisation ultérieure du fait observé ou

[81] chaque moine est alors dans son logis, la porte verrouillée de l'intérieur.

[82] « Un journal ethnographique, qui ne vous quitte pas et que l'on tient d'une façon systématique en parcourant une région, sera un instrument idéal pour cette sorte d'enquête. » : Malinowski (1989), p. 77-78.

[83] deux carnets format 14x21 cm, un carnet 17,5x24,5 cm, un carnet 18,5x26,5 cm.

de l'activité engagée. Ce sont des repères mnémotechniques précieux lorsque la journée a fait l'objet d'un emploi du temps chargé[84].

En fait, tout ce qui peut être utile à la recherche de terrain est noté, dans l'instant ou à postériori, mais toujours de manière très discrète. En revanche, en monastère en tout cas, ce qui était écrit bien souvent à la vue de tous concernait la transcription et la traduction de mots thaïs et pāli, parfois aussi les noms des personnes rencontrées ou d'éventuels contacts mais jamais plus. L'important était d'observer et d'écouter, toujours en alerte, tout en mobilisant une capacité de mémorisation, sans me faire remarquer : cette dernière condition était un impératif[85]. Dans les monastères précités lors du sous-chapitre relatif à la posture de chercheur (Ch. II, 2), il s'est avéré que mon projet initial n'était pas connu[86] de la quasi majorité des moines.

Concernant l'observation sur le site de pratique de chaque moine-ermite, la discrétion était également de rigueur : une attention de tous les instants. Je participais en observant sans jamais donner l'impression d'être venu pour cet exercice. Les mois passés en communauté monastique ont manifestement été à bonne école.

Sur le carnet de bord, sont consignées tout aussi bien des « notes descriptives » et des « notes prospectives » que des « réflexions personnelles » voire des ressentis sur ce qui a été préalablement observé et parfois vécu. Par ailleurs, je me suis bien gardé de toutes « notes d'analyse »[87], m'attachant à rendre compte le plus fidèlement possible plutôt que de chercher déjà à analyser,

[84] d'autant qu'après la méditation du soir, c'est souvent la fatigue physique qui est au rendez-vous.

[85] en presque un an et demi de terrain, une seule fois un moine m'a surpris en train de prendre des notes.

[86] la motivation initiale de produire une monographie sur les ermites bouddhistes était révélée uniquement auprès du responsable de chaque monastère visité, sans expliquer le mode opératoire.

[87] cf. Arborio, Fournier (2003), p. 58.

catégoriser, voire anticiper un probable résultat.
Au début de cette recherche de terrain, il y a eu une rupture épistémologique certaine et nécessaire au niveau culturel et confessionnel. L'objectif était d'observer voire assimiler par une pratique participative mais, en aucun cas, se prévaloir déjà d'une connaissance du contexte général et de la démarche des intervenants sur le terrain. L'essentiel est de garder un œil neuf, d'œuvrer et d'être ouvert à tout comme un débutant, et « d'être attentif à ce qui déstabilise ses représentations[88] ».
Indéniablement, après la recherche effective sur le terrain et lors du travail de réappropriation de toutes les données informatives, toutes ces notes détaillées ont été productives. La rédaction quotidienne du carnet de bord a certes été une exigence très contraignante ; en revanche, avec les transcriptions, ce support est vite devenu une base référentielle informative et descriptive indispensable.

En complément, avec cette idée de parfaire les descriptions et de pouvoir se retransposer avec précision et justesse dans le contexte du moment, de nombreuses **photos** ont été prises et classées selon les divers lieux de pratique, aussi bien au sein des communautés monastiques visitées que dans les endroits isolés de pratique.
Cependant, chez l'ermite en particulier, les prises de vue effectuées dans le feu de l'action ont été plutôt rares. Comme souligné ci-avant, il n'était pas question que ces moines puissent se sentir incommodés par ma présence et par l'enquête. De manière spontanée, ils m'avaient eux-mêmes proposé de venir pratiquer dans la solitude. A moi, en harmonie avec l'activité du moine, de demander la permission avant de prendre une photo,

[88] cf. Bertaux (2006), p. 52.

ou d'attendre que l'ermite lui-même le sollicite directement[89].
Pour cette dernière alternative, ce fut le cas lors d'une tournée des offrandes avec Ajahn Verañja ou lorsque Luang Pho Bandhula souhaitait déceler la présence de déités immatérielles dans sa grotte. En fin de séjour avec Luang Pho Uruvelā, il m'a demandé explicitement d'être pris en photo assis dans sa hutte[90]. Avec l'ermite Phra Takkasilā, l'appareil numérique a été accepté dès le départ et sans contraintes. Une fois seulement, subrepticement, plusieurs clichés furent pris à la volée lors de mon arrivée chez Luang Pho Revata.
Pour appréhender chaque moine-ermite, cet élément informatif s'est révélé utile voire primordial dans certains cas, lorsqu'il s'est agi par exemple de décrire l'environnement immédiat et l'aménagement sur leur site de pratique (cf. chapitre VI, 2a-b) ou comparer les autels de chaque moine-ermite et par là, compte tenu d'autres informations consignées sur le carnet de bord, confirmer la liste de leurs référents monastiques (cf. chapitre VI, 1e).

Ajoutons également les ouvrages cités dans la **bibliographie** dont une partie a été rassemblée et ramenée du terrain même. Sont regroupés les principaux discours (*sutta*) du Canon Pāli, la réglementation monastique, les manuels où sont compilés les versets récités par les moines lors des offices et célébrations diverses, ainsi que les inévitables dictionnaires.
Il y a surtout une bibliographie ayant trait au bouddhisme thaïlandais et asiatique en général car, nous l'avons évoqué en ce début d'ouvrage, il n'y a pas de travaux d'exigence scientifique connus ni même un ouvrage de vulgarisation sur les moines-

[89] une seule fois, j'ai essuyé un refus ferme. L'ermite était en train de confectionner des amulettes. Cet incident m'a servi de leçon et m'a conforté dans mon choix de plutôt laisser venir.

[90] cette photo a permis une description détaillée de l'intérieur de son logis (cf. Chapitre VI, 2b).

ermites *Theravāda* contemporains.
Malgré cela, afin de ne pas « arriver l'esprit vide sur le terrain[91] » et sans faire preuve non plus de « gloutonnerie livresque[92] », recenser la littérature existante en bouddhisme *Theravāda* a été une tâche incontournable. L'« abstinence[93] » n'a pas été de mise car, au fur et à mesure, il fallait impérativement étayer une base référentielle solide de la vie en communauté monastique. Cette exigence complémentaire par les livres et par la pratique effective sur le terrain, en situation, était aussi un élément essentiel pour pouvoir ultérieurement étalonner ou pondérer la dynamique des moines pratiquant en solitude dans des endroits retirés.

2. le compte rendu des rencontres (voir chapitre V et Mauger, 2016).

A partir de la base référentielle précitée, l'ordonnancement des données est établi séparément, par moine-ermite. Il s'agit de rassembler, synthétiser et mettre en forme de manière lisible et compréhensible au lecteur toutes les informations pertinentes.
Cette approche dite verticale permet de mentionner tout spécialement l'accessibilité au terrain via les informateurs, l'accès au site avec un aperçu de l'environnement, l'aménagement du lieu de pratique, l'emploi du temps quotidien de l'ermite, le mode opératoire des activités monastiques, son parcours de vie civil et monastique, ses motivations explicites et objectifs éventuels.
Tout élément qui peut rendre compte de la démarche individuelle du moine est notifié. Toute information contribuant à se représenter le contexte général dans lequel vit cet ermite est aussi signalée, notamment les relations possibles avec des

[91] Beaud, Weber (2003), p. 61.
[92] Quivy, Van Campenhoudt (1995), p. 10-11.
[93] Kaufmann (2004), p. 37.

confrères et les laïcs de la région. Les assertions des ermites et les mots clés utilisés par eux sont le plus souvent objectivés par des citations extraites des interviews ou celles consignées dans le carnet de bord.
Le chapitre V de ce présent écrit propose plusieurs photos, une par ermite rencontré.
Quant à l'ouvrage (Mauger, 2016), un effort de pédagogie est exercé à l'intention du lecteur afin qu'il puisse assimiler au fur et à mesure des rencontres la terminologie thaïe et pāli, les usages monastiques courants, les récurrences dans les habitudes de la population thaïlandaise, certaines données historiques et la tradition monastique du pays : c'est-à-dire un ensemble d'informations qu'il eût été certainement rébarbatif quoique plus académique de répertorier et d'expliquer avant les récits de rencontre. Le pari fut d'introduire ces informations de manière progressive et surtout spécifiquement restituées dans **le contexte du moment**. En effet, il ne s'agit pas de focaliser l'attention du lecteur sur d'éventuels concepts ou activités spécifiques qui feront d'ailleurs l'objet d'une étude approfondie par la suite. Pour le dire autrement, cela n'enlève rien à la validité des données qui sont exploitées car elles sont proposées de manière tout aussi rigoureuse. Pour imager, il s'agit plutôt d'entrer dans le monde de l'ermite thaï comme s'il s'agissait de s'imprégner d'un tableau voire d'une toile de maître.

Pour ces récits de rencontre, afin de donner l'impression de se transposer dans le moment présent, en situation, je n'ai pas hésité à utiliser le «je» narratif. Délibérément, une lecture active est recherchée pour susciter un intérêt croissant sur les activités du moine-ermite et pour découvrir le contexte environnemental, monastique, culturel, social dans lequel il évolue.
Le moine-ermite reste bien entendu le centre de ce compte rendu des visites.
Le style discursif choisi et assumé n'a pas valeur

d'exhibitionnisme du chercheur. Ma prise de recul, ma mise à distance par rapport à l'objet de recherche reste la même.
L'utilisation du «je» ethnographique[94] ne rend pas plus subjectif chacun des matériaux informatifs exploités[95]. C'est une possibilité dynamique de rendre compte de la réalité de terrain[96] concernant un objet de recherche contemporain, vivant, pratiqué toujours de nos jours.
A l'instar de Mondher Kilani, tout particulièrement pour le compte rendu des rencontres, acceptons que « la modernité de l'écriture du texte ethnographique réside précisément dans cette trace que l'anthropologue laisse de son expérience[97] ».

3. l'analyse transversale et thématique (voir chapitre VI).

En fonction de cette précédente base informative dite verticale, une **analyse transversale** a été effectuée pour identifier des thèmes précis constitutifs de la dynamique générale ou singulière du moine-ermite. Pour ce faire, l'accent a été mis essentiellement sur ses multiples activités quotidiennes ou ponctuelles, sans oublier les éléments biographiques de base et le cadre de vie. Une réponse à la problématique première, à savoir les motivations qui ont concouru à la décision de devenir moine puis ermite (voir chapitre VI, 1c-d) est bien entendu proposée. Pour clore cette analyse transversale et thématique, la finalité de vie des moines-ermites de l'échantillon d'étude

[94] « L'écriture à la première personne du singulier est particulièrement efficace lorsque l'ethnographe est également un membre du groupe qu'il étudie. » : traduit de Emerson Robert M. et alii, dans Atkinson et alii (2001), p. 360.
[95] « […] le recours à tel ou tel procédé d'écriture ne préjuge en rien de la qualité ethnographique ou sociographique des informations et interprétations proposées. » : Olivier de Sardan (2008), p. 172.
[96] « […] ce que je vous décris est réellement arrivé, les propos que je vous rapporte ont réellement été tenus, le réel dont je vous parle n'est pas un réel de fiction, ni le produit de mes fantasmes. » : en référence au «pacte ethnographique» proposé par Olivier de Sardan (2008), p. 28.
[97] cité dans Ibid., p. 171.

est évoquée et synthétisée dans un tableau récapitulatif (voir tableau 9, chapitre VI, 4).
Concernant cette extraction **thématique**, au niveau théorique, que ce soit Jean-Claude Kaufmann pour l'approche compréhensive ou Daniel Bertaux pour le récit de vie, tous deux se réfèrent au découpage par thèmes proposé par Alain Blanchet et Anne Gotman (2001). Pour ces derniers en effet, a contrario de l'approche dite verticale par entretiens et séjours sur site, « l'analyse thématique défait en quelque sorte la singularité du discours et découpe transversalement ce qui, d'un entretien à l'autre, se réfère au même thème[98] ».
« L'identification des thèmes se fait presque exclusivement à partir de la lecture du corpus[99]. » D'où la nécessité d'avoir réalisé le compte rendu des rencontres (Mauger, 2016) avec exhaustivité et rigueur[100].
De plus, lorsque l'exercice va se révéler indispensable, un explicatif de la pratique habituelle et normative en communauté monastique rurale et urbaine sera proposé pour pouvoir étalonner et commenter ensuite la pratique remarquable de l'ermite.
Pour mieux appréhender les vécus observés dans le contexte général thaïlandais, un exposé concis sur les croyances locales est présenté (voir chapitre VI, 2c).
Par conséquent, l'objectif fondamental de cette analyse transversale et thématique est de répertorier les principales **caractéristiques descriptives** et significativement représentatives du moine bouddhiste *Theravāda* contemporain pratiquant en solitude dans un endroit retiré.

---

[98] Blanchet, Gotman (2001), p. 97-98.
[99] Ibid., p. 98.
[100] « L'analyse thématique n'a pas d'autre prétention que de rendre compte des témoignages et de les mettre en perspective. Lorsqu'elle rend compte des témoignages, elle fait œuvre de restitution, lorsqu'elle les met en perspective, elle fait œuvre d'analyse. » : Paillé, Mucchielli (2008), p. 209.

4. le bilan global (voir chapitre VII).

A partir des caractéristiques identifiées lors la présentation des différents thèmes, l'analyse transversale va être plus approfondie et se dérouler en trois temps :
- une interrogation sur la problématique première mais aussi sur **les problématiques** nouvelles qui auront été dévoilées lors de l'analyse par thèmes, notamment concernant l'investissement de l'ermite dans les activités quotidiennes.
- **un repère théorique complémentaire** (voir chapitre VII, 3) sur le Dhamma en terme de pratique dans la solitude et de réclusion afin de pouvoir pondérer ensuite l'approche actuelle, générale ou singulière, de chacun des moines-ermites, compte tenu toujours de leur pratique effective.
- un récapitulatif des **divers constats** (voir chapitre VII, 4) qui auront été déduits au cours de cette analyse détaillée pour ensuite circonscrire de manière pointue ce qui sous-tend la démarche de ces ermites.
Tout en disposant d'une « lucidité critique[101] », seront ici clairement identifiés descripteurs, variables ou possibles corrélations, avec des tableaux récapitulatifs lorsque leur utilisation sera considérée comme pertinente.

5. le résultat (voir chapitre VIII).

La dynamique du moine thaï *Theravāda* contemporain vivant en solitude dans un endroit retiré sera désormais révélée.
Plusieurs commentaires appropriés vont permettre d'extraire et d'énoncer possiblement un **résultat** qui caractérise avec clarté ces ermites bouddhistes. Ce sera le point d'orgue de cette

[101] cf. Schwartz (1993), p. 304. « Les matériaux d'enquête doivent donc d'abord être traités comme des effets de la situation d'enquête, et non comme des représentations immédiates d'une réalité «naturelle», antérieure à l'observation (p. 274). »

ethnographie qui appréhende l'objet de recherche dans son contexte général et monastique.
Une courte postface, sous la forme d'un poème[102], illustrera la démarche générale de ces hommes hors du commun.

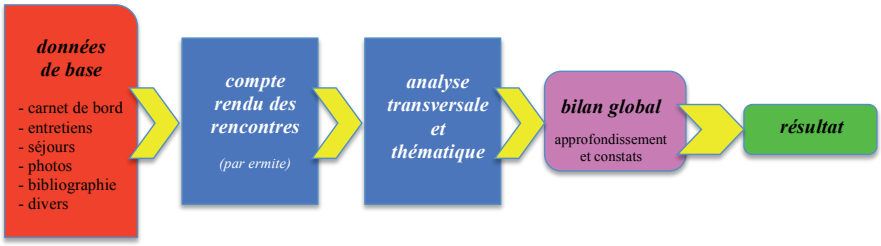


Figure 1 – Modèle d'analyse de la recherche de terrain.

Le cadre théorique général, la posture de chercheur et le dispositif de recherche étant dorénavant connus, il s'agit maintenant de poser le cadre contextuel général selon deux axes : la doctrine proposée par le Buddha (chapitre III) et la transposition de celle-ci dans le pays d'accueil, la Thaïlande (chapitre IV).

[102] en Asie tout particulièrement, il est d'usage de proposer un poème pour synthétiser un phénomène.

chapitre III

Le Buddha historique

L'objectif de ce chapitre est de poser les bases de l'enseignement bouddhique qui vont servir de référence théorique lors de l'analyse des pratiques des moines vivant en solitude dans un endroit isolé.

En Thaïlande, le calendrier est calculé à partir de l'année supposée du décès du Buddha historique. A l'année solaire grégorienne 2019 correspond l'année solaire thaïlandaise 2562 du calendrier dit *suriya khati*[103] : le décès du Buddha aurait eu lieu en l'année 543 avant Jésus-Christ.

La datation de la vie du Buddha diverge selon les spécialistes asiatiques et occidentaux. Retenons qu'il a vécu vers les Vème et VIème siècles avant Jésus-Christ. Citons les dates retenues par Ñāṇamoli Bhikkhu dans son ouvrage *The Life of the Buddha According to the Pāli Canon*[104] : 563-483 av. J-C.

Peter Harvey[105] et Didier Treutenaere[106], compte tenu de recherches actuelles approfondies, annoncent plus probables les dates de 480-400 av. J-C. Kenneth Roy Norman[107] confirme que la fin de vie du Buddha a eu lieu en 400 av. J-C., à plus ou moins dix années près.

De nombreux orientalistes, canonistes et autres chercheurs s'accordent sur le fait que le Buddha historique a vécu quatre-vingts ans.

Ce chapitre est relativement brut de forme, avec des références appropriées et des traductions pertinentes au plus près des termes, expressions et discours en langue pāli.

---

[103] *suriya khati* (système calendaire solaire), en thaï.

[104] Ñāṇamoli (1992) : cet ouvrage a servi de base à l'élaboration de ce présent chapitre.

[105] Harvey (1993), p. 35.

[106] Treutenaere (2009), p. 14.

[107] Norman (2008), p. 201.

Le texte principal est rendu intentionnellement accessible pour le non-spécialiste[108]*. Les notes de bas de page proposent exhaustivement des compléments d'information et des versets en pāli avec les références académiques précises. Rappelons que j'ai effectué la traduction en français à partir des textes canoniques publiés soit en pāli, soit en anglais, soit des deux en complémentarité.*

Cette biographie est rédigée compte tenu du Canon Pāli uniquement (voir bibliographie) : c'est un parti-pris[109]*.*

Siddhattha Gotama, qui deviendra plus tard l'éveillé, l'illuminé (le *buddha*[110]), serait né, selon la tradition, prince[111] du royaume de Kapilavastu, du clan des Śākya et de la caste des guerriers[112], dans une région située au pied de la chaîne de l'Himalaya[113] et à quelque 270 km au nord de Bārāṇasī[114], l'actuel Bénarès en Inde.

Lors de l'arrivée[115] du Buddha dans le ventre de sa mère[116], cette

[108] en complément, même si aucune référence aux textes du Canon Pāli n'est citée, lire avec profit les ouvrages du moine Dhamma Sāmi (2005) et Schumann (2011).

[109] pour une approche biographique critique et constructive, lire Faure (2018, p. 10) : « Loin d'être la transcription fidèle d'une existence bien remplie, la Vie du Bouddha a été à l'origine une page vierge, que des générations d'hagiographes et d'historiens se sont ingéniées à remplir, la transformant en palimpseste. » Lire également Sujato, Brahmali (2014).

[110] *buddha* : terme pāli, littéralement « celui qui connaît, qui comprend, qui discerne ».

[111] Harvey (1993), p. 42. Fils du roi (*rāja*) Suddhodana et de la reine (*devī*) Māyā : Dīgha Nikāya 14, 3.30 (1995), p. 220.

[112] *kşatriya* (guerrier), en sanskrit.

[113] en référence à l'archéologue Robin Coningham, les vestiges fortifiés de la ville de Kapilavastu se situeraient à Tilaurakot, au Népal actuel. D'autres localisent cette ville à Piprahwa, en Inde actuelle. A cette époque, il s'agissait de groupes d'habitations en terre glaise et de huttes de bambous localisés près d'un cours d'eau et dans la jungle sauvage, avec une vie basée sur les travaux des champs (riz, orge), l'élevage et la pêche. Il y avait des conflits guerriers entre clans, royaumes ou républiques oligarchiques.

[114] dénomination en pāli, telle qu'elle est mentionnée dans le *Tipiṭaka* (Canon bouddhique).

[115] en provenance de l'état d'existence (*bhava*) des *tusita devatā* (les déités satisfaites).

[116] « bodhisatto mātukucchiṃ okkanto hoti » : Majjhima Nikāya, 123.8 (1995), p. 981. Le *bodhisatta* (courant *Theravāda*) est un être qui va devenir éveillé : dans le Canon Pāli, il désigne uniquement le Buddha historique avant l'éveil et dans ses existences précédentes.

dernière devint « naturellement vertueuse[117] » et une lumière resplendissante embrasa le ciel. La grossesse dura exactement dix mois. L'accouchement eut lieu debout sans que Siddhattha touche terre car ce sont les déités qui l'accueillirent de suite. Né « sans salissures[118] » corporelles, il se mit alors debout et énonça : « Je suis le plus grand en ce monde, je suis l'excellence en ce monde, je suis le plus avancé en ce monde, ceci est mon ultime naissance et je ne renaîtrai plus dans aucun autre monde[119]. » Sept jours après la naissance, sa mère mourut.

Auparavant, à des périodes antérieures, six Buddhas[120] « accomplis et parfaitement éveillés[121] » l'ont précédé, nés de la caste des brahmanes ou des guerriers et de clans différents. Ces « grands hommes[122] », dont le Buddha historique, sont reconnaissables par « trente-deux marques[123] » corporelles présentes lors de la naissance.

---

[117] *pakatiyā sīlavata*, en pāli : c'est-à-dire avec une conduite morale irréprochable. La mère du Buddha fut alors inaccessible à « tout homme ayant des pensées sensuelles (*purisena rattacittenāti*) », Majjhima Nikāya. 123.10 (1995), p.981.

[118] *amakkhita*, en pāli. Selon le Nidānakathā, dans les commentaires du Jātaka, la naissance du Buddha eut lieu près de Lumbini, situé au Népal actuel, à 600 m d'altitude et à environ 25 km de la frontière actuelle indienne. Lire notamment Harvey (1993), p. 44 et Dhammika (2008), p. 33.

[119] « aggohamasmi lokassa, seṭṭhohamasmi lokassa, jeṭṭhohamasmi lokassa, ayamantimājāti, natthidāni punabbhavo'ti » : cf. traduction anglaise dans Majjhima Nikāya 123.20 (2009), p. 983 et Ñāṇamoli (1992), p. 5. Compte tenu du fait qu'un être vivant non accompli, après son décès, re-naît dans un état d'existence (*bhava*) immatériel ou de nouveau comme être vivant sur Terre : c'est le *saṃsāra*, le cycle des nouvelles naissances.

[120] cf. Dīgha Nikāya 14 (1995), p. 199 : *Mahāpadāna Sutta*.

[121] *arahaṃ sammāsambuddho*, en pāli.

[122] *mahāpurisa*, en pāli. Cf. Ibid. 14, 1.33, p. 206.

[123] *dvattiṃsa mahāpurisalakkhaṇa*, en pāli. Par exemple : les doigts et les orteils sont longs, la peau est douce et dorée, son torse est comme celui d'un lion, la mâchoire est composée de quarante dents, les parties génitales sont dissimulées (*kosohitavatthaguyha*, littéralement : dénudé/tissu/caché). Cf. Dīgha Nikāya 30 (1995), p. 441 et Majjhima Nikāya 91.8-9 (2009), p. 745-6.

Quant au prochain Buddha, dénommé Metteyya[124], il apparaîtra sur la Terre lorsque l'« espérance de vie[125] » de chaque humain sera de huit mille années.

Pour devenir l'« être parfait qui montre le juste chemin[126] », le Buddha historique quitte sa cité et la vie princière. Il choisit une vie itinérante, sans domicile fixe, plutôt que la vie domestique sédentaire[127] qui est, selon lui, « confinée et souillée[128] ».
Ce renoncement se présente comme une « sécurité » face aux « plaisirs sensuels »[129].
Avant l'éveil, il approfondit ce qui relève de la « naissance », de la « vieillesse », de la « maladie », de la « mort ». Il « enquête » sur les possibles « chagrins » et ses « propres tendances négatives »[130].

A la recherche de ce qui est « profitable[131] », il part à la rencontre d'instructeurs[132] dont Āḷāra Kālāma et Uddaka Rāmaputta. L'un

[124] plus connu sous son nom sanskrit Maitreya.
[125] *āyukappa*, en pāli, qui varie selon les époques. Du temps du Buddha, l'*āyukappa* était de cent ans.
[126] *maggakkhāyī tathāgata* : cf. Majjhima Nikāya 107.14 (2009), p. 878.
[127] « […] agārasmā anagāriyaṃ pabbajito » : Majjhima Nikāya 36.10 (2009), p. 335. *Agāra* (habitation, maison), *pabbajati* (quitter le foyer domestique ; par extension, suivre une vie ascétique ou devenir moine).
[128] « sambādho gharāvāso rajāpatho » : Ibid. 36.12.
[129] le Buddha énonce que « ceux qui sont guidés par le désir, avec l'attachement aux plaisirs sensuels (*kāmacchanda*), l'affection (*kāmasineha*), l'infatuation des sens (*kāmamucchā*), la soif et la fièvre charnelles (*kāmapipāsā* et *kāmapariḷāha*) » ne peuvent être « complétement calmés » (*suppaṭippassaddha*) et atteindre l'éveil : cf. Majjhima Nikāya 36.17 (2009), p. 335.
[130] respectivement *jāti*, *jarā*, *byādhi* (ou *vyādhi*), *maraṇa*, *pariyesati*, *soka* et *saṅkilesa*, en pāli. Cf. Majjhima Nikāya 26.13 (2009), p. 256. Concernant les chagrins (*soka*, en pāli) : « Tasmā asokaṃ virajaṃ patthayāno piyaṃ na kayirātha kuhiñci loke (donc, pour être libre de tout chagrin et inaltérable, n'ayez rien de désirable ou de chéri dans le monde) », Udāna 8.8 (2007), p. 108. *Viraja* (inaltérable), *patthayāna* (désirable, enviable), *piya* (chéri, aimé).
[131] *kusala* (sain), en pāli.
[132] *ācariya* (instructeur), en pāli.

lui propose des enseignements sur le « néant » et l'autre sur le « ni-perception-ni-non-perception[133] ». Après avoir rapidement assimilé ces « niveaux de concentration de l'esprit[134] », il se rend compte que cela ne le conduit pas à la « répugnance », l'« impassibilité », l'« extinction », l'« apaisement », les « pouvoirs supranormaux », l'« éveil »[135] et donc *Nibbāna*[136]. Déçu, le Buddha historique décide de poursuivre sa recherche[137].

Il marche vers la ville d'Uruvelā[138] localisée à 220 km à l'est de Bārāṇasī et s'installe dans un petit bois situé près d'une rivière et d'un village. Il déclare alors : « Cela convient pour des efforts[139]. » Il énonce que, sans « concentration[140] », « vivre isolé au fin fond de la forêt est rude, la réclusion est pénible, il est ardu d'apprécier la solitude[141] ». Il dit également faire face à une « forte peur[142] ».

---

[133] respectivement *ākiñcaññāyatana*, *nevasaññānāsaññāyatana* : Majjhima Nikāya 26.15-16 (2009), p. 257-8.

[134] *jhāna*, en pāli.

[135] respectivement *nibbidā* (aversion), *virāga* (absence de désir), *nirodha*, *upasama*, *abhiññā*, *sambodhi* : cf. Ibid. 26.15, p. 258.

[136] la cessation, l'extinction, la libération : *Nibbāna* est le but ultime. Littéralement « libre de tout désir », d'après les commentaires du Canon Pāli : cf. Nyanatiloka (2004), p. 125. Egalement, « […] rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo idaṃ vuccati nibbānanti (la destruction de l'avidité, de la haine et de l'aveuglement, voilà Nibbāna) », dans Saṃyutta Nikāya 38.1 (2000), p. 1294.

[137] « dhammā nibbijja apakkami (déçu par ces enseignements, je suis parti) » : Majjhima Nikāya 26.15 (2009), p. 258.

[138] actuellement Bodh Gayā, en Inde, qui était à l'époque un lieu de pèlerinage géré par les brahmanes et dédié au dieu védique Vishnu.

[139] « alamidaṃ padhānāyā » : Majjhima Nikāya 26.17 (2009), p. 259. *Padhāna* (effort, lutte), en pāli.

[140] *samādhi* (concentration), en pāli.

[141] « dura […] araññe vanapatthāni pantāni senāsanāni. Dukkaraṃ pavivekaṃ. Durabhiramaṃ ekatte » : Majjhima Nikāya 4.2 (2009), p. 102. *Arañña* (forêt), *vanapattha* (endroit éloigné dans la forêt), *panta* (isolé, à l'écart), *senāsana* (habitat, logis, abri), *paviveka* (*réclusion*), *ekatta* (solitude), en pāli.

[142] le mot pāli employé est *bhayabherava* : Ibid. 4.20, p. 104. Peur notamment des animaux sauvages (*maga* : quadrupèdes), et crainte qu'un paon (*mora*) ne fasse tomber une branche d'arbre sur lui.

Avant tout, il s'agit de « calmer[143] » radicalement tout « plaisir du corps et de l'esprit[144] ».
Aussi, la mâchoire fermée et la langue plaquée sur le palais, va-t-il « cogner, contraindre et concasser son esprit[145] ». Aussi va-t-il entreprendre de pratiquer l'arrêt prolongé de sa respiration. Aussi va-t-il tenter de « jeûner complétement[146] » alors que les déités font tout pour l'en dissuader. Aussi décide-t-il de se nourrir chaque jour d'une unique poignée de soupe de légumineuses ou de plantes. C'est l'ascétisme extrême[147].
Son corps va atteindre un état d'« excessive émaciation[148] ».

Un jour, tandis qu'il se souvient d'un moment « plaisant[149] » de concentration (*jhāna*) vécu à l'époque de sa vie domestique et princière, le Buddha historique se rend compte que c'est ça le « chemin de l'éveil[150] ». Il mange alors de nouveau de la nourriture solide à base de riz bouilli et regagne de la force[151].

---

[143] *suppaṭippassaddha* (calmé complètement).

[144] « […] kāyena ceva cittena ca kāmehi […] » : cf. Majjhima Nikāya 36.17 (2009), p. 335 et Ñāṇamoli (1992), p. 16.

[145] « […] cetasā cittaṃ abhinigganheyyaṃ abhinippīḷeyyaṃ abhisantāpeyyanti » : Majjhima Nikāya 36.20 (2009), p. 337.

[146] *sabbaso āhārūpacchedāya* : littéralement *sabba* (totalité), *āhāra* (nourriture), *rūpa* (corps), *cheda* (interruption).

[147] « tapassissudaṃ homi paramatapassī » : Majjhima Nikāya 12.44 (2009), p. 173. Cet ascétisme tel qu'il est décrit correspondrait en grande partie à celui des Jaïns, en Inde : cf. Ñāṇamoli (1992), p. 276 et note 1, p. 357. *Tapassī* (un ascète), en pāli.

[148] « […] adhimattakasimānaṃ pattakāyena » : Majjhima Nikāya 36.33 (2009), p. 340. *Kāya* (le corps), en pāli.

[149] le mot utilisé par le Buddha (d'après les discours rapportés dans le Canon bouddhique) est *sukha*, terme pāli qui n'a rien à voir avec les plaisirs sensuels (*kāma*) et les conduites malsaines (*akusala* : ce qui n'est pas profitable) » : cf. Majjhima Nikāya 36.32 (2009), p. 340. Ce mot est le plus souvent maladroitement traduit par « bonheur (*happiness*) ». Traduction proposée : agréable, confortable, plaisant, satisfaisant.

[150] « esova maggo bodhāyāti (c'est assurémment le chemin de l'éveil) » : dires du Buddha dans Ibid. 36.31.

[151] *balaṃ gahetvā* (avoir pris de la force). *Bala* (force, pouvoir), en pāli.

Les cinq ascètes qui pratiquaient alentour le quittent car, dorénavant, pour eux, « Le reclus Gotama vit en abondance, il a abandonné tout effort et il est retourné à la vie de luxe[152] ».

Un soir, tandis que son esprit concentré est « purifié », débarrassé des « dispositions néfastes » et qu'il accède à l'« imperturbabilité », il se souvient de toutes ses « vies passées[153] ». Pour lors, il sait « clairement » que chaque être renaît dans divers états d'existence « en fonction des actions qu'il accomplit[154] ».

En mobilisant son esprit sur la dissolution des « fermentations mentales[155] », par « connaissance » graduelle, il comprend que là est la « souffrance », là est la source de la souffrance, là est la cessation de la souffrance, là est le chemin à suivre pour endiguer toute insatisfaction[156] : il découvre les quatre Nobles Vérités[157].

---

[152] « bāhuliko samaṇo gotamo padhānavibbhanto āvatto bāhullāyā » : Majjhima Nikāya, 36.33 (2009), p.340.

[153] respectivement : *parisuddhi*, *kilesa*, *āneñja*, *pubbenivāsa*. Cf. Ibid. 36.38, p. 341 : « […] samāhite citte parisuddhe […] vigatūpakkilese […] āneñjappatte […] anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarāmi ».

[154] mots pāli employés : *pajānāti*, *yathākammaṃ*. A chaque action (*kamma*) intentionnelle, profitable (*kusala*) ou non profitable (*akusala*), il y a un résultat, un fruit (*vipāka*).

[155] *āsava*, au nombre de quatre : les fermentations mentales générées par *kāma* (les plaisirs sensuels), *bhava* (le devenir), *diṭṭhi* (les opinions) et *avijjā* (l'ignorance). Cf. Abhidhamma VII.3 (2007), p. 265 et VIII.10, p. 302-3. Egalement, Dhammapada 93-94 (2004), p. 74-5.

[156] respectivement en fin de phrase : *vijjā*, *dukkha*. Concernant *dukkha* (souffrance, insatisfaction), lire notamment Majjhima Nikāya 36.42 (2009), p. 341. Concernant *vijjā* : « Du récit de Gotama en MN 36 nous apprenons que l'illumination s'est développée sur trois tiers de nuit (environ neuf heures) et fut ainsi un processus graduel. », Schumann (2011), p. 75. De même, pour assimiler le Dhamma et la discipline (*Dhammavinaya*), il s'agit bien d'un « mode de progression graduelle (*anupubbapaṭipadā*) », jusqu'à la « connaissance suprême (*aññāpaṭivedha*) » : cf. Udāna 5.5 (2007), p. 69 et Majjhima Nikāya 107 (2009), p. 107.

[157] *ariya sacca*, en pāli. Cf. Visuddhimagga XVI.32-83 (1999), p. 505-518.

Il comprend aussi le « danger » encouru lorsque le « corps », les « ressentis », les « perceptions », les « formations mentales » et la « conscience de » sont affectés par les « attachements intenses » générés par le « désir et la luxure »[158] : il découvre les cinq agrégats[159].

Avec cette connaissance, il atteint l'« éveil[160] » et il proclame : « Ma libération est indéfectible, c'est ma dernière naissance et il n'y en aura pas d'autre[161]. »

Il reste ensuite assis sept jours durant, en concentration (*samādhi*), et réalise que « chaque chose a une cause[162] ». Pour le Buddha, la cessation de cette « ignorance » de la « co-production conditionnelle » engendre la « cessation de tout cet amas de souffrance »[163].
En remontant à la « racine[164] », toute chose pleinement manifestée peut avoir une fin : il est alors possible de repousser les hôtes de Māra[165], c'est-à-dire tout « désir avide » et encore

[158] respectivement dans la phrase : *ādīnava*, *rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṅkhāra*, *viññāṇa*, *upādāna*, *chandarāga*. Cf. Saṃyutta Nikāya 22.26 (2000), p. 873-4.
[159] *khandha* (agrégat), en pāli.
[160] mots employés par le Buddha historique : *sammāsambodhi*, *Nibbāna*.
[161] « akuppā me vimutti. Ayamantimā jāti. Natthidāni punabbhavo » : Majjhima Nikāya 26.18 (2009), p. 260. *Akuppa* (indéfectible), *vimutti* (libération), *jāti* (naissance), *punabbhava* (nouvelle naissance).
[162] « sahetudhammanti » : The Udāna 1.1 (2007), p. 13. *Hetu* (cause), en pāli. Lire notamment Majjhima Nikāya 13.7-16 (2009), p. 180-2 : « […] kāmahetu (les plaisirs sensuels sont la cause) ».
[163] respectivement dans la phrase : *avijjā*, *paṭiccasamuppāda*, « evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hotī ». Cf. The Udāna 1.2-3 (2007), p. 14-15. *Dukkhakkhanda* (une masse de souffrance), *nirodha* (cessation). Concernant *paṭiccasamuppāda*, lire dans Majjhima Nikāya 28.28 (2009), p. 283 : « Celui qui voit la co-production conditionnelle voit le Dhamma » et vice-versa. Lire également l'explicatif de Wijayaratna (2006), p. 230-1, qui traduit ce terme par « coproduction conditionnée ».
[164] *nidāna* (source). Cf. Dīgha Nikāya 15 *Mahānidāna Sutta* (1995), p. 223-230.
[165] Māra est une déité masculine qui est la personnification bouddhique de la tentation.

plus significativement « l'avidité, la haine et l'aveuglement »[166].

Le monde « conditionné[167] » est assurément « impermanent[168] ». Un être qui voit « les choses telles qu'elles sont[169] » peut atteindre l'extinction. Le soi n'a d'ailleurs pas de consistance et il est plutôt vecteur de maladie[170] : « Se débarrasser du soi, voilà véritablement le plus grand des conforts[171]. »

Au cours des semaines qui suivent, toujours « seul en réclusion[172] », il détecte l'importance des « cinq forces » que sont « la confiance, la constance, l'attention, la concentration et la sagesse »[173].

Bien plus tard, le Buddha explicitera sa découverte des quatre « bases de l'attention[174] » qui sont, pour lui, « un chemin direct à suivre pour la purification des êtres[175] ».

---

[166] respectivement : *taṇhā*, *rāga*, *dosa*, *moha*. Cf. The Udāna 3.10 (2007), p. 46.

[167] *paccaya* (condition) : les vingt-quatre modes de conditionnalité sont explicitées dans le Paṭṭhāna, Abhidhamma (2007), p. 303. Cf. également, Visuddhimagga XVII, 66-100 (1999), p. 542-552 et Nyanatiloka (2004), p.136-143.

[168] *anicca* (impermanence), en pāli.

[169] *yathābhūtā* (selon des lois véritables existantes), en pāli.

[170] « rogaṃ vadati attato » : Ñāṇamoli (1992), p. 32. *Roga* (maladie). L'antonyme pāli de *attā* (le soi) est *anatta* (le non-soi).

[171] « Asmimānassa yo vinayo etaṃ ve paramaṃ sukhanti » : The Udāna 2.1 (2007), p. 23 et Mahāvagga I.3 (2007), p. 5. *Asmimāna* (infatuation du 'je suis').

[172] « atha kho bhagavato rahogatassa paṭisallīnassa (tandis qu'il était seul, coupé du monde) : Saṃyutta Nikāya 48.57 (2000), p. 1699. *Raho* (un endroit isolé), *paṭisallāna* (en retrait).

[173] respectivement : *pañcindriya*, *saddhā*, *viriya*, *sati*, *samādhi*, *paññā*. Cf. Ibid. Le mot pāli *bala* (*force*, *pouvoir*) est plutôt utilisé à la place de *indriya* : Navakovāda (2008), p. 53-4.

[174] *satipaṭṭhāna* (bases de l'attention), en pāli.

[175] « ekāyano ayaṃ bhikkhave, maggo sattānaṃ visuddhiyā » : Saṃyutta Nikāya 47.1 (2000), p. 1627. *Magga* (chemin), *satta* (être vivant), *visuddhi* (pureté).

Ainsi ces « vérités dans la nature des choses[176] » sont-elles « approfondies, complexes à considérer, ardues à comprendre, si paisibles, raffinées et accomplies, par-delà toute dialectique, à ressentir ainsi de manière avisée[177] ».

En conséquence, le Buddha se demande s'il pourra être compris par ceux qui vivent dans la luxure et la haine. A ce moment-là, il est plutôt favorable à l'« inaction » qu'à l'« enseignement »[178]. Mais voici que surgit Sahampati, un être immatériel de l'état d'existence des Brahma, qui lui enjoint habilement de proclamer le « sublime[179] » Dhamma, c'est-à-dire la doctrine.
« A ceux qui ont des oreilles, qu'ils montrent leur confiance[180] » : ainsi conclura le Buddha, « avec compassion pour tous les êtres[181] ».

Le Buddha, ce « vainqueur[182] », repart ensuite sur la route[183]

[176] *dhamma*, en pāli. Littéralement : « ce qui porte, soutient ». Les traductions de ce mot sont multiples selon le contexte : composition (nature d'une chose), norme, loi, doctrine, justice, rectitude, qualité, chose, objet de l'esprit, Nyanatiloka (2004), p. 57. Treutenaere (2009), p. 30, propose « réalité, vérité ». Spécifiquement, ici, d'après le Majjhima Nikāya *Aṭṭhakathā* (commentaires), il s'agit des quatre Nobles Vérités.

[177] « adhigato kho myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo » : Mahāvagga I, 5.2 (2007), p. 6 et Majjhima Nikāya 26.19 (2009), p. 260.

[178] mots pāli employés : *appossukka*, *dhammadesanā*. Cf. Mahāvagga I, 5.4 (2007), p. 7 et Majjhima Nikāya 26.19 (2009), p. 260. A noter qu'un être éveillé qui n'enseigne pas est dénommé *paccekabuddha*. *Pacceka* (seul, distinct), en pāli.

[179] *paṇīta* (sublime).

[180] « Ye sotavanto pamuñcantu saddhaṃ » : Majjhima Nikāya 26.21 (2009), p. 262. *Saddhā* (confiance).

[181] « sattesu ca kāruññataṃ paṭicca » : Ibid., p. 261. *Karuṇā* (compassion).

[182] *jina*, en pāli, c'est-à-dire « celui qui a détruit les fermentations mentales (*āsavakkhaya*) » et qui a vaincu ce qui est « malfaisant (*pāpaka*, en pāli) » : Mahāvagga 6.8-9 (2007), p. 11-12 et Majjhima Nikāya 26.25 (2009), p. 263-4.

[183] en chemin, il rencontre Upaka à qui il témoigne : « Na me ācariyo atthi sadiso me na vijjati (je n'ai pas d'instructeur et je n'ai aucun équivalent). *Sadisa* (égal, semblable, pareil, de même niveau), Ibid.

en direction cette fois du parc des cerfs[184] à Isipatana, l'actuel Sārnāth, situé à environ 10 km au nord de Bārāṇasī[185], là où séjournent les cinq ascètes qui l'avaient abandonné avant son éveil.
Après les avoir convaincus de l'écouter, le Buddha propose son premier discours[186].

Pour lui, pour atteindre *Nibbāna*, entre la poursuite du « bien-être par les plaisirs sensuels[187] » et la chasse excessive à ses « propres tourments[188] », il existe un « chemin médian[189] », à savoir le « Noble Chemin Octuple[190] » qui s'édifie sur « la compréhension juste, l'intention juste, la parole juste, l'action juste, la subsistance juste, l'effort juste, l'attention juste, la concentration juste »[191].
Il les instruit également sur les trois autres Nobles Vérités qu'il a découvertes.

Le Buddha devient alors le « médecin-chirurgien » qui guérit toutes les « blessures »[192].

[184] le parc des cerfs : *migadāya*, en pāli.

[185] Bénarès est considéré, à l'époque et toujours maintenant, comme le centre védique le plus important. En ce temps-là, il y avait des sacrifices d'animaux et parfois d'êtres humains. Selon le Saṃyutta Nikāya I, 3.9 (2000), p. 172, le Buddha dira que ces pratiques n'apportent aucun fruit : le terme pāli employé est *mahapphala* (nombreux fruits, résultat probant).

[186] *Dhammacakkappavattana Sutta* : Saṃyutta Nikāya 56.11 (2000), p. 1843-7.

[187] *kāmasukha*, un bien-être qui est inférieur (*hīna*), vulgaire (*gamma*), quelconque (*pothujjanika*), ignoble (*anariya*), préjudiciable (*anatthasaṃhita*) : Ibid., p. 1844.

[188] mot employé par le Buddha : *attakilamatha*, en pāli. Horner dans Mahāvagga (2007), p. 15, utilise le terme « tourment ». Bodhi dans Saṃyutta Nikāya (2000), p. 1844 et Ñāṇamoli (1992), p. 42, optent pour « mortification ».

[189] *majjhima paṭipadā*.

[190] *ariya aṭṭhaṅgika magga*.

[191] respectivement : *sammādiṭṭhi*, *sammāsaṅkappa*, *sammāvācā*, *sammākammanta*, *sammā-ājīva*, *sammāvāyāma*, *sammāsati*, *sammāsamādhi*.

[192] mots employés : *bhisakka sallakatta*, *vaṇa*. Cf. l'analogie (*upamā*, en pāli) dans Majjhima Nikāya 105.27 (2009), p. 867.

La « roue[193] » du Dhamma est en marche et rien ne pourra la stopper.
Toutes les déités (*devatā*) des divers états d'existence (*bhava*) s'en félicitent et « à ce moment là, à cet instant-là, à cette minute-là […] apparaît sur le monde une insurpassable et incommensurable lumière[194] ».

Chacun des cinq ascètes souhaite maintenant « suivre[195] » le Buddha et recevoir la complète « admission[196] ».
Ceci fait, le Buddha énonce son « discours sur le non-soi[197] » au cours duquel il confirme que les cinq agrégats (*khandha*) sont constitutifs de toutes « afflictions » et qu'ils sont « impermanents » et porteurs d'« insatisfaction »[198].
Il conclut : « Ce n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, cela n'est pas mon soi[199]. »
Au « noble disciple averti[200] » de s'« émanciper de tout désir » et d'« éprouver du dégoût »[201], de la répulsion envers chacun de

[193] *cakka* (roue), en pāli.
[194] « Itiha tena khaṇena tena muhuttena […] appamāṇo ca uḷāro obhāso loke pāturahosi atikkamma devānaṃ devānubhāvanti »: Ñāṇamoli (1992), p. 45.
[195] le mot pāli employé *pabbajjā* (l'entrée dans la vie monastique, le renoncement à la vie ordinaire et au foyer domestique) correspond de nos jours à la condition de novice (*sāmaṇera*). Cf. Mahāvagga I, 6.32 (2007), p. 18.
[196] le mot pāli employé *upasampadā* (l'admission dans la communauté) correspond de nos jours à la condition de moine (*bhikkhu*). Cf. Ibid. et Vajirañāṇavarorasa (1989), p. 2.
[197] *Anatta Lakkhaṇa Sutta*, Saṃyutta Nikāya 22.59 (2000), p. 901. *Anatta* (le non-soi).
[198] respectivement : *ābādha*, *anicca*, *dukkha* (antonyme de *sukha*). Cf. Ibid., p. 902.
[199] « netaṃ mama, neso'hamasmi, na me so attā'ti » : cf. Ibid. *Attā* (le soi).
[200] *sutvā ariyasāvaka*. *Sutvā* (« qui est informé » de l'enseignement oral du Buddha), en pāli.
[201] respectivement : *virāga*, *nibbidā* : cf. Saṃyutta Nikāya 22.59 (2000), p. 902-3.

ces agrégats[202] : la « connaissance[203] » est à ce prix.

Le Dhamma, c'est-à-dire la base de l'enseignement du Buddha, se révèle suffisamment explicite, pragmatique et empirique. Pour le Buddha, « l'objectif d'une conduite sublime, c'est bien l'indéfectible libération de l'esprit[204] ».

Une communauté de moines[205], disciples du Buddha, commence à se développer.
Buddha, Dhamma et Saṅgha sont dorénavant les « trois joyaux[206] ».

Le Buddha historique autorise les moines à prononcer eux-mêmes l'admission[207].
Bien après, il acceptera l'entrée des femmes dans le *saṅgha*[208].

Sāriputta et Moggallāna deviennent ses principaux disciples[209].

---

[202] « taṃ vo pahīnaṃ dīgharattaṃ hitāya sukhāya bhavissati (quand vous les avez abandonnés, cela devient tout bénéfice et confort pour longtemps) : Saṃyutta Nikāya 22.33 (2000), p. 877 et Majjhima Nikāya 22.40 (2009), p. 234-5. *Pajahati* (abandonner, renoncer), *hita* (bénéfice), *sukha* (confort).

[203] le mot pāli *ñāṇa* est un synonyme de *paññā* (compréhension, connaissance, sagesse).

[204] « […] akuppā cetovimutti, etadatthamidaṃ bhikkhave brahmacariyaṃ » : Majjhima Nikāya 29.7 (2009), p. 290. *Akuppa* (indéfectible), *cetovimutti* (libération de l'esprit), *brahmacariyā* (conduite sublime).

[205] *saṅgha*, en pāli : cf. Nyanatiloka (2004), p. 192.

[206] *ti ratana*, en pāli. Buddha, Dhamma et Saṅgha constituent aussi les *trois refuges* (*ti saraṇa*) envers lesquels le moine met sa « confiance (*saddhā*) ». Cf. également la prise de refuge pour devenir novice : Mahāvagga I, 54.3 (2007), p. 103-4.

[207] cf. Ibid. I, 12.4, p. 30.

[208] cinq années après l'éveil : cf. Aṅguttara Nikāya VIII.51 (2012), p. 1190 et Cullavagga X, 1.4 (2001), p. 354-5. A noter que le Buddha aurait dit qu'il était impossible à une femme de devenir accomplie, d'atteindre l'illumination : « Aṭṭhānametaṃ anavakāso: yaṃ itthī arahaṃ assa sammāsambuddho, netaṃ ṭhānaṃ vijjatī'ti pajānāti » : Majjhima Nikāya 115.15 (2009), p. 929.

[209] cf. Ñāṇamoli (1992), p. 72.

Rāhula, son fils[210], devient novice puis, plus tard, dès l'âge de onze ans[211], son père le Buddha l'enjoint d'« apprendre à épurer complètement toutes actions générées par le corps, par la parole et par la pensée[212] ».

Ce faisant, des années durant, ses disciples pratiquent de place en place[213] « dans la forêt, au pied d'un arbre, dans une anfractuosité de rocher, une grotte en montagne ou une ravine, dans un cimetière ou au fin fond de la jungle, voire sur un tas de paille[214] ».
Au cours de la quatrième année après l'éveil, le Buddha va autoriser la construction de logis spécifiques pour les moines[215] à qui il demandera de résider au même endroit lors de la saison des pluies[216].

---

[210] lorsqu'il quitta son palais pour une vie ascétique, le Buddha était marié avec Yasodharā (treize années durant) et leur fils Rāhula venait de naître. Ce dernier devint novice vers l'âge de sept ans. Cf. Dhamma Sāmi (2005), p. 59 et 150.

[211] cf. Ñāṇamoli (1992), p. 84.

[212] mots employés par le Buddha : *sikkhitabba* (ce qui devrait être appris), *parisodheti* (purifier, épurer), *kāyakamma* (action générée par le corps), *vacīkamma* (action générée par la parole), *manokamma* (action générée par la pensée). Cf. Majjhima Nikāya 61.18 *Advice to Rāhula at Ambalaṭṭhikā* (2009), p. 526. *Ovāda* (conseils), en pāli.

[213] lire les cinq dangers (*ādīnava*) de « rester longtemps au même endroit (*atinivāsa*) » : cf. Aṅguttara Nikāya V.223-4 (2012), p. 827-8. Ils marchaient tels les ascètes errants Jaïns ou Ājīvaka de l'époque (*samaṇa*, en pāli) ou les ascètes brahmaniques itinérants (*paribbājaka*).

[214] « […] araññaṃ rukkhamūlaṃ pabbataṃ kandaraṃ giriguhaṃ susānaṃ vanapatthaṃ abbhokāsaṃ palālapuñjaṃ » : par ex. Cullavagga VI, 1.1 (2001), p. 204, Majjhima Nikāya 27.17 (2009), p. 274 ou Dīgha Nikāya 2.67 (1995), p. 101. Dans la solitude, c'est selon, ils s'abritent ou non : l'expression employée est « *vivittaṃ senāsanaṃ* ». *Vivitta* (seul), *vivittā* (réclusion), *senāsana* (endroit pour loger).

[215] cf. Ñāṇamoli (1992), p. 87.

[216] cf. Mahāvagga III, 1.1-3 (2007), p. 183. Le mot pāli *vassa* (pluie) désigne les mois de la saison des pluies.

Le Buddha vit parfois en solitude[217], dans une hutte[218]. Il marche parfois d'un lieu à un autre[219], seul, sans compagnon de route[220]. Cependant, la plupart du temps, il est entouré de disciples[221]. Le Buddha a aussi un intendant[222] personnel.

Dans diverses régions, de part et d'autre de la plaine du Gange, est enseigné le Dhamma par le Buddha et, les années passant, par d'autres moines[223].

---

[217] « Atha kho bhagavato rahogatassa paṭisallīnassa evaṃ […] (tandis que le Buddha était seul en réclusion, alors…) » : Saṃyutta Nikāya 4.20 (2000), p. 209. *Rahogata* (parti dans un endroit isolé), *paṭisallīna* (en réclusion), en pāli.

[218] *araññakuṭikā* (hutte en forêt) : mot employé dans Ibid. *Kuṭi* (une hutte).

[219] « anupubbena cārikaṃ caramāno » : Udāna 4.5 (2007), p. 55. *Cārikā* (un trajet), *caramāna* (en marchant).

[220] mots employés dans Ibid. : *eka* (un, seul) et *adutiya* (sans compagnon). Par ailleurs, le Buddha quitte son lieu de vie du moment sans en informer ni son intendant ni les membres présents du *saṅgha* : cf. par ex. Ibid. et Saṃyutta Nikāya 22.81 (2000), p. 921.

[221] lire avec profit le *Nāga Sutta* (Le discours sur l'éléphant mâle) : Mahāvagga X, 4.6-7 (2007), p. 504. Egalement, dans Udāna 4.5 (2007), p. 55, le Buddha, très entouré, fait part de son éparpillement (« Ākiṇṇo dukkhaṃ » : je me sens dispersé et inconfortable), de son malaise (« Na phāsu viharati » : je ne suis pas à l'aise) et envisage de vivre seul et de s'éloigner de la foule (« Yannūnāhaṃ eko gaṇamhā vupakaṭṭho vihareyyaṃ » : supposez que je vive seul, loin de la foule). *Gaṇa* (la foule), *vupakaṭṭha* (isolé, à l'écart). De plus, à une occasion (*eka samaya*), le Buddha, excédé par des moines trop bruyants, leur dit : « Gacchatha bhikkhave paṇāmemi vo, na vo mama santike vatthabba'nti (allez-vous en, moines, je vous révoque, vous ne pouvez pas vivre auprès de moi) » : Majjhima Nikāya 67.5 (2009), p. 561. *Paṇāmeti* (congédier, rejeter), en pāli.

[222] *upaṭṭhāka* (intendant, serviteur). Lors de la vingtième année après l'éveil, c'est le senior Ānanda qui devient son intendant personnel et permanent : cf. Ñāṇamoli (1992), p. 133.

[223] cf. Dīgha Nikāya 29.15 (1195), p. 431 : les moines seniors (*thera bhikkhu*) vont proposer le « véritable enseignement (*saddhamma*) » pour une « conduite sublime (*brahmacariyā*) » aux autres moines, aux moniales (*bhikkhuṇī*) et aux laïcs en monastère (*gihī odātavasana*). Pour information, Môhan Wijayaratna traduit en français cette dernière dénomination par « laïcs », au sens général du terme.

Lors de sa neuvième « saison des pluies[224] », à Kosambī, situé à quelque 160 km à l'ouest de Bārāṇasī, là où stationne une communauté de moines, le Buddha a dû faire face à une possible « partition[225] » du *Saṅgha*.
Un vif désaccord avait éclaté entre un expert en discipline monastique et un enseignant en doctrine. Venu sur place, le Buddha les invita à cesser toutes querelles, disputes et rivalités[226].
Il conclut surtout sa visite par les versets suivants : « Ils ont oublié toute parole sage, ils parlent avec l'esprit obsédé par les mots seuls[227]. »
La scission de la communauté fut évitée.

La trente-septième année après l'éveil, à 72 ans[228], le Buddha doit gérer une nouvelle tentative de partition du *saṅgha* lorsque son cousin germain Devadatta[229] tente d'usurper sa place. Ce dernier a même l'intention de le tuer[230]. Les dissidents, au nombre de cinq cents[231], seront par la suite ralliés à la noble cause, celle du Buddha, grâce notamment à l'intercession habile de Sāriputta et Moggallāna[232].
Quand à Devadatta, le Buddha lui prédira une re-naissance dans

[224] à une année calendaire correspond un *vassa* (saison des pluies). Les années monastiques sont comptées en nombre de *vassa*.
[225] mots pāli utilisés : *saṅghabheda* et *saṅgharāji*. *Bheda* et *rāji* veulent dire « dissension ». Cf. Mahāvagga X, 1.6 (2007), p. 485.
[226] « alaṃ bhikkhave, mā bhaṇḍanaṃ, mā kalahaṃ, mā viggahaṃ, mā vivāda'nti » : Majjhima Nikāya 128.4 (2009), p. 1008. *Bhaṇḍana* (une querelle).
[227] « Parimuṭṭhā paṇḍitā bhāsā vācā gocarabhāṇino » : Ibid. 128.6. *Paṇḍitā* (sage), *vācā* (les mots, la parole).
[228] cf. Ñāṇamoli (1992), p. 257.
[229] « Venez, les amis, organisons un schisme, une rupture de la concorde instaurée dans la communauté des moines du Buddha » : trad. Ñāṇamoli (1992), p. 265. Cf. aussi Cullavagga VII, 3.14 (2001), p. 276.
[230] cf. Ñāṇamoli (1992), p. 259. Cf. aussi Cullavagga VII, 3.4 (2001), p. 267.
[231] les chiffres importants, dans le Canon Pāli, veulent dire « beaucoup ».
[232] cf. Cullavagga VII, 4.1-3 (2001), p. 279-281.

les enfers[233].

L' « apparence » est parfois trompeuse : l' « extérieur » peut masquer l' « intérieur »[234].
Pour atteindre impérativement *Nibbāna*, chaque être doit faire sienne la vérité du Dhamma[235]. Avec « vigilance » et « ferveur », il va alors « lutter » pour réaliser cet objectif [236] car chacun est une « île[237] ». Assurément, « le plus noble vainqueur est celui qui se conquiert lui-même[238] ». Incontestablement surtout, « nul ne peut épurer un autre[239] ».

Dès lors, le Buddha historique va édicter des règles de conduite[240]. « Pour le bénéfice et la satisfaction de toutes les déités et de tous les humains[241] », il va également exposer l'incontournable

---

[233] « […] devadatto āpāyiko nerayiko kappaṭṭho […] » : Aṅguttara Nikāya VIII, 8.7 (2012), p. 1118. L'état d'existence des enfers est dénommé *niraya*, en pāli. Quant au *kappa*, c'est une unité de temps qui correspond à un cycle complet de l'univers, de sa formation (*vivaṭṭakappa*) à sa dissolution (*saṃvaṭṭakappa*).

[234] « na vaṇṇarūpena naro sujāno […] anto asuddhā bahi sobhamānāti » : Saṃyutta Nikāya I, 3.11 (2000), p. 174. *Vaṇṇa* (apparence), *asuddha* (impur), *sobhā* (splendeur), *anto* (à l'intérieur), *bahi* (à l'extérieur), en pāli.

[235] « yadā tumhe attanā'va jāneyyātha (quand vous connaissez par vous-même) » : Aṅguttara Nikāya III. 65 *Kesaputtiya Sutta* (2012), p. 280, plus connu sous le nom de *Kālāma Sutta*. Ñāṇamoli (1992), p. 175, le traduit par « quand vous savez par vous-même ».

[236] mots utilisés par le Buddha, respectivement : *appamatta* (vigilant, alerte), *ātāpī* (ferveur), *ghaṭati* (lutter, faire des efforts). Cf. Dīgha Nikāya 16, 5.10 (1995), p. 264 et Ñāṇamoli (1992), p. 317.

[237] *dīpa* (île), en pāli. Cf. Dīgha Nikāya 16, 2.26 (1995), p. 245 et Saṃyutta Nikāya 47.9 (2000), p. 1637.

[238] « […] ekañca jeyya attānaṃ sa ve saṅgāmajuttamo » : Dhammapada 103 (2004), p. 79. *Jeti* (*conquérir*), en pāli.

[239] « nāññho aññaṁ visodhaye » : Dhammapada 165 (2007), p. 62.

[240] c'est-à-dire le Code de discipline monastique (*Vinaya*). Lire le contexte dans lequel la première règle a été constituée : Suttavibhaṅga, *Pārājika* I, 5.11 (2006), p. 35-38.

[241] « atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ » : par ex. Dīgha Nikāya 16, 3.50 (1995), p. 253. *Hita* (bénéfice), *sukha* (agréable, confortable, satisfaisant).

substruction[242] de son enseignement :
- les quatre « supports de l'attention[243] ».
- les quatre « efforts justes[244] ».
- les quatre « bases de puissance[245] ».
- les cinq « forces[246] ».
- les sept « facteurs menant à l'éveil[247] ».
- le Noble Chemin Octuple[248].

L'itinéraire est alors tracé pour tous les disciples : il n'y a plus qu'à le suivre[249], avec confiance (*saddhā*).

Depuis le moment de son éveil et tout au long de ces quarante-

[242] dénommée *bodhipakkhiyadhamma* (l'enseignement nécessaire pour l'éveil) : *Navakovāda* (2008), p. 74.

[243] *satipaṭṭhāna*, avec une observation et une attention (*sati*) sur le corps (*kāyānupassanā*), les ressentis (*vedanānupassanā*), l'esprit (*cittānupassanā*) et les objets mentaux (*dhammānupassanā*) : cf. Dīgha Nikāya 22 (1995), p. 335-350 et Abhidhamma VII.24 (2007), p. 278.

[244] *sammāppadhāna*, avec un effort pour restreindre les dispositions malsaines habituelles (*saṁvarappadhāna*), un effort pour abandonner toute disposition malsaine (*pahānappadhāna*), un effort pour développer les dispositions saines (*bhāvanappadhāna*), un effort pour préserver les dispositions saines (*anurakkhanappadhāna*) : cf. Aṅguttara Nikāya (2012) IV.13, p. 401 et IV.69, p. 457 ; Abhidhamma VII.25 (2007), p. 279.

[245] *iddhipāda*, avec une force développée par la disposition d'esprit (*chanda*), par la constance (*viriya*), par la persistance (*citta*), par l'investigation (*vīmaṃsā*) : cf. Saṃyutta Nikāya 51.11 (2000), p. 1726 et Abhidhamma VII.26 (2007), p. 280.

[246] *bala* (force). Cf. Aṅguttara Nikāya V.13-16 (2012), p. 636-8 et Saṃyutta Nikāya 48.8-10 (2000), p. 1670-3. Egalement, Abhidhamma VII.27-28 (2007), p. 280-1 où est explicitée la différence avec les cinq facultés (*indriya*).

[247] *bojjhaṅga*, comprenant l'attention (*sati*), l'exploration des phénomènes (*dhammavicaya*), la constance (*viriya*), l'enthousiasme (*pīti*), la tranquillité (*passaddhi*), la concentration (*samādhi*), l'équanimité (*upekkhā*) : cf. Saṃyutta Nikāya 46 (2000), p. 1567 et Abhidhamma VII.29 (2007), p. 281.

[248] explicité ci-avant, lors du premier discours du Buddha. Le Noble Chemin Octuple est la dernière des quatre Nobles Vérités. Cf. Majjhima Nikāya 141.23-31 (2009), p. 1099-1101 et Abhidhamma VII.30 (2007), p. 282.

[249] « maggakkhāyī tathāgato (le Tathāgata est celui qui montre le chemin) » : trad. Majjhima Nikāya 107.14 (2009), p. 878. *Tathāgata* (étymologiquement, « ainsi allé ») est une dénomination du Buddha.

cinq années de marche[250] et de renoncement, le Buddha historique vécut tout en enseignant.
Même s'il fut parfois « malade[251] », jusqu'au dernier instant, il garda sa lucidité[252].

Enfin, en parachèvement de sa présente vie terrestre et humaine, le *parinibbāna*[253] du Buddha eut lieu à Kusināra, situé à 180 km au nord de Bārāṇasī (Bénarès) et à 100 km environ au sud de son royaume natal.

En résumé, Siddhattha Gotama a quitté le palais familial à l'âge de 29 ans. Il a vaincu les «armées» de Māra[254] à l'âge de 35 ans[255]. Puis, ainsi éveillé, le *sammāsambuddha*[256] expire à l'âge

---

[250] une itinérance effective dans principalement une plaine alluviale traversée par le Gange, avec forêts et parfois promontoires rocheux et collines, qui correspond de nos jours à une partie des Etats du Bihar et de l'Uttar Pradesh, en Inde. Compte tenu des emplacements évoqués dans le *Tipiṭaka* (Canon Pāli), la zone concernée équivaut à environ trois fois la superficie de la Belgique ou à un cinquième de la France.

[251] mots pāli utilisés : *gilāna* (malade, souffrant) et *gelañña* (maladie). Cf. Aṅguttara Nikāya III.73 (2012), p. 306 et Dīgha Nikāya 16, 2.23 (1995), p. 244. Il souffrait également du dos (*piṭṭhi*) : Majjhima Nikāya 53.5 (2009), p. 461 et Aṅguttara Nikāya IX.4 (2012), p. 1251.

[252] « […] tathāgatassa paññāveyyattiyassa aññathattaṃ (pas de changement de sa lucidité quant à la sagesse du Tathāgata) » : Majjhima Nikāya 12.62 (2009), p. 177. *Veyyattiya* (lucidité), en pāli.

[253] le mot pāli *pari* veut dire « complet, en totalité ». Lors de son décès, le Buddha atteint l'extinction complète (*parinibbāna*). De fait, il s'agit du *khandha-parinibbāna*, c'est-à-dire l'extinction complète des agrégats (*khandha*) que sont le corps, les ressentis, les perceptions, les formations mentales et la 'conscience de' : cf. Nyanatiloka (2004), p. 126 et p. 219. L'autre mot utilisé est *anupādisesa-nibbāna* (*Nibbāna* sans résidu) : Aṅguttara Nikāya IV.118 (2012), p. 500.

[254] Māra : littéralement « le tueur », Nyanatiloka (2004), p. 113-4.

[255] cf. les principales dates : Ñāṇamoli (1992), p. 375.

[256] le buddha parfait, l'éveillé accompli. « Tathāgato […] rūpassa nibbidā virāgā nirodhā anupādāvimutto 'sammāsambuddhā'ti vuccati (le Tathāgata, libéré des attachements intenses par le dégoût du corps et l'absence de désir, est dénommé le Buddha parfait) » : Saṃyutta Nikāya 22.58 (2000), p. 900. *Anupādā* (sans aucun attachement), en pāli.

de 80 ans[257], pour ne jamais renaître[258].
A ce dernier instant précis, « La Terre trembla à en donner la chair de poule et les tambours du ciel résonnèrent[259] ».

[257] « Ahaṃ kho pana etarahi jiṇṇo vuddho mahallako addhagato vayo anuppatto, āsītiko me vayo vattati (actuellement, je suis devenu âgé, tel un vénérable vieil homme qui a traversé le nombre des années, et me voici à quatre-vingts ans) » : Majjhima Nikāya 12.62 (2009), p. 177.

[258] exit le *saṃsāra*, c'est-à-dire le cycle des nouvelles naissances : « bhavanirodho nibbānanti (Nibbāna est la cessation de l'existence) », dans Saṃyutta Nikāya 12.68 (2000), p. 610.

[259] « mahiṃsanako salomahaṃso devadundubhiyo ca phaliṃsu » : Dīgha Nikāya 16, 6.10 (1995), p. 271. *Lomahaṃsa* (chair de poule). *Devadundubhi* (le tonnerre).

chapitre IV

La Thaïlande et le *Dhamma-Vinaya*

Pour ancrer l'enquête dans le contexte social thaïlandais, proposons maintenant des généralités démographiques, économiques et politiques sur le pays, synthétisons des données historiques, décrivons enfin les principales caractéristiques du bouddhisme thaï.
Cette triple base contextuelle va nous permettre d'appréhender le contexte général dans lequel se meut le moine qui pratique le Dhamma-Vinaya.

1 - Généralités :

La Thaïlande fait partie de l'Asie du Sud-Est et a des frontières communes avec le Myanmar, le Laos, le Cambodge et la Malaisie[260]. Le pays s'étend sur une superficie de 513 120 km2, soit presque l'équivalent de celle de la France ou un peu moins de dix-sept fois celle de la Belgique. La population atteint environ 68 millions d'habitants, pour un taux d'urbanisation de 50,4 % en 2015. La capitale Bangkok, située au Nord du Golfe de Siam, regroupe selon les estimations plus de dix millions d'habitants[261] et est composée, pour plus de la moitié, de thaïlandais d'origine chinoise qui affichent « une insolente réussite économique[262] ».
L'indice de fécondité est de 1,51 avec une espérance de vie moyenne de 74,7 ans en 2016. Le taux d'alphabétisation des personnes âgées de plus de 15 ans est de 96,7 %.
En 2016, le taux de croissance du PIB était de 3,2 % avec une inflation estimée à 0,2 %. Autosuffisante au niveau alimentaire dont en riz[263], la Thaïlande présente une balance des échanges

[260] cf. Carte 1 dans le chapitre II, 3a.
[261] avec, en périphérie, la présence d'immenses bidonvilles qui représentent vraisemblablement 10 % des habitants.
[262] cf. Dubus (2011), p. 24.
[263] deuxième exportateur mondial de riz, après l'Inde (Food Agricultural Organisation, 2013).

extérieurs excédentaire.
En 2015, le taux officiel de population vivant sous le seuil de pauvreté avoisinait les 7 %. Quant au taux de chômage, il est évalué à moins de un pour cent[264]. Notons cependant que « Les pauvres de zones rurales sont le plus souvent sous la coupe des «patrons» de province, hommes d'affaires locaux enrichis par les combines et devenus, ensuite, politiciens[265] ».
La Thaïlande est un état monarchique[266], au régime constitutionnel, avec un suffrage universel et obligatoire pour les plus de 18 ans. Au mois d'août 2011, Madame Yingluck Shinawatra, née en 1967, est nommée Premier Ministre : elle est « entrée dans l'arène politique à la demande de son frère », l'ancien Premier Ministre et homme d'affaires Thaksin Shinawatra (2001-2006[267]), « pour défendre les intérêts de la famille[268] ». Lors d'une crise politique majeure, l'armée prend le pouvoir en mai 2014. La junte militaire met en place le Conseil National pour la Paix et l'Ordre (CNPO) dirigé par le général Prayut Chan-Ocha. Ce dernier exerce également les fonctions de Premier Ministre. Une nouvelle constitution a été adoptée en août 2016. Les élections législatives annoncées pour décembre 2017, puis fin 2018, sont reportées au 24 mars 2019[269].
L'armée est composée de plus de 300 000 mille hommes[270] dont les chefs, devenus « intouchables et dotés de la possibilité de

[264] les principaux chiffres de base ci-avant sont citées dans https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/th.html. Lire aussi *L'Asie du Sud-Est 2017, Irasec*.
[265] cf. Irasec (2011), p. 264.
[266] l'actuel Chef de l'Etat, roi depuis décembre 2016, est Maha Vajiralongkorn, né en 1952, intronisé sous le nom de Rama X. Une loi punit sévèrement le crime de lèse-majesté (trois à quinze ans de prison pour chaque offense envers la monarchie).
[267] renversé par un coup d'état de l'armée.
[268] cf. Irasec (2012), p. 257.
[269] l'annonce des résultats officiels est prévue le 9 mai 2019.
[270] cf. Formoso (2000), p. 172. En 2015 : 306 000 hommes d'active, 245 000 réservistes (cf. IISS, Londres).

s'autoréguler, constituent un Etat dans l'Etat[271] ».
La presse quotidienne privée locale peut être orientée politiquement car les supports journalistiques appartiennent en majorité à des groupes d'intérêt familiaux[272]. Les principaux médias audiovisuels sont eux contrôlés par l'Etat[273] et les stations nationales de radio par l'armée. L'accès à Internet[274] est libre quoique réservé à celles et ceux qui ont les moyens financiers d'obtenir une ligne fixe chez eux en ville ou plus généralement une réception directe sur leur téléphone mobile[275]. L'information est parfois voire souvent censurée et des sites web sont bloqués pour des raisons de sécurité intérieure ou de crime de lèse-majesté[276]. Courant 2017 par exemple, toute manifestation publique était interdite. Quant aux médias et réseaux sociaux, ils sont pour l'instant strictement régulés.
Traditionnellement, « La diplomatie thaïlandaise se fonde sur le concept de «withesobai», littéralement «ruse politique» à l'égard de l'extérieur[277] ». Ce pays se prévaut de ne jamais avoir été colonisé. La Thaïlande est un des chefs de file de l'ASEAN (Association of Southeast Asian Nations)[278].
Au niveau confessionnel, la répartition est la suivante : 95 % de

[271] cf. Irasec (2012), p. 260.
[272] « […] on peut parfois s'étonner que des journalistes, par ailleurs réputés pour la qualité de leurs analyses, se contentent de rapporter, sans les commenter, les propos de leaders politiques bien connus pour leur générosité », Jean Baffie dans Dovert (2001), p. 125.
[273] lire Formoso (2000), p. 105-7 et Dubus (2011), p. 162-4.
[274] les utilisateurs d'Internet représentaient 11,9 % de la population en 2004 (ICT uptake, NECTEC, Ministry of Science and Technology). En 2010 : 22,4 % (National Statistical Office of Thailand). En 2017 : 55% estimé.
[275] en zone urbaine, une clé USB wifi sur PC fonctionne efficacement.
[276] cf. Marc Askew, p. 17 et Pravit Rojanaphruk, Jiranan Hanthamrongwit, p. 165 dans Askew (2010).
[277] cf. Dubus (2011), p. 168. *Withesobai* : mot traduit, en langage thaï courant, par « politique étrangère ».
[278] la Thaïlande est un des cinq états membres fondateurs en 1967 de l'ASEAN qui regroupe de nos jours dix pays rassemblant environ 630 millions d'habitants en 2015.

bouddhistes, 4 % de musulmans, moins de 1 % de chrétiens[279]. Quant au tourisme, en 2008, entre 14 et 15 millions de visiteurs étrangers ont été dénombrés[280]. Dans ce secteur, la progression est nette car, en 2016, le Ministère du tourisme et des sports thaïlandais a recensé plus de 32 millions d'entrée : la majorité des touristes est originaire de l'Asie de l'Est ; un quart environ des visiteurs provient de Chine ; un quart environ des pays européens[281].

2 - Histoire :

Il est fort probable que les thaïlandais actuels soient les descendants des populations Mon et Khmer[282] auxquels se sont ajoutés plus tard des immigrants en provenance de Chine et d'Inde. En tout cas, lors des premiers siècles après Jésus-Christ et même lors du premier millénaire, « il n'y a pas d'évidence claire » d'une possible nation thaïe[283].
Vers le 12ème siècle, les historiens peuvent identifier des groupes dont les thaïs actuels peuvent se prévaloir. D'abord sous la domination du royaume de Pagân (ancienne Birmanie) et de l'empire khmer d'Angkor (Cambodge), puis après le déclin de ces derniers, des petits états thaïs émergent avec dans le même

[279] selon le Chapitre III, Article 31, de la Constitution du Royaume de Thaïlande (2016) : « Toute personne dispose d'une pleine liberté de professer une religion, et de la liberté de suivre ou d'accomplir les rites de sa propre religion, pour autant que cela ne soit pas au détriment des devoirs des thaïlandais, dangereux pour la sécurité de l'Etat, et contraire à l'ordre public ou aux bonnes moeurs. »
[280] cf. Dubus (2011), p. 136. En 2008, les statistiques officielles évaluent la durée moyenne de séjour à 9,51 jours.
[281] cf. Supang Chantavanich dans Dovert (2001), p. 259. Cette évaluation est stable depuis.
[282] respectivement ascendants des actuels Myanmar (ex-Birmanie) et Cambodge.
[283] cf. Wyatt (1984), p. 5. Cet ouvrage réputé sert ici de point d'appui référentiel pour synthétiser l'historique de ce pays.

temps l'expansion du Savoir des anciens, le *Theravāda*[284]. Les royaumes de Lan Na au nord et de Sukhothai[285] à l'est et au centre de l'actuelle Thaïlande ont alors une influence certaine dans la région, avec pour ce dernier un langage tonal écrit utilisé pour les services administratifs[286]. Plus tard, au 14ème siècle et au déclin de Sukhothai, c'est au tour du royaume d'Ayudhya[287] de prendre son essor au centre, à l'ouest et au sud de l'actuelle Thaïlande. Par ailleurs, au nord-est, incluant l'actuel Laos, s'établit le royaume du Lan Sang. Au niveau géographique et territorial, Lan Na, Ayudhya et Lan Sang préfigurent vers les années 1550 la zone territoriale précurseur de l'Etat thaï contemporain.

Malgré plusieurs invasions des armées birmanes quelque dix à vingt années après[288], puis deux cents ans plus tard de 1763 à 1769, compte tenu aussi de l'arrivée des portugais, des hollandais, des danois, des anglais et des français pour des raisons d'abord commerciales, c'est sous l'impulsion d'un fin stratège militaire, le sino-thaï Phraya Taksin, que le Siam va construire un nouvel empire dès l'année 1767. Taksin mettra notamment un de ses protégés sur le trône du Cambodge et s'adjoindra l'appui du Roi de Vientiane (Laos actuel). Cependant, monarque absolu parfois cruel[289] et pratiquant le bouddhisme à l'excès, il est renversé par

[284] *Theravāda* : ce mot pāli apparaît vraisemblablement lors du deuxième concile (cent ans après le *parinibbāna* du Buddha historique) pour se distancier du courant dissident dénommé alors *Mahāsaṅgītika* (ceux du grand concile). Norman (2008), p. 93, suggère plutôt qu'au premier concile la récitation du *Dhamma* et du *Vinaya* a eu lieu par les anciens (*thera*, en pāli), d'où l'appellation *Theravāda* (*Savoir des anciens*).

[285] considéré comme le pays initial dénommé *Siam* qui deviendra plus tard la Thaïlande.

[286] en 1283, sous le règne du Roi Ramkhamhaeng : Wyatt (1984), p. 59.

[287] orthographié également *Ayutthaya*.

[288] de 1570 à 1587, il y eut aussi des invasions répétées du voisin khmer (Cambodge), pour notamment ramener des captifs et ainsi repeupler leur territoire : Ibid., p. 100.

[289] les moines qui refusaient de l'admirer et le vénérer étaient privés de leur statut monastique et condamnés à la servilité : cf. Ibid., p. 143.

la famille Chakri en 1782[290].
Le Roi Rama I, premier de la lignée royale actuelle hérite d'un pays organisé militairement et diplomatiquement. La capitale est transférée à Bangkok, ville qui va prospérer économiquement avec principalement le commerce avec la Chine. En 1809, le Siam couvre la totalité de la Thaïlande actuelle[291], plus les zones territoriales qui correspondent de nos jours au Laos et au Cambodge. Suivent ensuite quinze années d'« interlude tranquille[292] » avec Rama II (1809-1824), un accord commercial avec les anglais victorieux en Birmanie sous Rama III (1824-1851), une ouverture diplomatique vers les autres pays occidentaux[293] sous Rama IV (1851-1868). Puis Chulalongkorn, intronisé Rama V en 1868, va s'engager dans la réforme du pays au niveau judiciaire, budgétaire et législatif, avec une abolition progressive de l'esclavage. Il met graduellement en place un système de démocratie parlementaire sous monarchie constitutionnelle, avec une centralisation des pouvoirs par ministère, et la nomination de commissaires-résidents dans les provinces et états vassaux. Cependant, de 1888 à 1909, pour la préservation de l'indépendance du pays face aux menaces des français et des anglais, Rama V cède près de la moitié du territoire. Comme résultante à ces accords diplomatiques, en 1910, le Siam est considéré comme une entité assurément stable, sécurisée et administrée à l'intérieur des mêmes frontières thaïlandaises que celles reconnues de nos jours.
Ces fondations nationales seront par ailleurs consolidées par

[290] depuis 1767, « Une douzaine de grandes familles ont monopolisé les postes clés de l'administration centrale. Il y eut des intermariages entre elles dont la famille Chakri. Elles participèrent à la vivification de l'économie » : Baker, Phongpaichit (2009), p. 30.
[291] dans cette zone géographique en particulier, la population est estimée sans trop de précision dans une fourchette de un à deux millions de personnes : Ibid., p. 23.
[292] cf. Wyatt (1984), p. 161.
[293] dont les Etats-Unis et la France.

les trois rois suivants, tout en modernisant l'appareil militaire : Rama VI (1910-1925) sera le premier à populariser l'expression triadique «nation-religion-monarchie»[294] ; Rama VII (1925-1935) fera face à un coup d'état fomenté par l'armée en 1932 et abdiquera trois ans plus tard ; Rama VIII (1935-1946) et ses régents s'accommoderont d'un Premier Ministre d'envergure, le militaire Luang Phibunsongkhram. Nationaliste, prônant «la Thaïlande pour les thaïs»[295], ce dernier détient fermement le pouvoir[296]. En 1942, il s'allie militairement avec le Japon. Deux ans après, avant la fin de la deuxième guerre mondiale, il est contraint de démissionner[297]. En 1946, le jeune roi est découvert mort dans son lit d'une balle dans le crâne.

Commence le règne du roi Bhumibol Adulyadej, Rama IX. L'image de ce roi est très forte et son effigie se retrouve partout, des rues de la capitale nationale à celles des villes et villages de province, de toute institution administrative urbaine à la moindre gargote rurale, de la riche demeure de l'affairiste au cabanon du travailleur journalier. Il a su composer avec les dirigeants de l'armée[298]. Les récentes revendications notamment républicaines du mouvement social et politique dit des «chemises rouges»[299] n'ont pas non plus ébranlé la monarchie.

---

[294] *chat satsana phramahakasat*, en thaï.

[295] en 1939, le Siam est nommé Thaïlande, translitération romanisée des mots thaïs *Prathet Thai* (littéralement « pays des libres »). La Thaïlande se déclare alors officiellement comme *prathet chat* (état-nation).

[296] il est aussi en charge des ministères de la défense et de l'intérieur. C'est lui le leader (*tamnaeng phu nam*, en thaï). « Le pays est votre maison ; l'armée est votre rempart », tel était son slogan proclamé sur les stations radios : cf. Baker, Phongpaichit (2009), p. 124.

[297] Luang Phibunsongkhram sera de nouveau Premier Ministre de 1948 à 1957. Durant ce mandat, la situation économique de la Thaïlande va grandement s'améliorer : cf. Wyatt (1984), p. 271.

[298] « Le général Prayut Chan-Ocha, qui a pris la succession du général Anupong Paochinda le 1er octobre 2010, a fait de la «protection de la monarchie» son cheval de bataille, […]. » : Irasec (2011), p. 273.

[299] en avril-mai 2010, la répression militaire a été déterminante en faisant 92 morts et plus de 1800 blessés recensés parmi les contestataires.

Il décède le 13 octobre 2016. Depuis des années, le Prince héritier Maha Vajiralongkorn né en 1952 ne bénéficie pas d'une excellente notoriété. Ce dernier serait plutôt « manipulable et versatile[300] ». Sa réputation vénale et des dépenses extravagantes sont les arguments principalement évoqués par la population en général[301]. Il devient roi en décembre 2016, sous le nom de Rama X. En mai 2019, il est couronné officiellement.

3 - Le bouddhisme thaïlandais :

A partir du continent indien, sous le règne du Roi Asoka au 3ème siècle av. J.-C., les premiers missionnaires propagèrent l'enseignement du Buddha historique, notamment en Asie du Sud-Est[302]. L'implantation locale la plus forte sera effectuée à Ceylan qui sera l'unique bastion qui va résister dans cette région, après les diverses invasions et guerres internes qui eurent lieu à travers les siècles en Inde.
Sur le territoire qui deviendra plus tard la Thaïlande d'aujourd'hui, il est probable que le *Dhamma-Vinaya* commence à s'enraciner entre le 6ème et le 9ème siècle[303] à Dvārāvati, une ville peuplée de Mons-Khmers et située à environ 50 km à l'ouest de l'actuelle capitale Bangkok. Cette expansion fut relayée par le pays Yonok au début du 11ème siècle[304], puis par les Royaumes de Sukhothai (1240-1438) et Lan Na (1259-1774).
Entre temps, au 13ème siècle, le nouveau mode d'admission[305] dans la communauté des moines fut importé de la tradition

[300] cf. Irasec (2011), p. 281.
[301] en revanche, dans tout le pays, c'est la sœur cadette, Princesse Maha Chakri Sirindhorn née en 1955, qui a bonne presse.
[302] cf. Payutto (1984), p. 37.
[303] cf. Wyatt (1984), p. 21 et Kusalasaya (1983), p. 3.
[304] cf. Wyatt (1984), p. 31.
[305] *upasampadā vidhi* (mode d'admission), en pāli.

ceylanaise[306]. Cette dernière, connue en Thaïlande sous le nom de *Lankavaṃsa*, va imposer de manière durable le Savoir des anciens (*Theravāda*)[307] dans les divers royaumes. Ce fut surtout sous le règne du Roi Borommakot (1733-58) d'Ayudhya que le bouddhisme pris de l'ampleur avec, de manière visible, la construction et la réparation de très nombreux temples[308].
Plus tard encore, en 1833, Phra Mongkut fondera un nouvel ordre monastique dénommé *Dhammayuttika Nikāya*[309], notamment pour une étude plus approfondie des textes canoniques en pāli. L'appellation de la secte[310] originale deviendra alors *Mahānikāya*[311]. Phra Mongkut, moine pendant vingt-sept années, régnera ensuite sur le Siam sous le nom de Rama IV (1851-68).

De nos jours, selon le Sangha Act de 1962, le Patriarche suprême (*sangkha rat*)[312] nommé par le Roi est responsable de la communauté des moines thaïs. Il est assisté par un Conseil des anciens (*mahathera samakhom*) qui chapeaute une organisation pyramidale qui se retrouve jusqu'au plus lointain district rural du pays. Le Département des Affaires Religieuses, sous l'égide du Ministre de l'Education, effectue la liaison pour une « harmonieuse coopération[313] » entre *Saṅgha* et Etat.
Cependant, pour certains, la place du moine dans la société thaïe est devenue moindre. Depuis le siècle dernier, la communauté

[306] plus précisément, par la secte monastique singhalaise dénommée *Mahāvihāra* : cf. Bareau (1955), p. 205 sqq.
[307] pour une réflexion sur les sources : cf. article Gabaude, 2018.
[308] cf. Baker, Phongpaichit (2009), p. 20.
[309] mots pāli : groupe, secte (*nikāya*), en accord avec le Dhamma ; *thammayut*, en thaï.
[310] en Asie, le mot « secte » n'a pas la connotation péjorative habituelle occidentale.
[311] mot pāli : grande secte ; *mahanikai*, en thaï. Le ratio actuel de moines *Thammayut* par rapport aux moines *Mahanikai* est d'environ 1 pour 10.
[312] H.H. Somdet Phra Ariyavongsagatanana IX (Amborn Ambaro), né en 1927, est *sangkha rat* depuis février 2017.
[313] cf. Payutto (1984), p. 31.

monastique n'est plus en charge du système éducatif[314]. La majorité des moines sont des ruraux, le plus souvent sans instruction. Le style de vie occidental laisse irrémédiablement une empreinte significative sur la jeunesse éduquée.
Même si la communauté des moines détient une autonomie de gestion administrative et financière certaine, elle n'a cependant aucun pouvoir décisionnaire dans les orientations de développement du pays. Les prérogatives diverses sont nettement séparées[315] et, rappelons-le, le bouddhisme n'est pas la religion d'état, même si le Roi doit être bouddhiste.
Un moine tel Buddhadāsa (1906-1992), parfois décrit comme « révolutionnaire ou non-conformiste[316] », tenta de raviver la flamme d'un bouddhisme pratique et non philosophique[317], tout en affichant une orientation politique jugée à tort comme communiste parce que critique ou trop radicale[318]. De même, le Vénérable Kittivuddho, né en 1936, « bonze de droite[319] », déclama que « tuer les communistes n'est pas déméritoire[320] » et réinterpréta les fondamentaux bouddhiques avec une visée nationaliste[321]. Par ailleurs, Luang Pho Prajak Kuttajitto, né en 1946, fut un moine activiste contre la déforestation et plus particulièrement contre les replantations d'arbres en

[314] la création du Ministère de l'Education a eu lieu en 1892, sous Rama V, et l'obligation de scolarité jusqu'à l'âge de 15 ans a été mise en place de manière effective dans les années 1960.
[315] les moines et les novices n'ont pas le droit de vote : cf. Constitution du Royaume de Thaïlande, année 2016, Chapitre VII, Partie 2, article 96.
[316] cf. Payutto (1984), p. 143.
[317] « Les livres, les manuels, la répétition mot pour mot du *tipiṭaka*, les rites et rituels ne sont pas le véritable bouddhisme. » : Buddhadasa (1996), p. 18. Il propose la notion de *chit wang*, mots thaïs utilisés pour rendre compte d'un esprit libre de toute souffrance et de tout attachement, sachant que cet état est accessible à tous, aussi bien aux moines qu'aux laïcs : Jackson (2003), p. 133 et p. 143.
[318] Buddhadassa a tenté de sensibiliser des groupes éduqués pour un changement effectif dans la société : Tiyavanich (2007), p. 12.
[319] cf. Jean Baffie dans Dovert (2001), p. 92.
[320] cf. Louis Gabaude dans Ibid., p. 31.
[321] cf. Swearer (2009), p. 135-38.

monoculture effectuées par le gouvernement sous prétexte de développement économique et de repeuplement[322]. Enfin, Bodhirak, né en 1934, moine fondateur du mouvement Santi Asoke, s'investit politiquement dans les années 1990 puis se marginalise en s'émancipant des ordres traditionnels[323].
Il n'en reste pas moins que les moines dirigeants de ce jour préfèrent rester dans le moule, respectueux de l'organisation administrative centralisée actuelle, afin d'asseoir leur légitimité par l'exercice d'une autorité légale et par leur niveau éducatif. Les réformateurs, les modernistes ou autres progressistes sont rapidement mis à l'index[324].
Les non-moines, dits ici laïcs, demanderaient aussi la possibilité d'intervenir plus avant dans les affaires monastiques[325].

En Thaïlande, soulignons que le *Dhamma-Vinaya* du courant dit *Theravāda* s'est installé au fur et à mesure des siècles sur un terreau imprégné d'animisme qui existe toujours de nos jours. Une protection nécessaire envers des forces extérieures malfaisantes est toujours d'actualité[326]. Adjoint à une tradition

[322] cf. Gosling Davis L., dans Journal of The Siam Society, 84-2 (1996), p. 108 ; Taylor Jim, dans Bulletin of Concerned Asian Scholars, 25-2 (1993), p. 3-16.

[323] « Je n'ai pas besoin d'être affilié aux Thammayut ou aux Mahanikai du fait que j'ai été admis dans la communauté bouddhiste. Je ne souhaite pas non plus être Mahanikai ou Thammayut car, au temps du Buddha, il n'y avait pas de nikai. » : cité dans Mackenzie (2007), p. 116-7.

[324] seule la tradition *Dhammakāya*, initiée à partir des enseignements de Luang Pho Sodh (1884-1959), garde une certaine lisibilité au sein de la société thaïe. Adepte des grands rassemblements, ce mouvement avec « quelques caractéristiques millénaristes et fondamentalistes (Mackenzie, 2007, p. 96) » recueille de multiples dons. Depuis les années 1990, le nombre de moines n'a malgré tout pas explosé : environ 1% des moines sur les 298 580 recensés officiellement par le Département des Affaires religieuses en 2016. Cependant, à ce jour, les militaires au pouvoir redoutent leur influence grandissante et recherchent activement plusieurs moines soupçonnés de malversations financières : cf. Arnaud Dubus, http://www.rfi.fr/asie-pacifique/20170106-thailande-temple-dhammakaya-bouddhisme.

[325] cf. Mackenzie (2007), p. 23.

[326] Louis Gabaude dans De Berval (1987), p. 508.

bouddhique, le culte des esprits, la dévotion à des images diverses ou la force bienfaisante des amulettes font partie des pratiques courantes qui peuvent être observées au quotidien dans de nombreuses régions. Plusieurs auteurs crédibles ont écrits à ce propos[327]. En particulier, Pattana Katiarsa évoque « l'hybridation de la religion populaire »[328].
Concernant notre enquête sur les moines-ermites thaïs pratiquant en solitude dans un endroit isolé, des matériaux informatifs sur cet aspect «magico-animiste» sont explicités en situation, au cours des rencontres (cf. Mauger, 2016). Lors de l'analyse transversale et thématique, plusieurs pages sont consacrées aux croyances locales (chapitre VI, 2c).

Le cadre méthodologique et contextuel est dorénavant posé.

[327] Guelden (2007), McDaniel (2011), Tambiah (1970, 1984), Terwiel (2012).
[328] Pattana Katiarsa, *Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand*, dans *Journal of Southeast Asian Studies*, 36-3 (2005), p. 461-487.

chapitre V

Les rencontres d'ermites

Compte tenu du dispositif de recherche, l'échantillon représentatif est composé de dix moines-ermites du courant bouddhiste *Theravāda*, le Savoir des Anciens.

Les comptes rendus des séjours sur leur lieu de pratique, c'est-à-dire le corpus à analyser transversalement, sont publiés dans l'ouvrage précité en liminaire :
MAUGER Luc, *Chez les ermites bouddhistes*, Paris, Editions Imago, 2016 (174 pages).
ISBN : 978-2-84952-837-2.
Disponible en librairie.

Concernant chacun de ces moines, voici plusieurs photos :

Photo 3 : Ajahn Kalinga, l'autel.

Photo 4 : Ajahn Verañja, la tournée des offrandes.

Photo 5 : Luang Pho Uruvelā, la *sala*.

Photo 6 : Ajahn Ālakamandā, vue panoramique du site.

Photo 7 : Luang Ta Sigālaka, *kutti* principale et cimetière.

Photo 8 : Luang Pho Bandhula, grotte, autel, déités (orbes lumineux).

Photo 9 : Ajahn Gosāla, près du temple.

Photo 10 : Luang Pho Revata, la *sala*.

Photo 11 : Ajahn Māgandiya, sa *kutti*.

Photo 12 : Phra Takkasilā, la grotte

Le chapitre VI suivant (Les ermites thaïs. Analyse des données informatives) fait l'objet d'un classement par thèmes. Le premier d'entre eux propose un récapitulatif des éléments biographiques tels que l'âge, le temps passé au sein d'une communauté monastique, en itinérance ou en solitude dans un endroit isolé. Le thème suivant concerne leurs motivations pour devenir moine et ermite. Un peu plus loin, nous décrivons le cadre de vie et, de manière exhaustive, leur emploi du temps. Et ainsi de suite.

A partir des multiples matériaux récoltés sur le terrain, la liste thématique sera donc longue : c'est un travail indispensable afin de pouvoir dégager des résultats qui soient fondés sur des éléments suffisamment significatifs et pertinents.

chapitre VI

Les ermites thaïs

Analyse des données informatives

1 - Présentation générale des ermites rencontrés

a) les éléments biographiques de base :

	âge *	*ordre*	*phansa* *
Ajahn Kalinga	56	Thammayut	36
Ajahn Verañja	44	Mahanikai	24
Luang Pho Uruvelā	56	Mahanikai	36
Ajahn Ālakamandā	45	Thammayut	17
Luang Ta Sigālaka	54	Thammayut	4
Luang Pho Bandhula	57	Thammayut	8
Ajahn Gosāla	45	Mahanikai	17
Luang Pho Revata	78	Thammayut	20
Ajahn Māgandiya	64	Thammayut	42
Phra Takkasilā	39	Thammayut	1

Tableau 3 – Données générales des ermites bouddhistes rencontrés.

* *nombre d'années*

Tous les moines précités sont de nationalité thaïlandaise.
A la lecture du tableau 3 ci-avant, remarquons que **la majorité des ermites font partie de l'ordre monastique *Thammayut***. Ce courant prône une « adhésion stricte[329] » au *Vinaya*, c'est-à-dire le code de discipline du moine (*bhikkhu*), tout en se référant constamment au Dhamma[330] originel. D'où une pratique intensive qui peut passer par des temps de solitude à méditer et à étudier, à l'exemple des chefs de file *Thammayut* Ācariya Sao Kantasīlo (1859-1942), Ajahn Man (1870-1949) et plus récemment encore Luang Ta Mahā Boowa (1913-2011)[331]. Concernant les trois autres ermites, ceux qui relèvent de l'ordre plus ancien *Mahanikai*, deux d'entre eux font explicitement référence à Luang Pho Chah (1918-1992) qui lui-même se déclarait disciple d'Ajahn Man, un *Thammayut*.
L'ordre monastique *Thammayut* se présente comme l'élément porteur, l'héritage de référence de nos moines bouddhistes thaïs qui pratiquent dans la solitude, hors des monastères ruraux et urbains. Lors du récent décès[332] de Luang Ta Mahā Boowa, moine *Thammayut*, reconnu en Thaïlande comme *arahant* (moine éveillé, accompli) lors de son vivant, de nombreux moines *Mahanikai*[333] sont venus devant sa dépouille le jour même[334] pour lui rendre hommage. C'est dire le respect que vouent les moines d'un ordre communautaire différent de celui de ces

[329] Mackenzie (2007), p. 18.
[330] la lecture et l'apprentissage des textes canoniques en pāli qui rassemblent l'enseignement du Buddha historique (le *Dhamma*) fait partie intégrante de la réforme proposée par le Prince Mongkut dans les années 1830.
[331] ces moines célèbres étaient adeptes des pratiques ascétiques (les *dhutaṅga*). Ils étaient des moines itinérants (*thudong*) en forêt avec des temps de sédentarité lors des retraites de la saison des pluies (*phansa*). Ils n'étaient pas des moines-ermites, ésseulés, isolés et stationnaires tout au long de l'année.
[332] le 30 janvier 2011 à 3h53, à l'âge de 98 ans.
[333] notamment des temples Wat Nong Pah Pong et Wat Pah Nanachat.
[334] au Wat Baan Taad, monastère principal *Thammayut* situé à Udon Thani.

pratiquants[335] d'une ascèse exigeante.

Constatons que **la moyenne d'âge des moines-ermites de notre échantillon est de 53 ans** environ (cf. figure 2 ci-après). La moyenne générale de tous (53,8 ans) avoisine en fait la moyenne (52,6 ans) effectuée si, dans notre calcul, nous ne prenons pas en compte l'âge du plus jeune et celui du plus ancien. La population étudiée est donc relativement homogène, ce qui donne à ce chiffre une certaine pertinence[336].

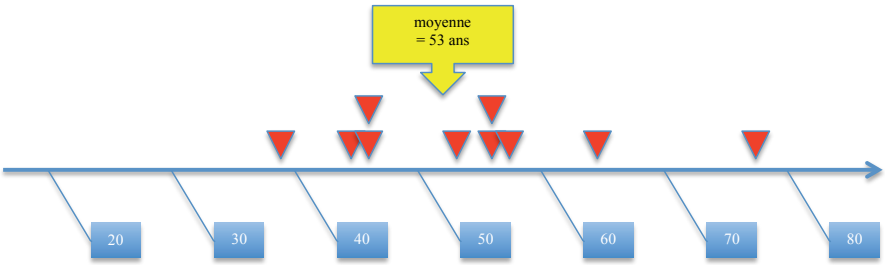


Figure 2 – Moyenne d'âge des ermites bouddhistes rencontrés.

Parmi les sept moines qui totalisent le plus de retraites de la saison des pluies (*phansa*), six d'entre eux ont été admis jeune dans le *Saṅgha*, dont quatre dès l'âge de 20 ans[337]. Leur entrée dans la pratique monacale est précoce. A partir de ce constat, compte tenu du nombre de *phansa* relativement élevé[338] de

[335] rappelons que les *bhikkhu* de l'ordre des *Thammayut* représentent environ 10 % de la totalité des moines en Thaïlande.

[336] en prenant en compte l'âge de six moines-ermites rencontrés par ailleurs et non sélectionnés dans l'échantillon, la moyenne est de 52,7 ans. L'âge médian proposé de 53 ans est confirmé.

[337] l'âge minimum pour devenir moine (*bhikkhu*) est de vingt ans. L'impétrant peut l'être dès l'âge de dix-neuf ans si le précepteur monacal (*Upajjhāya*) tient compte du temps de gestation de la mère.

[338] vingt-neuf *phansa* en moyenne pour un âge moyen d'admission de 23 ans, concernant les six moines précités (ceux admis précocement). Ce qui correspond à un âge actuel de 52 ans (29 + 23) : chiffre qui n'est guère éloigné de la moyenne d'âge générale calculée pour les dix moines-ermites de notre échantillon (53 ans).

ces moines, nous pouvons nous poser la question de savoir si l'entrée dans la solitude s'est effectuée consécutivement à leur admission ou non.

	wat (monastère)	*thudong* (itinérance)	*ong diao* (seul et isolé)
Ajahn Kalinga	7	9	20
Ajahn Verañja	-	-	24
Luang Pho Uruvelā	32	-	4
Ajahn Ālakamandā	4	-	13
Luang Ta Sigālaka	-	-	4
Luang Pho Bandhula	5	-	3
Ajahn Gosāla	8	-	9
Luang Pho Revata	2	8	10
Ajahn Māgandiya	26	-	16
Phra Takkasilā	1	-	-

Tableau 4 – Répartition du nombre de *phansa* par ermite rencontré.

Le tableau 4 récapitulatif ci-dessus présente la répartition des années de pratique monastique de chaque moine-ermite, compte tenu des trois activités générales et principales qui peuvent caractériser leur parcours. L'activité «*wat*» désigne le nombre d'années réalisées en monastère. L'activité «*thudong*» représente les années en continu au cours desquelles le moine a cheminé à pied à travers le pays. La troisième période concerne spécifiquement l'objet de cette enquête, c'est-à-dire les années vécues en solitude dans un endroit précis. Ajoutons que le

mot thaï «*ong diao*», qui veut dire « seul » lorsqu'on parle d'un moine[339], a été retenu car il s'agit d'une terminologie plus adaptée que le mot « ermite », dans le contexte du bouddhisme *theravāda* thaï[340].

Ce qui est frappant à la lecture de ce tableau, pour la grande majorité d'entre eux, c'est **l'absence d'un vécu en continu de moine-itinérant**. Le *bhikkhu Thammayut* Ajahn Man était avant tout un *thudong*. Il recherchait certes la solitude, voire une possible réclusion ; en revanche, il ne restait pas au même endroit des années durant[341]. Ne retrouver cette démarche d'itinérance que lors du parcours de deux moines-ermites seulement est une surprise. Sachant que la vie à marcher à travers montagnes et forêts n'était pas toujours de grand repos. Relevons ce qu'écrivait le Vénérable Ajahn Tate (1902-1994), disciple de l'Ācariya Sao, lors d'un de ses multiples périples : « Nous avons dû couvrir nos yeux de morceaux de tissu pour empêcher les fourmis de boire nos larmes[342] ».
Ceci ne veut pas dire pour autant que les autres moines-ermites n'ont pas expérimenté cette pratique. Pour trois d'entre eux[343], ils l'ont effectuée de manière ponctuelle, temporaire. Hors *phansa*, ils ont sillonné les routes et pratiqué les *dhutaṅga* (pratiques ascétiques). Hors *phansa*, de un à trois mois par an et pas tous les ans[344], ils ont dormi qui dans un champ, qui sous un arbre, qui

[339] lorsqu'on parle d'un laïc, le mot thaï utilisé est *khon diao*.

[340] comme déjà noté, un « moine qui réside seul » se traduit en langue thaïe par *Phra yu ong diao* ou *Phra yu rup diao*. Pour plus de commodité lexicale, nous parlerons dorénavant de « moine *ong diao* » ou de « *bhikkhu ong diao* » pour dénomer un moine-ermite.

[341] uniquement vers la fin de sa vie, le *thudong* Ajahn Man s'établira de manière sédentaire à Ban Nong Pheu (Isan), pendant cinq années : « […] son plus long séjour au cours de sa vie monastique », Mahā Boowa (2005b), p. 343.

[342] Venerable Ajahn TATE (2001), p. 146. Phrase extraite d'une remarquable et trop rare autobiographie d'un moine dit de la forêt.

[343] Luang Pho Uruvelā, Ajahn Gosāla, Ajahn Māgandiya.

[344] plutôt lorsqu'ils sont jeunes adultes, physiquement alertes.

dans un cimetière, qui en forêt ou dans une grotte. Hors *phansa* enfin, ils ont marché ainsi, avec parfois un ou des compagnons-moines, le plus souvent seul. Pour résumer, cinq d'entre eux ont éprouvé ce vécu dont deux de manière continue sur de longues années. Ratio que nous pourrons qualifier de très faible, si l'on se réfère à la tradition d'exigence des *bhikkhu araññaka*, ceux qui vivaient dans la forêt[345].

Notre ermite Ajahn Gosāla pose les limites de cette pratique à l'heure actuelle : la déforestation d'abord, qui restreint les endroits où la vie dans la solitude est encore possible[346] ; l'urbanisation ensuite, car la tournée quotidienne des offrandes (*binthabat*) est parfois problématique dans les endroits reculés, isolés, en ruralité.

Partir en itinérance est resté tel un moyen ascétique exemplaire adopté par les anciens plutôt qu'une pratique incontournable à expérimenter de nos jours : c'est ce qu'Ajahn Verañja et Luang Pho Bandhula énonceront en tout cas[347].

Deux moines-ermites ont décidé de vivre retiré dans la solitude dès leur admission monastique. Nous pouvons en ajouter un troisième étant donné que Phra Takkasilā, en moins d'une année, a changé deux fois de monastère et a migré en grotte rapidement après. Puis un quatrième, étant donné que Luang Pho Revata a quitté de suite son temple pour pratiquer *thudong* pendant huit années : ce n'est seulement qu'après, pour des raisons de santé,

[345] jusqu'aux années 1960/70 environ.

[346] des 51 % de la superficie totale de la Thaïlande couverts de forêt en 1961, il n'en reste que 19 % en 1988 : Tiyavanich (1997), p. 244. De nos jours, les zones encore boisées se situent principalement au nord-ouest du pays, le long de la frontière du Myanmar. Les régions de l'Isan, du Centre et du Sud ont presque été totalement dévastées.

[347] pour information, rares sont encore les véritables moines-*thudong*, la bouilloire à la ceinture, qui pérégrinent à pied en usant leurs sandales de cimetière en cimetière ou en accrochant leur *klot* à une branche d'arbre. Plus nombreux sont ceux qui déambulent de monastère en monastère (*wat*), ne se restreignant pas d'utiliser les moyens de transport modernes, principalement les bus.

qu'il est resté sédentaire en communauté pendant deux années. La majorité d'entre-eux a séjourné en premier lieu dans un monastère. Ce qui n'est pas étonnant du tout. Souvenons-nous que le *bhikkhu* nouvellement admis doit habituellement faire allégeance (*nissaya*) pour une période de cinq années auprès de son responsable de monastère (*chao awat*). Hors *phansa*, il pourra obtenir la permission de voyager, mais toujours accompagné d'un moine senior[348]. Deux moines-ermites ont séjourné longuement en monastère. Le fait d'afficher un long vécu en communauté n'est donc pas un préalable à une vie de pratique dans la solitude. Bien au contraire, car les trois moines non encore mentionnés[349] ont tous quitté leur monastère d'origine après plus ou moins les cinq années d'instruction habituelle. Leur formation de *bhikkhu* était bouclée ; le temps de leur décision de devenir moine seul et isolé était venu.
Quitter le monastère d'origine pour aller directement s'installer hors les murs est exceptionnel. Retenons cependant que quatre d'entre eux[350] ont réussi à contourner l'usage du *nissaya* avec, pour trois d'entre eux, l'assentiment de leur *chao awat* (responsable de monastère). Ce chiffre est suffisamment significatif pour être souligné.

A ce stade de l'analyse des données informatives, la question que nous sommes à même de nous poser concerne l'âge auquel les moines rencontrés sont entrés dans la solitude.

---

[348] généralement un *ajahn* (plus de dix *phansa*) ; à tout le moins un *majjhima* (de cinq à neuf *phansa*).

[349] Ajahn Kalinga, Ajahn Ālakamandā, Ajahn Gosāla.

[350] Ajahn Verañja, Luang Ta Sigālaka, Luang Pho Revata, Phra Takkasilā : ces moines ont vécu sans équivoque *ong diao* (esseulé et isolé) et seulement cela. Les deux premiers se sont installés dans la solitude dès l'admission. Le troisième a marché seul des années sur les routes pour ensuite gîter comme ermite. Le dernier aura certes vécu en monastère pendant une année, cependant à l'écart dans une hutte (notamment pour jeûner) ; il a ensuite aménagé dans une grotte.

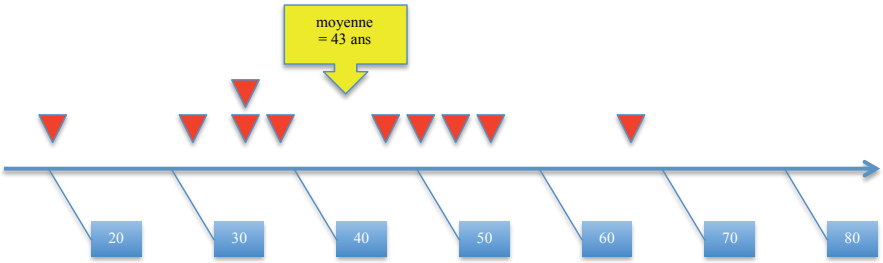


Figure 3 – Moyenne d'âge à l'entrée dans la solitude
des ermites bouddhistes rencontrés.

Sur le graphique ci-avant, observons l'existence de deux groupes distincts de quatre, dénombrés pour être exact dans les fourchettes de 32 à 39 ans et de 48 à 54 ans. Si nous prenons en compte les informations recueillies des six moines-ermites rencontrés par ailleurs (non sélectionnés dans l'échantillon), les deux regroupements s'effectuent de façon similaire : trois moines ont entre 30 à 35 ans à l'entrée dans la solitude ; trois autres ont entre 48 et cette fois 60 ans. Ces deux groupes, que ce soit lors d'un calcul effectué à partir de huit ou de quatorze moines, sont séparés de plus ou moins une décennie. C'est une constatation. A ce jour, je n'ai pas d'explication objective.
Nous pouvons néanmoins proposer **une moyenne générale de l'âge d'entrée du moine dans la solitude qui est de 43 ans** : une référence médiane qui se révèle somme toute pertinente[351].

b) les éléments informatifs complémentaires :

La quasi-totalité des moines a été élevée dans une famille pauvre et rurale. Cela veut dire qu'au minimum un des

[351] la moyenne exacte est de 43,5 ans. Si l'on ne retient pas dans le calcul l'âge d'entrée dans la solitude du plus jeune et celui du plus ancien, la moyenne est sensiblement équivalente (43,3 ans). En ajoutant les exemples des six moines-ermites non sélectionnés dans notre échantillon, on atteint 42,9 ans. La moyenne générale proposée de 43 ans est validée.

parents est employé à la journée dans les rizières et dans les champs[352]. En général, la famille doit vivre avec un revenu cumulé mensuel compris entre 4000 à 6000 Baht (95 à 145 euros), parfois moins[353]. Certains moines parleront de misère[354]. Cette pauvreté récurrente en ruralité a amené la plupart de ces moines à travailler périodiquement dès leur plus jeune âge, vers 14 ans. Cette réalité a réduit d'autant leur temps de scolarité. Le niveau atteint (pour six d'entre eux[355]) correspond à un niveau de fin d'école primaire occidentale. Sachant que, pour les plus anciens comme Ajahn Kalinga, l'enseignement était à l'époque dispensé au sein des monastères. Sur ces six moines, deux ont su étudier le *Dhamma* en pāli pendant trois années en continu après leur admission dans le *Saṅgha*. Un autre a suivi un cursus en Institut de Technologie, ce qui lui a permis d'effectuer sa vie professionnelle à l'étranger avant de porter la robe.
Seul un des moines-ermites a suivi des études universitaires. Il est d'ailleurs le seul qui puisse se prévaloir d'avoir vécu son enfance dans un milieu aisé.

Concomitant au fait d'appartenir à une famille pauvre et de n'avoir pas suivi une longue scolarité, l'hypothèse que les moines-ermites concernés soient possiblement dès l'âge de huit à douze ans *dek wat* (garçon de monastère) ou plus tard *sāmaṇera* (moine-novice) méritait d'être envisagée[356]. Pour la majorité, cela n'a pas du tout été le cas.

---

[352] sachant qu'il n'y a pas du travail toute l'année, compte tenu des saisons et des récoltes.

[353] rappelons que, dans les zones rurales, le salaire pour une journée de travail saisonnier à planter, repiquer, moissonner ou défricher s'élève entre 200 et 250 Baht (5 à 6 euros).

[354] *yak khen* (misère), en thaï.

[355] nombre estimé car deux moines seulement l'ont exprimé explicitement.

[356] en ruralité, c'est généralement le cas parmi les familles nombreuses, pour au moins un des garçons, car il s'agit d'une question de survie, tel l'ermite Luang Pho Uruvelā.

La moitié des moines ont été préalablement mariés, avec un à trois enfants pour trois d'entre eux. Ce ratio de 50 % est significatif. Cet état de fait souligne que la moitié des ermites rencontrés ont une expérience de la vie de famille et ont établi des relations sociales dans le monde qu'ils définissent comme matériel[357] et qu'ils nomment le *nok wat* (le monde non monacal) ou le *loki* (le monde des plaisirs).

c) la décision de devenir moine :

Compte tenu de leurs réponses, **devenir moine fait l'objet d'un processus**. La décision ne vient pas suite à un événement soudain[358] ou à un argument explicite spécifique. En effet, pour cinq d'entre eux[359] en tout cas (la moitié de notre échantillon), l'intention de devenir moine s'est imposée au fil des années, depuis l'enfance pour la plupart, voire depuis l'adolescence pour un autre. Ils sont fermes sur cette assertion. Par exemple, l'un dira : « Depuis que je suis enfant, je souhaite être moine. J'aimais cette pratique, cette attitude du moine[360]. » Un autre va l'exprimer ainsi : « Cependant, depuis l'enfance, je voulais être moine. C'était en moi[361]. » Encore un autre le formule comme s'il s'agissait pour lui d'une décision à laquelle il ne pouvait échapper : « Ma destinée était de devenir moine[362]. »

[357] *thang lok* (le monde matériel), en thaï.

[358] la morsure d'un rat sur la main de Luang Ta Sigalaka fut considéré par lui et par les villageois comme le signe que le moment était venu pour devenir moine. Ce fait singulier n'était pas la source de sa motivation initiale.

[359] Ajahn Kalinga, Luang Pho Bandhula, Ajahn Gosāla, Ajahn Māgandiya, Phra Takkasilā.

[360] « tang tae dek dek nisai man chop. Nisai chop nai kan ». *Nisai*, en thaï : comportement, attitude, conduite. *Dek*, en thaï : enfant.

[361] « phom yang dek yu tae chop phra. Chop eng ». *Eng*, en thaï : par soi-même, individuellement.

[362] « ko khong boun buat ma thueng ». Traduit en mot à mot par : « très probablement une admission monastique pour mérite devait arriver ». Il dira encore : « Je voulais seulement être admis (kon thi buat ko dai). »

Chacun a sa manière de le déclarer ; il n'en reste pas moins que cette dynamique a mûri au fur et à mesure des années. Manifestement, ces *bhikkhu* disent qu'ils ont eu cette intention précocement, personnellement, et que cette disposition a perduré jusqu'à ce qu'ils puissent, adulte, devenir effectivement moine. Seul Luang Pho Bandhula fait référence à son environnement familial imprégné de « confiance[363] » en Buddha : les exemples de son père et de son oncle maternel qui furent moines pendant de longues périodes eurent certainement un effet catalyseur complémentaire. Ajoutons que, pour Phra Takkasilā, ce processus depuis l'enfance a été couplé avec sa démarche d'aide envers les autres car il travailla dans le secteur médical. Il affirmera ensuite son appétence à se réaliser comme moine et comme *phothisat* : c'était « en-dedans » de lui, ancré « si profondément »[364] et depuis longtemps.

Par ailleurs, constatons que **la moitié des moines étudiés convoque** « **l'ennui**[365] » à vivre au sein de ce qu'ils qualifient le *nok wat*[366], c'est-à-dire la vie commune et ordinaire des laïcs. Sachant que pour trois d'entre eux, cette justification est l'élément secondaire associé à leur envie première et précoce de porter la robe. L'argumentaire n'est pas restrictif, limitatif : l'un va plus mettre l'accent sur son ennui notamment par rapport au monde du travail[367] ; l'autre éprouve un désintérêt pour les relations sociales dont le mariage ; un autre se dit fatigué par le monde dit ordinaire. Pour un quatrième de ces moines, cet

[363] *sattha* est la translitération thaïe du mot pāli *saddhā* (confiance) : Luang Pho Bandhula l'emploie très souvent dans son discours.

[364] selon ses propres termes exprimés en anglais : « it's inside », « it's inside my mind », « it's so deep », « inside mind is a place […] more deep ».

[365] le mot thaï le plus souvent employé est *buea*.

[366] *nok wat* veut dire littéralement « hors du monastère ».

[367] il dira aussi : « pho laeo buea laeo. » Compte tenu du contexte, cela veut dire : « La vie de laïc m'ennuyait. » Mot à mot : « C'est assez, l'ennui c'est terminé. »

ennui est une des raisons de son déplaisir[368]. Pour le dernier ermite, vivre dans le monde matériel[369] est vraiment une « perte de temps[370] ».
Le monde des plaisirs les ennuie. Ils n'y trouvent pas leur compte et ils l'expriment. Ce qui, à terme, va les inciter à passer le pas : ce sera alors pour eux *ok buat*[371], c'est-à-dire quitter le monde séculier pour le *saṅgha*, la communauté des moines. Pour l'un d'entre eux, Luang Pho Revata pour le nommer, cet ennui récurrent va l'amener à suivre d'abord les préceptes de bonne moralité[372] au quotidien afin de franchir un palier à partir duquel sa décision de devenir *bhikkhu* se révèlera inéluctable.

Concernant les trois moines non encore pris en compte, nous noterons qu'un d'entre eux a décidé d'être admis pour une question de survie alimentaire et d'environnement familial délétère. Pour un autre, Ajahn Verañja, sa décision est directement liée à son choix de séjourner seul directement en forêt après l'admission monastique. Quant au dernier, il n'a pas voulu s'exprimer sur ce point.

d) la décision de devenir ermite :

Concernant les arguments qui expriment leur motivation à devenir moine-ermite, **il n'est pas fait référence en tout premier lieu à la pratique bouddhiste** en tant que telle : le constat est suffisamment remarquable pour être mentionné

[368] « […] dans ma vie, oh, jamais, jamais, jamais heureux […] », dira-t-il, après avoir auparavant souligné son ennui par rapport au business et à la civilisation actuelle.
[369] les mots thaïs généralement employés ici sont *thang lok* (monde matériel) ou *loki* (monde des plaisirs).
[370] expression citée au cours de l'interview de l'ermite Ajahn Māgandiya.
[371] littéralement, en thaï : quitter (*ok*), admettre (*buat*).
[372] les huit préceptes que les laïcs (les *kharawat*, les *yom*, en thaï) demandent à suivre chaque Jour du Moine (*Wan Phra*).

d'entrée.
Compte tenu des éléments informatifs délivrés lors de ce travail de terrain, deux moines seulement sur les dix de notre échantillon légitiment leur intention première (pour vivre seul) par la recherche avant tout de l'approfondissement de leur pratique de moine. Pour Ajahn Māgandiya, ce choix se justifie par sa démarche essentielle d'entraîner et de discipliner son esprit. Pour Phra Takkasilā, il mobilise avant tout ses capacités pour améliorer en lui ce qu'il étiquette comme les vertus fondamentales du *bhikkhu* sur le chemin bouddhiste, c'est-à-dire les dix Perfections, les *pāramī*.

Les autres moines-ermites ont une démarche adaptée, parfois intense, à s'activer dans la pratique ; en revanche, pour la majorité d'entre eux, telle n'est manifestement pas leur motivation principale, celle qui les a portés à vivre esseulés, loin des activités du monde ordinaire (*nok wat*).
La majorité d'entre eux, six au total, bien différenciés du groupe des deux précédents moines, **convoquent avant tout le fait de ne pas vouloir être incommodé, dérangé**. Ils souhaitent vivre en toute tranquillité. Au premier abord, ils ne recherchent pas l'éloignement ou le silence environnemental[373] pour progresser dans la pratique bouddhiste.
Tous les six évoqueront de manière différente cette tendance générale à ne pas chercher à vivre avec ou proche de l'autre, voire à ne pas ou ne plus accepter une vie communautaire[374]. Deux d'entre eux, afin de vivre et rester en paix, préférent ne pas

[373] un unique moine (Ajahn Verañja) évoque le silence en forêt comme argument supplétif à sa décision de vivre en ermite. Il l'exprime ainsi : « rao chop pa duai, chop pa, chop khwam ngiap sangop, chop thamma chat (j'aime vraiment la forêt, j'aime le silence et la nature). » *Chop* (aimer, préférer), *khwam ngiap sangop* (calme, silence), *thamma chat* (nature), en thaï.
[374] ne plus accepter de vie communautaire en monastère (rural ou urbain) et même sur leur site lors de la visite éventuelle d'autres moines.

être importunés par des moines[375], ne pas avoir à se tracasser pour eux[376]. Ils évoquent même que la présence ponctuelle des laïcs sur leur site n'est pas recherchée[377]. Les célébrations chantées (*suat mon*) chez l'habitant sont proscrites. Pour deux autres, si pour l'un «le vivre ensemble» est « chaotique » que ce soit en monastère ou dans la société ordinaire, pour l'autre «le pratiquer ensemble» n'est pas favorable à une juste concentration pour la méditation notamment. Ils se prévalent d'ailleurs tous les deux de pratiquer tels de véritables[378] moines et, d'une certaine manière, récusent une vie quotidienne en compagnie de leurs confrères[379] sous prétexte de ce haut standard. Quant aux deux derniers, si l'un dit ne pas aimer parler aux autres, l'autre exècre le parler du moine thaïlandais en général qu'il qualifie de « tricherie ». L'un va alors malaisément partager[380], l'autre va s'expurger des échanges qui ne sont pas empreints de sincérité[381].

Six moines sur les dix étudiés se prononcent donc en faveur d'une vie dans la solitude arguant, comme motivation première, que la relation à l'altérité est dommageable pour eux. Cette information n'est pas à négliger. Elle peut dénoter une non-adaptation à la vie communautaire certes ; elle montre surtout, à ce stade de l'analyse, que leur porte de sortie ou leur échappatoire individuel et comportemental passent assurément

[375] les séjours longs de plusieurs mois ne sont pas acceptés. Au cours de la *phansa* (retraite de la saison des pluies), l'accord est parcimonieux.

[376] car, le plus souvent, il s'agit de moines de passage d'une ancienneté (nombre de *phansa*) moindre que le moine-ermite.

[377] l'argument explicite, pour justifier cette restriction, est celui de mieux s'engager dans la pratique.

[378] un véritable moine : pour eux, cela veut dire « comme un moine doit agir en regard du *Dhamma*, l'enseignement du Buddha (*baep phra*) ».

[379] ceux qui voudraient éventuellement rester en continu avec eux, pour une longue période.

[380] tout du moins au niveau verbal. Malgré tout, très réticent au début, Ajahn Ālakamandā a accepté que son lieu de vie quotidienne soit visité (plateau rocheux puis grotte utilisée au cours de la *phansa*).

[381] Luang Pho Bandhula énonce tout particulièrement : « De nombreuses personnes n'apprécient pas mon parler vrai. »

par un éloignement physique de tout groupe restreint ou élargi. D'où leur décision inéluctable de devenir ermite.

Pour certains de ces six moines, leur motivation principale présumée peut être masquée par d'autres motifs évoqués explicitement par eux. Pour cette démonstration, prenons deux exemples concrets :

- Ajahn Ālakamandā se présente comme un adepte des pratiques ascétiques de Luang Pho Man et de ses disciples. Il érige en modèle la manière de vivre du Buddha historique avant qu'il n'atteigne la *bodhi*[382]. Pourtant, lorsque la question lui est posée d'expliciter la motivation qui l'a amené à être seul, il répondra de manière spontanée que cette intention provient avant tout du fait de ne pas aimer parler aux autres. Nous l'avons observé lors de ce temps de rencontre[383] car il a évité autant que faire se peut toute discussion. Il a peu parlé de lui, de son parcours et de son vécu actuel. Il a coupé court à l'interview, de manière habile et sans recours possible. Les informations glanées ici et là ont été délivrées au compte-goutte. Ce ne fut pas de la discrétion : ce fut plutôt de la rétention. Avec cette constatation étonnante, qu'au plus tôt nous pouvions quitter les lieux, le mieux c'était pour lui[384]. Son argumentaire sur l'exemplarité des maîtres ne convainc donc pas[385]. Sa réponse spontanée a plutôt force de référence.
- Ajahn Gosāla présente sa vie en tant que moine comme sa

[382] *bodhi*, mot pāli : la connaissance suprême, l'éveil. « L'éveil du Buddha » se traduit par *sammāsambodhi*, Nyanatiloka (2004), p. 41.

[383] cf. Mauger (2016), chapitre IV : Ajahn Ālakamandā, Un ermite insociable.

[384] c'était la première fois que mes accompagnateurs-moines rencontraient un des leurs qui soit autant sur la réserve. Cette attitude non commune les a vraiment interpellés et bien plus encore, lorsqu'ils ont compris que cet ermite ne viendrait pas pour les prosternations de respect habituelles (protocole quasi incontournable lors du départ de confrères).

[385] d'autant que ce genre d'argumentation est souvent passe-partout, tel un discours convenu, si tentant à proposer.

finalité, sinon sa destinée. Il a eu d'autre part une vision (*nimit*, en thaï) au cours de laquelle il a su qu'il trouverait le lieu actuel de sa pratique intensive. Ses arguments explicites ne sont pas nécessairement à remettre en cause car ils sont constitutifs des éléments qui vont concourir à sa décision de devenir ermite. La question est plutôt de décrypter une motivation possiblement source, celle qui est implicite. Nous pouvons l'appréhender à partir de plusieurs indices. Par exemple : c'est à la fin de mon deuxième séjour, avant le départ, qu'il dira ne pas souhaiter la venue au temple des laïcs, le moins possible en tout cas. Il les accepte tout de même car ces contacts sont inévitables[386]. Il accueille parfois des moines de passage[387] ; en revanche, même s'il dit préférer la vie en groupe, il leur impose des règles drastiques[388] et exige qu'ils pratiquent chacun dans son logis (*kutti*[389], en thaï). D'autre part, sur le site, il n'y a ni *phakhao*, *maechee* ou autochtones qui restent à demeure. Pourtant le lieu s'y prête. Alors, soit les distractions possibles sont minimisées pour une meilleure observance dans la pratique, soit il y a vraiment une volonté affirmée de ne pas être incommodé par l'altérité : à ce stade de l'analyse, plusieurs éléments concourent à entériner cette dernière option.

Un moine se démarque des deux commentaires précédents. Il s'agit d'Ajahn Verañja qui propose un discours clair concernant la genèse de sa démarche monacale dans la solitude.
Pour lui, vivre en forêt est un impératif : c'est la conséquence

[386] lors des offrandes pour obtenir du mérite et pour les dons nécessaires à la construction d'un bâtiment ou d'une statue.

[387] il n'est pas dans l'usage courant de refuser l'accueil à un *bhikkhu* de passage ou à un *thudong*.

[388] même à un novice (*sāmaṇera*).

[389] *kutti*, en thaï, translitération du mot *kuṭi* en pāli : une hutte, le logis du moine. Est dénommée également *kutti* une chambre dans un monastère.

de ce qu'il nomme sa « destinée[390] ». La quiétude générée par le silence environnemental devient le point d'orgue de sa pratique, calquée sur celles de Luang Pho Man, de son disciple Luang Pho Waen Sujinno (1887-1985) et de Luang Pho Chah. «Destinée, forêt, silence, ascèse» sont les quatre mots-clés qui jalonnent les activités de son quotidien. Ils sont autant de repères en lui. Il a vécu ainsi, quasiment seul, pendant deux décennies. Actuellement, il se trouve entouré d'autres moines. Il a accepté un disciple logeant sur place. Une *maechee* réside non loin. Chacun pratique à l'écart les uns des autres mais les moments en communauté restreinte sont autant d'opportunités pour lui de montrer l'exemple et de transmettre les fruits de son expérience. Le moment est venu d'enseigner. Il le fait et il le vit très bien. A contrario des six moines précités, la rencontre avec d'autres personnes ne l'incommode pas. «Enseignement» est devenu son cinquième mot-clé[391].

Le dernier moine non encore cité est Luang Pho Revata. Enfant, il préférait être seul. Après son admission monastique, son épouse devenant *maechee*, il part seul sur les routes en *thudong* pour, bien des années après, se sédentariser dans un temple, toujours esseulé. Il est également seul lors de la retraite annuelle de la saison des pluies (*phansa*). Dans les grandes lignes, sa présente existence est imprégnée de solitude, excepté pour son temps de vie conjugale et de travail dans les champs. Il n'a pas

[390] « muean chata kam rao yom rap man (je ressens que c'est mon destin). » *Chata kam* (destin, destinée), en thaï. Rappelons qu'il est allé vivre en forêt dans une grotte sitôt l'admission monastique effectuée, faisant fi de la période d'allégeance (*nissaya*).

[391] les laïcs de la région financent la construction d'un nouveau bâtiment avec une salle polyvalente (*sala*). Le premier étage sera dédié à l'apprentissage du *Dhamma* et de la méditation. Au rez-de-chaussée, ils pourront rester manger et dormir sur place. Pour cet *Ajahn*, vivre strictement dans la solitude va se faire de plus en plus rare. Il se dit dorénavant prêt à assumer des temps de vie en interaction avec aussi bien des moines que des laïcs.

revu sa femme depuis une vingtaine d'années. Il n'a pas non plus de nouvelles d'elle. Il s'est détaché au fur et à mesure des agréments et désagréments du monde matériel et des plaisirs (*loki*) : « C'est la force de ma pratique qui m'a emmené jusqu'à ce stade[392]. » Qu'il soit devenu ermite n'étonne guère.

e) les référents monastiques des ermites :

Nul doute que, pour un moine *theravāda*, le référent incontournable et inamovible est le Buddha historique. Cela semble incontestable.
Le *bhikkhu* ne convoque-t-il pas pour autant d'autres figures historiques lors de ses activités quotidiennes ?

Tel un enquêteur[393], le moine doit investiguer lui-même et se questionner sur le Buddha et son enseignement. Pour ce faire, il ne doit pas tenir compte de la tradition, des penseurs et de leur charisme[394]. Il s'agit avant tout de comprendre par soi-même[395], afin de consolider *saddhā* (la confiance). Celle-ci devient « une certitude intérieure et une conviction ferme basée sur les

[392] « khue wa raeng kan patibat rao man phlak dan hai dai ma pen dai rup baep ni ». *Rup baep* (phase, étape, stade), en thaï.

[393] « moine, toi le moine qui est un investigateur, […], tu devrais effectuer ta propre enquête sur le Tathāgata afin de découvrir s'il est complétement éveillé. » : *Vīmaṁsaka Sutta*, Majjhima Nikāya 47.2 (2009), p. 415. Tathāgata (littéralement : aller ainsi, Treutenaere 2009, p. 25) est un autre nom du Buddha. A ce propos, soulignons cette assertion : « […] ce qu'il proclame, dit ou explique est ainsi et pas autrement. C'est la raison pour laquelle il est dénommé Tathāgata », *Pāsādika Sutta*, Dīgha Nikāya (1995), p. 436.

[394] cf. *Kalama Sutta*, Aṅguttara Nikāya. Il est avisé de ne pas en tenir compte « d'après la révélation, la tradition ou la rumeur, ou juste parce que c'est le produit d'un raisonnement, ou vrai d'un certain point de vue, ou à cause d'une affirmation superficielle des faits, ou parce que cela concorde avec vos propres idées préconçues ou parce que cela fait autorité, ou à cause du prestige de votre maître », Harvey (1993), p. 61.

[395] *30. To the Kalama*, Aṅguttara Nikāya Anthology (2007), p. 32.

expériences propres à chacun[396] ». Le moine sur le chemin[397] dédie alors au Buddha historique une indéfectible confiance, l'*akuppa saddhā*[398].
C'est un fondement essentiel[399] de la pratique bouddhiste qu'il est préférable d'intégrer pour apprécier les remarques suivantes et les chapitres à venir.

1. le **Buddha**.
Un seul des dix moines-ermites, Luang Pho Revata, fait référence à Buddha et uniquement à lui, que ce soit dans le cadre de sa pratique quotidienne ou dans l'explicitation de son parcours de vie. Il est aussi le seul qui s'exprime de manière approfondie sur *saddhā* et ses diverses composantes[400]. Dans le hall polyvalent (*sala*[401], en thaï), il n'y a qu'une seule statue : celle du Buddha (en bronze, d'environ 60 cm de haut). Pour un moine qui vient de passer quelque dix années dans le même endroit, ceci témoigne d'une volonté délibérée car les laïcs en général ne se privent d'en apporter ponctuellement au moine pour obtenir du mérite. A l'autel, signalons que le Buddha est assis en position *vīrāsana*[402]

---

[396] cf. Nyanatiloka (2004), p. 183.
[397] *magga*, en pāli, en référence à la quatrième Noble Vérité et à l'Octuple Chemin.
[398] dans les dictionnaires de référence tels ceux de Ñāṇamoli ou de Nyanatiloka, le terme pāli *saddhā* est bien traduit par « confiance en » et non, comme cela est usité communément, par « croyance » ou même « foi ».
[399] avec, par extension, une confiance (*saddhā*) en les trois joyaux (*ti ratana*) : Buddha, Dhamma et Saṅgha.
[400] notamment *kamma saddhā* (confiance dans la loi du kamma) et *vipāka saddhā* (confiance dans le résultat de la loi du *kamma*).
[401] *sālā*, en pāli : salle commune et multi-usage, pour les célébrations notamment.
[402] *vīrāsana*, mot pāli : cf. Stratton (2004), p. 39, 40, 424. *Pang samathi rap*, en thaï. C'est, selon le courant monastique thaï *theravāda*, la position originelle de méditation du Buddha, les jambes croisées et placées horizontalement l'une sur l'autre. Pour eux, ce n'est pas du tout la position dite du lotus (*vajrāsanā*), les jambes croisées avec le cou-de-pied placé sur le haut des cuisses (*nang khat samat*, en thaï).

et en posture *vitarka-mudrā*[403]. Ce choix correspond bien à ce moine-ermite. Nous avions déjà remarqué sa disponibilité, bien avant même l'année de son admission monastique (neuf années exactement), à suivre l'enseignement du Buddha et à s'adonner sans réserve aux préceptes de moralité. En tant que *bhikkhu*, il a donné toute sa mesure pour intégrer le *Dhamma*, notamment en pratiquant les *dhutaṅga* sur les routes. Il a franchi au fur et à mesure ce qu'il a appelé des étapes. Il médite longuement. Sa *sala* sans décorum représente bien ce qu'il dit de sa quête qui passe par le non-attachement[404]. Pour résumer sa démarche, il poursuit son chemin sur les pas de Buddha et rien que cela.

En ce qui concerne les autres ermites, même si le Buddha est le référent-maître, il n'en reste pas moins qu'ils prennent aussi modèle sur des moines célèbres. Parfois, ils font part de leur attention toute particulière à des déités. En fin de ce sous-chapitre, nous prendrons un exemple d'autel qui est suffisamment caractéristique et révélateur de leur approche générale et habituelle. Nous comprendrons mieux que cette analyse par les images et les représentations concrètement présentes sur leur site est pertinente.

Revenons maintenant à l'image du Buddha. Traditionnellement, le choix de la statue du Buddha principal installé sur l'autel dans la *sala* est procédé avec soin. L'attitude choisie montre la dynamique favorisée dans ce lieu. La mise en place de cette statue peut faire l'objet d'une cérémonie, celle du coulage du *Buddha rūpa* : cette consécration est alors un moment important de la vie du temple. Le choix de la posture du Buddha n'est pas

[403] *vitarka-mudrā* : il s'agit de la posture de l'enseignement du *Dhamma*. Le Buddha transmet la doctrine à ses disciples.

[404] *upādāna* (attachement), en pāli. *Upathan*, translitération en thaï. Dixit cet ermite : « ko chak thi rao tit yuet nan lae ; rao tit arai ko tong sia sa la (loin de tout attachement, ainsi va le renoncement) ». *Tit* (proche de), *yuet* (se cramponner à) et *sa la* (renoncer), en thaï.

le fruit du hasard.

Se rapportant à nos ermites, notons que quatre d'entre eux[405] ont privilégié une image avec la position en méditation, c'est-à-dire en *dhyāna*[406]*-mudrā*. Ces quatre moines ont une pratique méditative intense (énoncé par leur discours et confirmé par l'observation de terrain) en méditation assise (*nang samathi*) certes, mais aussi en marche méditative (*doen chongkrom*).

L'ermite Luang Ta Sigālaka a une pratique en concentration de l'esprit (*jhāna*) soutenue, exigeante même ; en revanche, dans la *sala*, il y a deux statues imposantes du Buddha dit *Chinrat*[407]. Ce choix spécifique est d'ailleurs celui de deux autres moines-ermites. Il s'agit d'une représentation renommée du Buddha style Sukkhothai[408] qui symbolise une conduite destinée à surpasser toute malfaisance et à vaincre toute tentation. Le Buddha est en *māravijaya-mudrā*[409], posture assise où la main droite est dirigée vers la Terre-mère (*Mae phra thorani*), celle qui triompha de toute tentation[410] en terrassant Māra. Concernant Luang Ta Sigālaka, ce choix correspondrait à sa volonté affichée de suivre une *sīla* irréprochable et par là-même de se racheter de son passé de militaire.

---

405 Ajahn Verañja, Ajahn Gosāla, Ajahn Māgandiya, Phra Takkasilā.

406 *dhyāna*, terme sanskrit. Le mot équivalent pāli *jhāna* (*chan*, en thaï) est rarement usité dans ce cas.

407 dont la statue originale est situé au Wat Mahathat de Phitsanulok.

408 ancien royaume de la région centre du Siam, période fin du 13ème siècle à mi-15ème siècle.

409 *māravijaya-mudrā*, dénommée aussi *bhūmiśparsa-mudrā* : cette posture peut également symboliser l'éveil du Buddha car, selon la tradition, il a eu lieu juste après que Māra ait été vaincu. On trouve ce type de statue dans de nombreux monastères en Thaïlande.

410 « les désirs des sens, la jalousie, la faim et la soif, l'avidité, la paresse et la torpeur, la lâcheté, la peur de s'engager, la dépréciation d'autrui, l'insensibilité obstinée et l'éloge de soi » : voici les «armées» de Māra, Harvey (1993), p. 49.

Parmi les nombreuses postures du Buddha (une dizaine[411], pour les plus courantes), deux ont été majoritairement retenues par ces moines pratiquant dans la solitude. Compte tenu de l'importance du choix de la statue principale du Buddha, nous avons décelé deux tendances (méditer ; restreindre tout méfait[412]) privilégiées par sept des dix moines-ermites de notre échantillon. A ce stade de l'analyse, ce constat semble suffisamment significatif. Nous aurons le loisir de corroborer ou non, d'affiner ou non ces tendances, tout particulièrement lors de l'analyse approfondie de leurs activités quotidiennes.

2. **Sivali**, le *thudong* :
Faire *thudong*, c'est pratiquer les *dhutaṅga* (les moyens ascétiques[413]) et seulement cela. Dans le parlé monastique thaï courant, le moine itinérant et ascétique sera aussi dénommé un *thudong*[414], celui qui sillonne le pays à travers routes, champs, montagnes et forêts. Pour tout bagage, le *thudong* porte ses trois robes, son bol, un sac (*yahm*), un parapluie (*klot*), une bouilloire (*ka tom nam*) et il s'aide d'un bâton de marche. En itinérance, il privilégie la pratique de l'*āraññik'aṅga*, c'est-à-dire le fait de vivre en forêt. Au cours de ses pérégrinations

[411] citons les six postures principales avec leur symbolique : *abhaya-mudrā* (protection), *dhammacakka-mudrā* (le premier sermon), *dhyāna-mudrā* (méditation), *māravijaya-mudrā* (soumission de Māra), *varada-mudrā* (le don), *vitarka-mudrā* (enseignement). Ajoutons également les postures en *añjali-mudrā* (considération) et *mettākaruṇā-mudrā* (bienveillance/compassion). Celle du Buddha assis en méditation et protégé par le serpent (*nāga*) Mucalinda est ici dénommée *samādhi-mudrā*. Cette liste n'est pas restrictive.

[412] méfait : dans le sens d'éradiquer autant que faire se peut tout démérite (*baap*, en thaï). L'antonyme adéquat est « bonnes actions ».

[413] *dhutaṅga* : au nombre de treize. Ce terme est rarement cité dans le Canon Pāli. Ces pratiques ascétiques sont développées dans *Le Chemin de Purification*, un commentaire de Bhadantācariya Buddhaghosa (V[ème] siècle) : cf. *Visuddhimagga* (1999), p. 58-81. Lire également, Devinda (2006).

[414] plus précisément *Phra thudong* (moine itinérant ascétique) ou *Phra thudong kammathan* (moine itinérant ascétique et méditant) : Tiyavanich (1997), p. 1. *Kamma than* (méditation), en thaï, équivalent de *samathi*.

diverses, il accepte de vivre et de dormir sous un arbre (*rukkha-mūlik'aṅga*), en plein air (*abbhokāsik'aṅga*) ou dans un cimetière (*susānik'aṅga*). Même si le disciple Mahākassapa s'est révèlé exemplaire[415] auprès du Buddha pour le suivi des *dhutaṅga*, il n'en reste pas moins que le moine Sivali réunit de nos jours presque tous les suffrages. Du temps du Buddha, où qu'il puisse aller, même vers les endroits les plus isolés et inhabités, des offrandes (nourriture et autres fournitures) lui étaient toujours proposées[416]. Il est apprécié pour sa bonne fortune[417]. Pour résumer, le *thudong* Sivali va représenter l'itinérant et l'ascète, puis dans une moindre mesure l'abondance[418].

Concernant nos moines-ermites, cinq d'entre eux ont pratiqué les *dhutaṅga* de manière temporaire ou continue et en itinérance. Un sixième, Luang Ta Sigālaka, les pratiquent encore mais, cette fois-ci, dans sa hutte (*kutti*). La qualité première du *thudong* est la pratique ascétique : elle est pour eux l'indicateur, le repère d'excellence du moine. Trois d'entre eux vont le signaler par une statue de Sivali de dimension respectable (jusqu'à deux mètres de haut), soit dans la *sala*, soit à l'extérieur et en bonne place, bien en vue.

Les moines-ermites de notre échantillon sont dorénavant sédentaires. En revanche, leurs activités quotidiennes restent empreintes d'ascèse. L'image de Sivali pour certains, et celle du *thudong* en général pour d'autres, répondent tout à fait à ce qu'ils souhaitent afficher.

---

[415] cf. Nyanaponika, Hecker (2003), p. 119 ; Aṅguttara Nikāya I, 191 (2012), p. 109.

[416] avec l'assistance des déités (*devatā*). Cf. aussi le texte relatant sa naissance : Udāna I, 2.8 (2007), p. 27-30.

[417] des laïcs vont alors lui rendre hommage dans l'espoir de pouvoir vivre dans l'opulence, la richesse.

[418] abondance : dans le sens de ne pas avoir la crainte de manquer. Cf. Aṅguttara Nikāya I, 207 (2012), p. 110.

Photo 13 : Sivali, le *thudong*, dans une *sala*

A titre d'exemple, photo 13 ci-contre, voici la statue de Sivali (de dos, environ 1,70m de haut), à la *sala*, à droite de l'emplacement où Ajahn Gosāla prend son repas (natte rayée à gauche). Devant la représentation du *thudong* Sivali sont placées plusieurs statues du Buddha, de beaucoup moindre dimension. C'est l'unique autel[419] de ce temple au pied duquel les laïcs peuvent allumer bougies et encens. A noter qu'au pied de Sivali, au bas du bâton de marche, se trouve inclinée une photo encadrée de l'Ajahn sur laquelle apparaît un orbe lumineux représentant selon lui une déité (*devatā*). Quant à l'image principale du Buddha (en posture de méditation), celle-ci est disposée cinq mètres en arrière, dans l'axe central[420]. Si en entrant, le visiteur aperçoit en premier lieu le Buddha du fond, il découvre tout aussi rapidement la représentation de Sivali et dans le même temps l'autel[421].

3. les moines célèbres :
Le Vénérable Ācariya Mun Bhūridatta Thera (1870-1949), de

[419] *thi bucha* (autel), en thaï.

[420] l'autel avec Sivali, l'emplacement où s'assied l'Ajahn ainsi que le Buddha principal en retrait sont surélevés sur une estrade : les adeptes laïcs n'y ont pas accès.

[421] dans les monastères, il est rare de trouver une imposante statue de ce moine *thudong* à la *sala* (qui plus est à l'autel) ou à proximité.

l'ordre des *Thammayut*, est la figure éminente la plus citée. Sept de nos ermites l'ont à un moment ou un autre mis en exergue dans leur discours, sachant que quatre d'entre eux ont disposé une photo de lui, soit à l'autel, soit à leur logis, à la vue directe du visiteur. Ce n'est guère étonnant car il est celui qui est resté dans la mémoire collective. Pour la population thaïe en général, **Luang Pho Man**, dit aussi Ajahn Man, est l'exemple même du moine itinérant. Il est celui qui a pratiqué les *dhutaṅga*, jeûné et médité longuement jusqu'à devenir, pour de nombreux *bhikkhu* et laïcs, un être éveillé de son vivant. C'est lui encore qui a initié de nombreux disciples[422] et fortifié la lignée d'admission des moines dits de la forêt. Retenons cette phrase extraite de sa biographie : « En conséquence, sa pratique fut toujours fluide, régulière et irréprochable du début jusqu'à la fin. Nul doute qu'il ne sera pas facile de trouver son égal de nos jours[423]. » Le signataire de cette citation n'est autre que l'Ācariya Mahā Boowa Ñāṇasampanno, dénommé plus couramment Luang Ta Mahā Boowa. Décédé en janvier 2011 à l'âge de 98 ans, il était l'unique moine contemporain qui pouvait se prévaloir d'être un véritable disciple de Luang Pho Man, du temps de sa longue vie de *thudong* en forêt, principalement dans la région de Chiang Mai et en Isan. Il a continué d'enseigner sa pratique[424] avec vigueur jusqu'à la fin de sa présente vie. Concernant les ermites étudiés, sur les sept dont nous venons de parler, deux d'entre eux afficheront à la *sala* (salle commune et polyvalente du temple) et une image de Luang Pho Man et une de Luang Ta Mahā Boowa.

---

[422] tels Ācariya Mahā Pin Paññāphalo (1892-1946), Ācariya Singh Khantayākhamo (1888-1961), Ācariya Fan Ajāro (1898-1977), Ācariya Khao Anālayo (1888-1983), Ācariya Thet Thesarangsī (1902-1994), Ācariya Chob Thānasamo (1902-1995). *Ācariya*, mot pāli, veut dire enseignant, instructeur.

[423] Mahā Boowa (2005b), p. 176.

[424] cf. Luang Ta Mahā Boowa (*Paṭipadā. Venerable Ācariya Mun's Path of Practice*, 2005a) : unique ouvrage de référence. *Paṭipadā*, mot pāli, veut dire « ligne de conduite, mode de progression ».

Un autre ermite (Ajahn Gosāla), à la différence des sept moines précédents, citera uniquement Ācariya Sao Kantasīlo (1859-1942) comme référent pour marcher *thudong* et pratiquer les *dhutaṅga*[425]. Plus connu sous le nom d'**Ajahn Sao**, il fut celui qui a entre autre initié Ajahn Man et bien d'autres *bhikkhu* à l'itinérance et aux moyens ascétiques[426]. Incontestablement, c'est lui qui est à la base de la vivification de cette tradition : il est le véritable précursseur. Pour l'anecdote, révélatrice tout de même du personnage, le seul qui ait pu être autorisé à le prendre en photo[427] fut Ajahn Tate, un des ses nombreux disciples. En fait, Ajahn Sao n'avait que faire de laisser une trace matérielle pour les générations futures. Il pratiquait et enseignait, n'ayant cure de rester célèbre, pour la postérité[428].

Une mention également à deux moines célèbres des 17ème et 19ème siècles, respectivement **Luang Pho Tuat** (1582-1682) et **Luang Pho Somdet Toh** (1788-1872). Il est courant de retrouver leur statue, ou à tout le moins une gravure, à l'autel des monastères thaïlandais. Trois ermites (par exemple Ajahn Kalinga) mettront en avant au moins l'un des deux. Même si ce chiffre n'est pas suffisamment significatif, le fait pour certains de garder une admiration pour ces moines non contemporains est néanmoins à retenir. Il n'y a pas que l'ascèse[429] d'Ajahn Man qui est, après le Buddha historique, la référence incontournable.

---

[425] *kammaṭṭhāna* : ce mot pāli veut dire « sujet/objet de méditation », littéralement « base/fondation de l'action/travail ». Il est plus spécifiquement utilisé par les moines de la forêt qui se recommandent d'Ajahn Sao et de son disciple Ajahn Man (Mahā Boowa, 2005b, p. 491), pour la pratique des *dhutaṅga*.

[426] Ajahn Man disait qu'Ajahn Sao lévitait lorsqu'il était en *samādhi*, en pratique méditative (Ibid., p. 16).

[427] c'est la seule et unique photo qui fut prise de son vivant (Tate, 2001, p. 106).

[428] de nos jours, en Thaïlande, Ajahn Sao est très rarement cité par les moines et les laïcs. Aucune biographie exhaustive n'a été écrite, et on trouve rarement une statue de lui, même dans les temples Thammayut.

[429] « Votre esprit est si aventurier, avec toujours cette tendance à aller vers des extrêmes. […]. Qui pourrait rester assez longtemps avec cet esprit-là pour trouver une solution ? » : paroles d'Ajahn Sao, dans Mahā Boowa (2005b), p.16.

Luang Pho Tuat, de la région Sud lors de la période Ayutthaya, est réputé pour l'aspect bénéfique de ses amulettes[430]. De plus, faire offrande de son image engrange du mérite pour le donateur[431]. Le parcours de vie de Luang Pho Somdet Toh, de la région Centre, est plus connu. Novice (*sāmaṇera*) dès l'âge de 12 ans, il est admis *bhikkhu* à 19 ans. Très vite, il est renommé pour ses pouvoirs magiques, avec notamment des dessins, des amulettes et des incantations destinés à protéger les personnes certes mais également le pays[432].

Après ces référents de base, quatre moines-ermites ont chacun privilégié une figure marquante : Phra Bodhiñāṇa Thera (1918-1992) dit Ajahn Chah, Phra Mongkhonkolthepmuni (1884-1959) dit Luang Pho Sodh ou Luang Pho Wat Paknam, Ācariya Thoon Khippapanyo (1935-2008) dit Luang Pho Thoon, et Luang Pho Wang (décédé en 1953).

Ajahn Chah, moine *Mahanikai*, eut une activité de *thudong* pendant plusieurs années. Il rencontra notamment Ajahn Man lors d'une de ses pérégrinations et pratiqua dans la jungle, les grottes et les cimetières. Plus tard, il se sédentarisa en Isan près du village de sa naissance. Son enseignement attira de nombreux moines et laïcs. Ajahn Chah insistait plus particulièrement sur la capacité d'endurance et de patience de chaque disciple. Selon la tradition des moines de la forêt, chaque moine (*bhikkhu*) vivait, en toute simplicité matérielle, dans une hutte séparée, méditant dans la solitude. Un de nos ermites, Ajahn Verañja, *Mahanikai*

[430] par exemple, pour soulager sinon éradiquer la souffrance physique, ou pour prévenir tout accident.

[431] cf. McDaniel (2011), p. 150. Une statue de Luang Pho Tuat (de même pour Luang Pho Somdet Toh) peut être parfois aussi imposante que celle du Buddha : ibid., p. 249.

[432] McDaniel (ibid., p. 57-58) rapporte que, même après sa mort, Luang Pho Somdet Toh a protégé le pays (avec l'aide d'amulettes à son effigie et en récitant ses incantations) d'une invasion possible des Français en l'année 1893 et des bombardements sur Bangkok par les Japonais entre les années 1942 et 1945.

lui aussi, a été marqué par le parcours, l'enseignement et la notoriété d'Ajahn Chah : c'est la raison pour laquelle il a placé une photo de lui sur le devant de l'autel.

Luang Pho Sodh est à l'origine du nouveau mouvement monacal thaïlandais *Dhammakāya*. Dès son admission monastique, il passe plus d'une décennie à se former en pāli et à l'enseigner. Il conçoit un mode de méditation spécifique avec mantra et visualisation. Pour lui, c'est la redécouverte de « la véritable nature[433] » de l'être et de la réalité, celle de « l'essence même du Buddha et du Nibbāna à l'intérieur de chacun[434] ». En monastère, il fera preuve de rigueur dans la pratique et dans le suivi du *Vinaya*, le code de discipline monastique. Après le décès de Luang Pho Sodh, au fur et à mesure des décennies, l'ermite Luang Pho Uruvelā dira que ce haut standard ne sera pas toujours tenu. Dans le même temps, les successeurs de Luang Pho Sodh animent le mouvement pour arriver de nos jours à rassembler sur leur site, le *World Dhammakāya centre*, jusqu'à 200 à 300 000 *bhikkhu*, *sāmaṇera*, *maechee* et laïcs devant le *cetiya*, un monument en forme de dôme hémisphérique de 108 mètres de diamètre. Ce mouvement est plutôt de démarche prosélyte[435]. Il détient également une chaîne de télévision thaïlandaise qui relaie sans discontinuer le message *Dhammakāya*[436]. Ceci ajouté à une vie en communauté qui ne lui convenait pas, Luang Pho Uruvelā a préféré se mettre en retrait et ne garder que ce qui, à ses yeux, se révèle juste : la technique méditative et la rigueur du *Vinaya* prônés par Luang Pho Sodh, pas plus.

Luang Pho Thoon, décédé il y a quelques années, est un moine célèbre de l'Isan, la partie Nord-est de la Thaïlande. Considéré comme un *arahant* de son vivant, il proposait à ses nombreux

[433] cf. Mackenzie (2007), p. 31.
[434] cf. Jackson (1990:201), cité dans Ibid.
[435] à l'étranger notamment : cf. Ibid., p. 36.
[436] par une approche commerciale agressive afin de collecter des fonds et intensifier le recrutement : cf. ibid., p. 55.

disciples une attention toute particulière sur la compréhension juste[437], afin d'intégrer la justesse des quatre Nobles Vérités et développer invariablement *paññā*, la sagesse, pour surmonter la souffrance. Son enseignement[438] est résumé dans un de ses ouvrages : l'ermite Bandhula l'a mis sous clé dans un rangement de sa grotte. Dans une biographie éditée en langue thaïe, une peinture montre une représentation de Luang Pho Thoon qui rejoint *Nibbāna* (photo 14 ci-contre). Le cheval blanc représente symboliquement Kaṇḍaka, l'animal favori du Prince Siddhattha Gotama, celui qui deviendra plus tard le Buddha. Luang Pho Bandhula cite en exemple ce moine célèbre. Pour lui, Luang Pho Thoon est un référent qui l'incite à progresser dans sa pratique quotidienne.

Photo 14 : Luang Pho Thoon, vers *Nibbāna*

De **Luang Pho Wang**, plutôt que des composantes biographiques ou un enseignement spécifique, le moine-ermite Ajahn Gosāla va retenir des réalités concrètes, telle la grotte où Luang Pho Wang séjournait lors de la retraite de la saison des pluies (*phansa*), tel le plateau montagneux où il méditait sous sa

[437] *sammādiṭṭhi*, en pāli. C'est la première des huit parties constitutives (*aṅga*) du Noble Chemin Octuple (*aṭṭhaṅgika magga ; ariya mak paet,* en thaï).

[438] lire un de ses rares ouvrages édités en anglais : *Paradigm Shift* (2009), 184 pages.

moustiquaire (*klot*) accrochée à un arbuste, tel le *chedi*[439] qui fut érigé en son hommage sur les lieux mêmes de son ascèse. Ajahn Gosāla a parcouru à pied cette zone géographique. Il a vécu comme Luang Pho Wang en son temps, même si le contexte avait quelque peu changé [440]. Ce fut le fait marquant de sa vie. Après cette expérience de terrain, il décida de s'installer non loin, en contre-bas, sous un énorme manguier dans le plat pays environnant. Ajahn Gosāla, moine *Mahanikai*, a cependant mentionné un autre moine célèbre, Ajahn Chah, mais il l'évoquera seulement dans le contexte de son histoire de vie, en discourant sur lui. En conséquence, il n'affichera pas la moindre image sur son site actuel car, pour lui, Ajahn Chah n'est pas le référent incontournable de sa pratique quotidienne. Pour les raisons que nous venons d'évoquer, c'est bien Luang Pho Wang qui reste le modèle à suivre, plus il est vrai par sa pratique dans la solitude que par l'itinérance en elle-même.
A ces moines célèbres, nous pouvons ajouter **Luang Pho Suk** (1847-1923), renommé pour ses pouvoirs magiques, notamment la métamorphose, et **Kruba Sri Wichai** (1878-1939), reconnu pour son soutien indéfectible aux pauvres et pour sa capacité de bâtisseur de temples, écoles et routes.

Compte tenu des informations que nous venons d'analyser, voici le tableau récapitulatif suivant qui, pour chacun des ermites rencontrés, ordonnance la liste de leurs référents[441] (figures monastiques bouddhistes).

[439] *chedi* : équivalent du terme sanskrit *stūpa*. En Thaïlande, structure de forme généralement conique qui abrite les reliques (*phrathat*, en thaï) du Buddha ou de moines célèbres.

[440] cf. Mauger (2016), chapitre VII : Ajhan Gosala, Un moine itinérant devenu ermite.

[441] tous défunts. Les décès les plus récents concernent Luang Pho Thoon (2008) et Luang Ta Mahā Boowa (2011).

	Buddha	Sivali	Man & Boowa	Sao	Tuat & Toh	Chah	Sodh	Thoon	Wang	Suk	Sri Wichai
Aj. Kalinga	✔	✔	✔		✔					✔	
Aj. Verañja	✔		✔		✔	✔					✔
L. Pho Uruvelā	✔	✔					✔				
Aj. Ālakamandā	✔		✔								
L. Ta Sigālaka	✔		✔								
L. Pho Bandhula	✔		✔					✔			
Aj. Gosāla	✔	✔		✔	✔				✔		
L. Pho Revata	✔										
Aj. Māgandiya	✔		✔								
Phra Takkasilā	✔		✔								

Tableau 5 – Récapitulatif des référents prônés par les moines-ermites.

Par exemple, concernant ceux loués par Ajahn Gosāla, la liste principale est la suivante : le Buddha historique, le *thudong* Sivali, Luang Pho Sao et Luang Pho Wang. Sivali est la représentation, à l'époque du Buddha, de l'itinérance dite *thudong*. Il symbolise aussi l'abondance, le fait de ne manquer de rien. Les *Luang Pho* Sao et Wang sont, pour Ajahn Gosāla, les moines contemporains sur lesquels il a pris et prend encore exemple pour sa pratique de tous les jours. Quant aux effigies de Luang Pho Tuat et Luang Pho Somdet Toh (apposées à l'extérieur sous l'avancée du toit de la *sala*, côté est et ouest), elles protègent le lieu, pour lui de manière efficace[442]. A ce stade de l'analyse, cet exemple récapitule relativement bien la démarche actuelle d'Ajahn Gosāla.

D'autre part, à la lecture de ce tableau, comme nous l'avions

[442] notons aussi la présence de deux statues de lion mythique qui gardent l'entrée de la *sala* : une protection complémentaire, cette fois envers les visiteurs indésirables et les esprits malveillants.

remarqué précédemment, confirmons que la majorité des moines-ermites de l'échantillon étudié fait référence à Luang Pho Man (trame de fond claire). Quant à Luang Pho Revata (nom surligné), il ne fait référence qu'à Buddha et uniquement lui.

Pour compléter cette thématique, prenons un exemple précis et concret.
Nous avions remarqué en début de ce sous-chapitre que ces référents n'étaient pas signalés uniquement lors des échanges discursifs. Leur présence sous forme d'image (statue, photographie ou gravure) étaient matériellement exposées, principalement à l'autel[443] de la salle polyvalente (*sala*). Cette caractéristique fut confirmée quasiment pour tous, pour huit d'entre eux en tout cas. Examinons le *thi bucha* (autel) d'Ajahn Verañja (photo 15 ci-après) :
- à l'arrière plan, au centre, décalée sur la droite, une statue du Buddha *Chinrat* en *māravijaya-mudrā* (*Māra* terrassé, avant l'illumination). Puis, en plein axe vertical, devant le bras droit du Buddha *Chinrat*, un Buddha debout (bronze, couleur foncée) en *abhaya-mudrā* (protection de la famille, absence de peur). Juste en dessous, en plein centre de l'autel, un Buddha en posture de méditation, *dhyāna-mudrā*. Encore en-dessous, toujours plein axe central et vertical, une figurine représentant un moine-*thudong* avec bâton de marche, *klot* (parapluie-moustiquaire), bouilloire et bol.
- à la gauche du *thudong*, une photo sur fond bleu d'un *bhikkhu* toujours vivant de nos jours, la cinquantaine, qui effectue des cycles de trois années seul dans une grotte. Cette photo est présente pour rappeler que, tout jeune *sāmaṇera* (novice) déjà, il était venu méditer et jeûner seul des jours durant dans une grotte

[443] signalons que seul un moine est autorisé à toucher, déplacer et nettoyer les objets agencés sur l'autel. En l'espèce ici, le choix des placements par Ajahn Verañja, seul moine sur le site, est loin d'être anodin.

Photo 15 : autel d'Ajahn Verañja.

située dans une montagne non loin de celle d'Ajahn Verañja.
- en bas, sur la droite, à un niveau en-dessous, la photo de Luang Pho Somdet Toh (protection des personnes). Puis juste à côté, celle d'Ajahn Man, le spécialiste des pratiques ascétiques, les *dhutaṅga*. Au même niveau, côté gauche, une image d'Ajahn Chah, le moine *Mahanikai* de la forêt.
- plus à gauche, surélevé, la photo de Kruba Sri Wichai, le bâtisseur et l'ami des pauvres.

Remarquons également, de part et d'autre des grands Buddhas, les deux statues en *añjali-mudrā*, la posture de salut qui inspire

considération et respect. Il s'agit des deux plus fervents disciples du temps de Buddha : Sāriputta (à la droite du Buddha), reconnu pour sa sagesse, et Mahāmoggallāna (à la gauche du Buddha), détenteur de pouvoirs psychiques élevés.
En fait, ce qui va le plus caractériser la dynamique d'Ajahn Verañja, compte tenu de tous les éléments qui ont pu être regroupés par ailleurs, c'est le Buddha en posture de méditation et assis en *vīrāsana* qui se trouve placé exactement au centre même de l'autel (croix blanche).
Nous l'avons déjà observé, cet Ajahn est un méditant doté d'une discipline à toute épreuve.

Retenons surtout que en balisant leur pratique quotidienne avec par exemple une référence constante à l'exemplarité du Buddha et à celle de moines célèbres, ces ermites capitalisent *saddhā*, la confiance sur le chemin bouddhiste, jusqu'à consolider une indéfectible confiance, l'*akuppa saddhā*, susceptible de permettre au *bhikkhu* (moine) de franchir au fur et à mesure les quatre étapes nécessaires à l'accès au *Nibbāna*, et ce de manière irréversible : de *sotāpanna*, celui qui entre sur l'Octuple Chemin, à *arahant*, celui qui a atteint le niveau ultime de la réalisation par la pratique[444]. C'est par exemple la quête de l'ermite Phra Takkasilā (photo 16 ci-après).

[444] les deux autres niveaux intermédiaires sont le *sakadāgāmī* (celui qui va renaître une seule autre fois sur Terre) et le *anāgāmī* (celui qui ne reviendra plus sur Terre).

Photo 16 : Phra Takkasilā,
en méditation devant l'autel de sa grotte.

f) la présence des déités :

D'après lui, lorsqu'il sera en mesure d'exercer *abhiññā*, un pouvoir supra-normal, Phra Takkasilā pourra voir les déités, les *thewada*[445], et converser avec elles. Luang Ta Sigālaka a, quant à lui, affiché trois posters de représentation de *thewada* dans son temple. Il vit dans un cimetière : leur soutien possible est rassurant. Pour Luang Pho Bandhula, les déités sont présentes dans sa grotte. Il est sous leur protection active et bienveillante. Pour lui, la présence des *thewada* est le signe qu'il pratique de manière effective le Dhamma, la doctrine du Buddha. Ajahn Gosāla est fasciné par les déités : il a disposé à l'autel principal une photo de lui avec un orbe lumineux représentant selon lui une *devatā*. Il collectionne les photos prises de lui ou de compagnons moines sur lesquelles il décèle la présence de

[445] usuellemment, le mot thaï *thewada* désigne les déités en général. *Thewada* devrait pourtant se traduire par « déité masculine », sachant que le mot thaï *theptida* veut dire « déité féminine ». Les termes pāli (*devatā*) et sanskrit (*deva*) sont très peu utilisés par les moines.

déités. Enfin, Ajahn Māgandiya expose le récit de la rencontre de Luang Pho Man avec une déité. Il demande aussi de l'aide aux *thewada* pour pouvoir se soustraire à un mariage. Il dira également qu'elles sont ravies de l'accompagner à partir du moment où il pratique assidûment.
Cinq moines-ermites font donc référence explicitement aux déités[446].

Rappelons que l'univers bouddhiste est composé de trente-un états d'existence[447] : quatre destinations défavorables dont les enfers (*niraya*) et le règne « animal » (*tiracchāna*) ; vingt-sept destinations favorables dont le monde des êtres humains (*manussa*) et les états majoritairement de *devatā* comme les déités de splendeur supérieure (*appamāṇābha devatā*) ou les déités de conscience infinie (*viññāṇañca devatā*).
Selon le cycle du *saṃsāra*, un être humain pourra naître de nouveau, selon ses actions[448] (*kamma*), comme être humain, comme animal ou comme un des divers états possibles de déités (*devatā*).
Deux états d'existence méritent notre attention car ils sont « très liés à la vie sur terre[449] ». Il s'agit de celui des quatre grands souverains gardiens (*cātummahārājika devatā*) et celui dit des trente-trois (*tāvatiṃsa devatā*). Dans le premier, nous retrouvons les gardiens du firmament qui traditionnellement officient aux

[446] les déités immatérielles concernées (univers bouddhiste) sont bien différenciées des croyances locales (Chapitre VI, 2c).
[447] *bhava*, en pāli. Egalement traduit par *bhūmi*, plan (d'existence).
[448] cf. une des multiples rencontres du Buddha et son disciple Ānanda : « Ici, une personne tue des êtres vivants, prend ce qui n'a pas été donné, se complaît dans les plaisirs sensuels, s'enfonce dans le mensonge, parle avec malice, rudoie ou s'enferre dans les bavardages ; il est cupide, empreint de rancœur et adopte une vision erronée. A la dissolution de son corps, après la mort, il réapparaîtra dans un état de dénuement, vers une triste destination, en perdition, même aux enfers », *Mahākammavibhanga* Sutta (La plus importante classification des actions), Majjhima Nikāya 136, 8 (1995), p.1060.
[449] Treutenaere (2009), p. 100.

quatre coins cardinaux[450]. Dans le second, s'activent des déités dites *Sakka*[451] du nom de la *devatā* qui fut une fervente disciple du Buddha historique[452]. Ces êtres immatériels témoignent de leur intérêt à l'existence humaine.

Pour les cinq moines-ermites concernés, ils ne feront pas de différence entre toutes les déités. Aucun des moines n'a fait référence à un état en particulier. Pour être plus précis, à aucun moment ces ermites n'ont évoqué la cosmologie bouddhiste, c'est-à-dire ces trente-un états d'existence[453]. Pour eux, les déités existent et le mot *thewada* (*devatā*, en pāli) représente une généralité uniforme.
Pour l'autre moitié des moines de notre échantillon d'étude, ce n'est pas le cas : ils ne les ont pas mentionnées dans leur discours ; il n'y a pas non plus, sur leur lieu de pratique, de signes extérieurs révélateurs telles une affiche, une statue ou une photo avec une sphère luminescente. Aucun signe en tout cas écoutable ou observable qui puisse laisser évoquer un léger doute concernant ce constat.

En résumé, pour la moitié des moine-ermites, les déités font partie de leur paysage quotidien. Même s'ils ne les voient pas, elles sont indubitablement pour eux bien présentes sur leur site de pratique dans la solitude.
Leurs deux référents principaux (Buddha et Luang Pho Man) l'ont d'ailleurs confirmé. Concernant le Buddha, nous venons de le noter avec l'enseignement qu'il a proposé à Sakka. Sachant

[450] par exemple, le souverain du Nord contrôle les démons (*yakkha*, en pāli).
[451] nom aussi donné au Roi de l'état d'existence dit des Trente-trois : dénommé alors Roi des déités (*devānam inda*, en pāli).
[452] le discours de référence est le *Sakkapañha* Sutta (Les questions de Sakka) : Dīgha Nikāya 21 (1995), p. 321-334.
[453] sept moines-ermites sur les dix rencontrés ont fait part de leur croyance en un cycle de nouvelle naissance. Les mots directement employés par eux ont été soit le mot pāli **(***saṃsāra*), soit la traduction thaïe (*watta songsan*).

aussi que, ayant atteint l'éveil de son vivant, le Buddha a pu enseigner[454] à des déités de tous niveaux[455]. Quant à Luang Pho Man, il dira de ses rencontres avec les déités que les discussions « s'engageaient entièrement sous le mode du langage universel du cœur, dépassant la multitude des langages conventionnels utilisés par les êtres humains », et que lorsqu'il « séjournait en montagne, loin d'un village », les *thewada* venaient le rencontrer plutôt le soir vers 22h ou 23h. Par ailleurs, « les déités qui résident dans les endroits isolés apprécient que chaque chose (aussi bien l'attitude des moines que leur paquetage individuel) soit à sa juste place »[456].

2) Le cadre de vie des ermites rencontrés

L'habitat des moines-ermites rencontrés est situé dans trois régions thaïlandaises : l'extrême Nord montagneux, au sud de la Chine, encadré par le Myanmar et le Laos ; la façade ouest, le long du massif montagneux et vallonné qui longe le Myanmar ; la région nord-est dénommée *Isan*, avec plateaux et collines délimitée en grande partie par le Mékong (voir Carte 1, Chapitre II, 3a).
Au niveau démographique, ces zones de population ont une densité moyenne qui oscille entre 50 (à l'Ouest) et 120 habitants

[454] « Ce que le Buddha a enseigné aux déités, il l'a enseigné au monde ; ce qu'il a enseigné au monde, il l'a enseigné aux devas et aux brahmās », traduit de Elbaum Jootla (1997), p. 62. Parmi ces derniers, y figure le *Brahmā* de la tradition hindoue, cependant considéré ici comme aveuglé par l'illusion d'être le tout puissant créateur de l'univers : Treutenaere (2009), p. 103.

[455] le *Mahāsamaya* Sutta (L'imposante rencontre) évoque le rassemblement, autour du Buddha et de cinq cents *arahant*, de déités provenant de dix états d'existence différents. Dīgha Nikāya 20 (1995), p. 315-320. *Arahan*, en thaï.

[456] citations du § : respectivement p. 89, p. 111-112, p. 252, Mahā Boowa (2005b).

au kilomètre carré (en *Isan*)[457], compte tenu d'un taux moyen national d'urbanisation d'au minimum 30 pour cent[458]. Vallées et plateaux sont essentiellement dévolus au secteur agricole. La population y réside en groupe de maisons, hameau ou village, avec une concentration effective autour de la capitale[459] de chaque province[460].
De nouveau, notons que le salaire moyen à la journée dans ces régions rurales est actuellement d'environ cinq euros par jour (200 Baht). Les activités sont saisonnières.

a) l'environnement immédiat :

Les moines-ermites concernés résident tous dans des **zones économiquement pauvres**, voire très pauvres[461].
Pour huit d'entre eux, ils vivent éloignés des agglomérations, à 3,5 km en moyenne des villages ou des hameaux. Ces localités diverses se composent de 50 à 80 maisons[462], soit environ 250 à

[457] en comparaison, concernant la région centrale de la Thaïlande, vaste plaine alluviale et poumon agricole du pays, la densité approche les 200 hab./km2. Moyenne nationale, en 1999 : 118,0 hab./km2, Formoso (2000), p. 171. En 2016 (cf. Banque Mondiale) : 135 hab./km2.

[458] 31% en l'an 2000, chiffre sous-estimé d'après Kermel-Torrès (2006), p. 36. 34% en 2010 (Irasec 2012, p. 265).

[459] avec un flux de main d'œuvre vers la capitale de la province certes, mais aussi vers la capitale nationale Bangkok (migrations saisonnières avec dorénavant une tendance marquée à des séjours de longue durée).

[460] pour un ordre d'échelle : par exemple en Isan Nord, 10% environ de la population vit dans la capitale de la province et le nombre moyen d'habitants par village se situe entre 800 à 900 personnes. Chaque province (*changwat*, en thaï) avec une capitale (*amphoe mueang*) est divisée en district (*amphoe*), sous-district (*tambon*) puis village (*mu ban*).

[461] le niveau de revenus *per capita* dans ces zones est soit inférieur à la moyenne nationale, soit nettement inférieur à la moyenne : Kermel-Torrès (2006), planche 66, p. 179. Revenu mensuel moyen par tête : 2900 Baht environ, soit 70 euros (Ibid., p. 178). Notons que la quasi-totalité des ermites de l'échantillon proviennent de familles issues de ce milieu pauvre sinon très pauvre et rural (cf. ci-avant, Chapitre VI, 1b).

[462] citons les deux extrêmes : groupe de 10 maisons pour Ajahn Kalinga ; village de maximum 150 habitations pour Ajahn Gosāla.

400 habitants[463]. Concernant les deux autres moines, ils résident en périphérie d'une zone urbaine : l'un près de son village natal (estimé à 500 habitants) et l'autre en bordure d'une ville de 8000 habitants.

Leur site de pratique monastique se situe **en espace boisé** : de la forêt dense pour six d'entre eux ; des bois plus éparses pour deux autres car ils vivent dans des zones arides ou rocailleuses ; des arbres alentour, parfois touffus, pour les deux moines urbains. En tout cas, à une exception près[464], tous disent vivre en forêt, pratiquant l'*āraññik'aṅga*.

Photo 17 : vallée et montagnes,
l'environnement du moine-ermite.

Leur site pour la plupart (sept moines) se trouve au sommet, sur le flanc ou en bas d'une colline ou **en montagne**. L'altitude évolue entre 200 à 600 m environ. Les autres vivent sur un plat pays, quasi inhabité, entouré de marécages, roches, plantations d'hévéas alignés au cordeau ou de rizières.

[463] le taux officiel de fécondité en 1996 était de 2,3 enfants par femme (Kermel-Torrès (2006), p. 46). En 2015 : taux moyen national à 1,5 (cf. Banque Mondiale).

[464] bien que séjournant dans un lieu arboré, à la limite de la forêt et du village, Luang Ta Sigālaka pratique *susānik'aṅga*, c'est-à-dire vivre dans un cimetière et un lieu de crémation.

La superficie du lieu est inégale selon chaque ermite. Deux vivent à flanc de falaise et n'ont pas de terrain alloué. Quatre autres bénéficient individuellement d'une parcelle d'environ 1,5 hectare. Trois autres encore disposent d'un domaine plus espacé d'environ 20 hectares chacun[465]. C'est le propriétaire qui autorise le moine à s'installer sur le site ou qui lui fait directement don de l'emplacement. La seule exception à cette règle concerne Luang Pho Uruvelā qui a choisi et acheté lui-même ses huit *rai* de terre en friche[466].

b) l'aménagement sur le site :

Deux moines pratiquent dans une grotte à longueur d'année, en continu, et un autre y vit lors des trois mois de la *phansa* uniquement[467] : une caverne dite ouverte car elle a la forme d'une large échancrure dans la roche, à flanc de falaise, sur une longueur d'environ une quinzaine de mètres. Un autre moine pratiquant dans la solitude dit également vivre dans un refuge souterrain car son habitat a été réalisé comme un amas de grosses pierres en forme d'igloo[468].
Sinon, la majorité des moines utilise **une *kutti*** qui peut tout aussi bien être une cahute quelque peu délabrée (photo 18), une cabane en bois sur pilotis (photo 19), un bungalow en dur de plain-pied (photo 20), voire exceptionnellement un chalet à un étage (photo 21).

---

[465] citer la superficie exceptionnelle du site d'Ajahn Ālakamandā (160 ha) ne serait pas représentatif. Son « rocher » est un lieu clos protégé, entouré de grillage, tel un parc régional ou national.

[466] cf. Mauger (2016), chapitre III : Luang Pho Uruvelā, l'ermite qui plantait des arbres. 1 *rai* = 1600 m^2 (40x40 m).

[467] cf. photo 6 (Ajahn Ālakamandā) ; photo 8 (Luang Pho Bandhula) ; photos 12 et 16 (Phra Takkasilā). *Tham* (grotte), en thaï.

[468] Ajahn Kalinga : « J'ai une grotte. Il y fait frais. Je l'ai construite avec des pierres. »

Photo 18 : la « funny *kutti* » de Luang Ta Sigālaka.
Photo 19 : la *kutti* de Luang Pho Uruvelā[469].

Photo 20 : la *kutti* d'Ajahn Verañja.
Photo 21 : la *kutti* d'Ajahn Ālakamandā[470].

[469] la *kutti* a été construite dans une cuvette, à flanc de colline. Elle est donc rehaussée sur des piliers de béton pour la protéger des fortes pluies lors de la *phansa*.

[470] au rez-de-chaussée, ouvert sur les quatre côtés, se trouvent l'*ong chan* (cantine destinée aussi à la réception des visiteurs éventuels). La *kutti* vient d'être tout nouvellement édifiée sous les directives, d'après l'Ajahn, des laïcs qui ont financé le tout. Toujours selon ses dires, il aurait pu tout aussi bien garder son ancien logis, démoli depuis.

La superficie moyenne d'une *kutti* en forêt pour les moines-ermites de l'échantillon est d'environ **6 m2 pour le lieu de couchage**[471] et d'un peu plus de **7 m2 pour la terrasse**, soit au total 13 m2. L'exemple de la photo 21 est l'exception qui confirme la règle.

A l'intérieur, il n'y a pas de luxe ostentatoire. La simplicité règne. Voici la description de l'intérieur de la pièce unique de Luang Pho Uruvelā :

La porte, au milieu de la cloison qui donne sur la terrasse, ouvre sur un espace de 2,50 x 2,50 m. Au faux plafond est accroché un parapluie de moine ouvert (*klot*) sur lequel est attachée une moustiquaire relevée et nouée. Juste en dessous, un fin matelas de moins de deux centimètres d'épaisseur posé sur une natte, à même le plancher[472]. Au cours de la journée, Luang Pho ajoute sur le dessus un *āsana* sur lequel il va méditer. De part et d'autre, adossé aux cloisons latérales, deux rangements métalliques vitrés d'environ 80 x 100 x 30 cm : celui de droite en entrant est vide ; dans celui de gauche sont rangés plusieurs ouvrages. Sur la vitre de ce dernier, une image de son mentor Luang Pho Sodh est affichée. A la tête du couchage, sur une tablette elle-même posée sur une autre plus large, se trouvent trois statues de Buddha en *māravijaya-mudrā*[473]. La plus grande, trente centimètres de haut environ, bien centrée sur l'autel, est en arrière d'une statuette de Sivali le *thudong* entourée de trois de ses reliques. Au niveau en dessous, sur un socle, toujours aligné dans l'axe central, est posée une effigie en verre translucide de Luang Pho Sodh. Chaque statue est reliée par un fil blanc en coton (*sai sin*) destiné à créer un espace protecteur et bénéfique.

---

[471] c'est la cote minimum standard pour une hutte dans un monastère dit de la forêt : c'est-à-dire 2,5mx2,5m (6,25 m2) pour le couchage et les rangements.

[472] le *bhikkhu* s'abstient de tout confort et dort sur le sol. C'est également le huitième précepte de bonne moralité suivi par le novice (*sāmaṇera*, en pāli).

[473] c'est-à-dire la même posture que le Buddha principal à l'autel de sa *sala*. Le choix de la statue du Buddha est bien prépondérant pour afficher la dynamique souhaitée par le moine.

Deux lanternes en fer blanc, jamais utilisées, encadrent l'autel. Devant celle disposée à gauche en entrant, en tête du couchage, se trouve un large pot en terre cuite renversé : sur le fond sont placées de nombreuses bougies. Au sol également un bol, plusieurs excipients médicinaux, une lampe de poche, un cahier, des stylos et une paire de lunettes. Il n'y a qu'une seule fenêtre, juste au-dessus de l'autel.

Le **coin douche et toilettes** est parfois attenant à la pièce unique destinée au couchage[474], comme c'est le cas pour la *kutti* de trois ermites. Excepté à la grotte de Phra Takkasilā, ils bénéficient tous d'un endroit séparé construit en briques sur chape de béton. Pour la plupart, il y a au minimum deux espaces clos pour les ablutions diverses, dont un réservé exclusivement au moine. Quant aux eaux usées et les fèces, elles sont généralement vidangées dans une excavation (environ 1,50 m de profondeur) consolidée par une buse enterrée verticalement avec un couvercle de béton[475] : l'évacuation par infiltration et par gravité ainsi que la décomposition s'effectuent de manière naturelle dans le sol.

Trois ermites ont l'électricité sur leur site : les deux moines qui vivent en périphérie d'une agglomération et Ajahn Māgandiya car son lieu de pratique se situe en bordure d'un axe routier très fréquenté par des camions de marchandises[476]. Sur les sept moines restants, seul Ajahn Kalinga bénéficie d'une installation

[474] la pièce unique peut être aussi utilisée pour la méditation, la lecture du Dhamma (la doctrine) ou la récitation du *pūjā* (office, acte de dévotion) du matin et du soir.

[475] un tuyau (ø : 2cm ; longueur : 1,50m maxi) en plastique dur est scellé dans le couvercle et dépasse à l'extérieur, ce qui permet de disperser les mauvaises odeurs dans l'atmosphère.

[476] il y a en bordure de route des habitations isolées ou parfois des groupes de maisons : l'électricité a donc été acheminée tout du long de cet axe de 20 km séparant deux villages clés pour l'approvisionnement de la région.

de dix panneaux solaires photovoltaïques[477] : ils lui permettent d'éclairer chaque soir la *sala* lors de l'office du soir et surtout la cuisine, là où se réunissent la *maechee* et les visiteurs éventuels lors de la nuit hebdomadaire du Jour du Moine (*Wan Phra*). Ailleurs sur le site, même dans sa *kutti*, **l'éclairage se fait à la bougie**, comme pour les six autres moines-ermites de l'échantillon.

Il n'y a pas l'eau courante. A part Ajahn Takkasilā qui survit grâce à un ersatz de puits qui récupère de l'eau ruisselant au goutte à goutte sur la roche, tous les autres moines ont à leur disposition des **réservoirs de récupération d'eau de pluie**. La capacité totale moyenne de stockage en réservoirs par ermite est d'environ 6500 litres. Si l'on ne comptabilise pas les trois mois de la *phansa* (saison des pluies), cela représente une possibilité de consommation journalière moyenne de 25 litres[478] pour diverses activités : au minimum, l'incontournable douche (*ong nam*), les ablutions ponctuelles, les sanitaires, les nettoyages du bol et du sol de la *sala*. Ajoutons la lessive et l'eau qui peut être dépensée en cuisine.
L'essentiel reste l'eau potable avec laquelle le moine va pouvoir s'hydrater. Lors de la tournée des offrandes, chaque matin, il ramène au moins une bouteille d'eau. Généralement, les laïcs de passage en offrent en quantité pour obtenir du mérite. Le plus souvent, ces dons sont suffisants pour la consommation

[477] à noter : l'ermite Ajahn Verañja dispose depuis peu d'un panneau solaire uniquement dédié à recharger son téléphone portable ; un panneau photovoltaïque est installé près de la *kutti* d'Ajahn Uruvelā mais la batterie est hors service depuis de longs mois, tout comme le générateur d'ailleurs : alors, ici, pas de courant électrique pour lui permettre, comme il le souhaiterait, de lire ou d'écrire le soir ; seul Ajahn Gosāla possède un générateur en état de marche.

[478] pour valeur d'échelle : l'ONU estime que « dans les pays en développement, 20 à 30 litres par habitant et par jour suffisent pour satisfaire les besoins fondamentaux des populations » (Nations Unies : étude *L'eau, source de vie, 2005-2015*). En Belgique, la consommation d'eau potable s'élève à 155 litres par jour et par habitant (Bureau Fédéral du Plan, 2008). En France, environ 150 litres. Aux USA, jusqu'à plus de 300 litres.

journalière nécessaire à l'organisme[479], mais pas toujours. Certains, comme Ajahn Kalinga, boivent directement au réservoir. La plupart des moines font aussi bouillir cette eau de pluie stockée, notamment pour la tisane, le thé ou le café[480].
Pour tout dire, les moines-ermites craignent la pénurie. L'eau potable, buvable sans danger, pour six d'entre eux en tout cas, est véritablement une question de survie.
Par exemple, pour être sûr de ne jamais manquer, Ajahn Kalinga utilise en complément une pompe thermique pour aspirer l'eau du torrent non loin, pour les sanitaires essentiellement car l'eau est parfois saumâtre. Quant à Luang Pho Bandhula, il a préféré faire transporter des packs d'eau de table[481] jusqu'à sa grotte pour rassembler une réserve d'une centaine de bouteilles.

La majorité des ermites de l'échantillon (sept sur dix) dispose d'**une *sala***, cette salle commune séparée, polyvalente, que l'on peut dénommer usuellement «temple»[482]. La superficie moyenne est d'environ 100 m2, plus précisément 11,50 x 9 m. A cet endroit se trouve l'autel principal. A côté, sur l'estrade, le moine mange habituellement son repas, chante a minima le *pūjā* du soir (office, acte de dévotion), accueille les *bhikkhu* de passage et récite les versets pour la transmission des mérites (*Anumodanā*)[483] lorsque des laïcs apportent des offrandes. Les adeptes hommes peuvent

[479] en général, selon la saison, entre 2 à 6 litres par jour. Parfois plus, en saison très chaude et en zone géographique très sèche, comme sur les sites d'Ajahn Gosāla et Phra Takkasilā.

[480] pour bouillir l'eau de pluie, trois ermites bénéficient de l'électricité industrielle et un autre de l'énergie solaire. Quatre autres moines utilisent un réchaud avec une bonbonne de gaz. Quant aux deux derniers, ceux qui vivent en grotte, ils allument un feu de bois.

[481] *nam duem* (eau potable), en thaï.

[482] cf. photos 5 et 22 (vue extérieure) et 10 (vue intérieure).

[483] *Anumodan*ā : récitation dénommée communément et improprement « bénédictions ».

y dormir lors du Jour du Moine[484]. Dans la *sala*, pour quatre des ermites rencontrés, on observe la présence d'une armoire vitrée, le plus souvent décorée et sculptée, contenant l'intégralité du Canon Pāli[485].

Photo 22 : la *sala* d'Ajahn Gosāla[486].

Concernant six moines, **une *kutti*** (logis) est réservée **pour un moine invité**. Ce logement est isolé dans la forêt, hors du champ de vue de l'ermite. Quant aux conditions d'hébergement, trois des huttes pour invité sont d'un confort moindre que la *kutti* principale ; pour l'autre moitié, les commodités sont similaires. Par exemple, Ajahn Gosāla propose une *kutti* avec une terrasse couverte. A plusieurs mètres de là, un bloc sanitaire séparé est alimenté par un réservoir de 1000 litres d'eau. Le tout est dans une clairière entourée d'arbres, à trois ou quatre cent mètres de la *sala*, la salle commune et polyvalente. Concernant Luang Pho Uruvela, la *kutti* pour invité est de meilleure facture que la

[484] en général, les femmes dormiront sous l'abri qui sert de cuisine s'il y en a un (chez quatre ermites sur les dix). Soulignons que, chez ces moines-ermites qui vivent seuls et isolés, les laïcs qui restent méditer et dormir lors de la nuit de *Wan Phra* (Jour du Moine) sont très rares.

[485] *tipiṭaka* (les trois Corbeilles), en pāli ; *trai pidok*, en thaï.

[486] remarquons aux extrémités les deux réservoirs de récupération d'eau de pluie.

sienne : elle est construite en dur, carrelée, avec un coin douche et toilettes attenant.
Voici un autre modèle sur le lieu d'Ajahn Kalinga, documenté par les photos 23 et 24 ci-après. Le chemin pavé est surélevé et la *kutti* est construite sur pilotis, compte tenu des inondations possibles lors de la saison des pluies. Les piliers sont en béton armé. Le plancher, la terrasse et les cloisons sont en bois. Concernant l'intérieur, remarquons la double porte d'entrée (dont une est métallique) et la grille derrière la fenêtre : il s'agit d'une protection indispensable car ce lieu est très isolé. Les chapardeurs peuvent venir lorsque le moine est parti pour la tournée des offrandes. Le seul confort, ce sont trois étagères en coin (masquée, à gauche de la porte). L'une d'elles sert à poser une statue du Buddha et des bougies. En face de l'entrée, à même le sol, remarquons la natte pour le couchage. Les fenêtres avec moustiquaires (trois au total) sont surbaissées pour permettre au moine de visualiser l'environnement extérieur en position assise.

Photo 23 et 24 : une *kutti* pour moine invité (extérieur et intérieur).

A noter qu'en plus de la *sala*, seuls deux moines disposent d'une cantine (*ong chan*, en thaï) de 10 m2 pour l'un et 20 m2 environ pour l'autre. En ce lieu séparé, le moine se sustentera lors de *nam*

phana, c'est-à-dire l'en-cas de l'après-midi (habituellement vers 16h). La construction en bois est très simple, ouverte sur trois côtés. Ajahn Gosāla préfère accueillir là les moines de passage et parfois les laïcs, plutôt qu'à la vaste *sala* flambant neuve (photo 22) : il dit s'y sentir plus à l'aise, plus en conformité avec la vie discrète et modeste du *bhikkhu*. C'est le paradoxe entre les adeptes qui financent des projets parfois fastueux pour gagner du mérite et l'attitude empreinte de simplicité d'un moine du courant bouddhiste *theravāda*.

Comme autre observation significative, retenons que deux moines ont leur site complétement clôturé[487]. L'ermite Ajahn Māgandiya va jusqu'à grillager totalement sa *kutti* avec terrasse. L'argument explicite commun avancé par eux est qu'ils souhaitent avant tout pratiquer en toute quiétude, sans être importuné[488].

Neuf d'entre eux ont un téléphone portable[489]. Ajahn Kalinga possède une antenne indépendante de cinq mètres de haut pour mieux capter les communications.

Enfin, deux ermites sur dix ont un sentier de méditation (*caṅkamana*) uniquement dévolu à cette activité. Cette proportion est quelque peu surprenante pour des moines vivant dans la solitude qui disent parfois relever de la tradition des moines de la forêt. Soulignons que la marche méditative

[487] Ajahn Māgandiya : « Je ferme toutes les portes afin que les gens ne puissent pas entrer. » Selon lui, il évite aussi tout cambriolage et empêche les buffles de s'introduire dans sa parcelle.

[488] par exemple, Ajahn Ālakamandā reconnaît ne pas aimer parler aux autres.

[489] *thora sap mue thue* (mobile phone), en thaï. Pour tous, un appareil simple, non sophistiqué. Sinon, pas d'iPhone, iPad, laptop, TV, PlayStation, lecteur DVD ou radio. Par comparaison, certains moines en monastère urbain principalement (mais pas seulement) possèdent dans leur logement tout l'attirail électronique actuel.

(*doen chongkrom*) peut aussi s'effectuer en marche libre, sans nécessairement pratiquer des allers et retours sur un espace restreint.

c) les croyances locales[490] :

Tandis que la quasi-totalité de la population thaïlandaise s'affiche bouddhiste[491], explicitons ci-après les spécificités incontournables des pratiques et croyances populaires.

- La protection :

Porter sur soi une amulette, un porte-bonheur ou un pendentif est un usage courant. Cette pratique bien ancrée confère à des objets un effet de protection envers toutes afflictions, douleurs, souffrances, tourments, autres calamités et malheurs divers[492]. Certains fétiches apportent chance et prospérité. Des tatouages *sakyan* peuvent prémunir de toutes blessures au couteau ou à l'arme à feu et, par là, rendre invincible. Le pouvoir protecteur dépend ici d'un objet extérieur et non de la personne elle-même[493].

- La superstition :

Les exemples sont nombreux et suffisamment parlants. Si un gecko[494] émet un cri lorsqu'une personne sort de chez elle, il est prestement recommandé de rester chez soi[495]. Lorsque des

---

[490] le terme «indigène» (c'est-à-dire « Ce qui est établi depuis toujours sur le territoire qu'il occupe », dict. CNRTL) employé notamment par Assavavirulhakarn (2010) peut aussi convenir.

[491] bouddhistes (94,6 %), musulmans (4,6 %), chrétiens (0,7 %) : Irasec (2012), p. 265.

[492] « Il était de tradition que la «ta krut» soit attachée à la taille des petits garçons dès leurs premiers pas afin de les protéger d'éventuelles chutes, morsures d'animaux ou tout autre accident », Senawong (2007), p. 10. *Takrut*, type d'amulette, en thaï.

[493] cf. Mulder, 2000, p. 30.

[494] *tukkae* ou *chingchok* (un gecko), en thaï.

[495] ne rien faire également si vous vous apprêtez à effectuer une tâche quelconque, Segaller (2005), p. 136.

abeilles installent leur ruche naturelle dans l'enceinte d'une maison, c'est un bon signe[496]. Les femmes ne peuvent pas toucher une amulette sous peine d'apporter le mauvais sort[497]. Le chiffre 9 porte chance[498]. Planter des magnolias sur son terrain apporte mauvaise santé pour la famille. A l'inverse, faire pousser des balisiers amène bonne fortune[499].

- Les esprits :

Citons d'abord les esprits-gardiens[500] qui protègent chaque habitation[501]. A l'est de chaque logis et à l'extérieur, est placée une maison miniature[502] érigée sur une colonne et destinée à abriter ces esprits invisibles. Régulièrement sinon quotidiennement, des offrandes leur sont proposées en échange de leur protection[503] dans la mesure où ils vont empêcher les esprits malveillants d'entrer sur la parcelle : le malheur et la maladie sont ainsi éradiqués. On trouvera une maison (*san*) des esprits dans les propriétés privées mais aussi sur les lieux publics tels que des manufactures, des bâtiments administratifs ou des marchés. Tout aussi bien, une ou des *san phra phum* seront placées sur une colline, une montagne ou dans une forêt car, pour la population locale, un esprit (*chao thi*) est présent à chaque lieu précis et bien délimité. Parfois, une maison des

[496] cf. Senawong (2007), p. 13.

[497] par exemple, « La femme est censée polluer et neutraliser le pouvoir des objets magiques et elle est un danger à l'encontre de la puissance de l'homme. » : Mulder (2000), p. 33. Voir aussi Assavavirulhakarn (2010), p. 42. *Sing sak sit* (objet magique, sacré), en thaï.

[498] notamment en raison de « la longévité exceptionnelle du règne » de feu Rama IX, roi de Thaïlande, né en 1927, sur le trône depuis l'année 1950, décédé en 2016 : Senawong (2007), p. 14-15.

[499] cf. Segaller (2005), p. 139.

[500] *chao thi*, en thaï. Le terme *phra phum* est aussi utilisé. Plus communément, c'est le mot *phi* qui est usité.

[501] il y a de plus un esprit-gardien par village (*phi ban*) et un par ville (*phi mueang*). Pour ces derniers, la représentation adoptée est un pilier (*lak mueang*).

[502] *san chao* ou *san phra phum* (maison des esprits), en thaï.

[503] en contrepartie, les offrandes sont inévitables : de la nourriture, des fleurs, des guirlandes traditionnelles thaïlandaises (*phuang malai*) ou des figurines diverses.

esprits est installée dans l'enceinte d'un monastère.
Ces gardiens immatériels résident également dans des feuillus comme les banians ou les arbres de la Bodhi[504]. Le tronc est le plus souvent entouré d'étoffe de couleur safran ou jaune. Au sol, sur une estrade, sont juchés des coupelles destinées à offrir à l'esprit tutélaire de la nourriture, des bougies et de l'encens. Dénommé singulièrement *thepharak*[505], cet esprit peut exaucer les souhaits les plus divers[506].
Quant aux esprits malveillants, ils ont une attitude de trouble-fête : ils provoquent des maladies ou effraient les gens jusqu'à la terreur, voire la mort. Des esprits égarés et malintentionnés peuvent également créer des désordres considérables en entrant dans un corps humain. Par exemple, une femme qui meurt en couche devient *phi phrai*, c'est-à-dire un esprit craint pour les dommages divers physiques et mentaux qu'il peut causer à autrui[507]. D'où l'importance des esprits-gardiens et des fétiches en tout genre.
Un esprit (*phi*) peut donc être une personne décédée[508]. C'est la raison pour laquelle il existe un rituel dénommé *kruat nam*[509] destiné à effacer les mauvaises actions des trépassés : au cours de la récitation par le *bhikkhu* de la transmission des mérites (*Anumodanā*), avant le repas au monastère ou lors de la tournée matinale des offrandes, les laïcs versent parfois un peu d'eau dans une coupelle et la répandent ensuite préférablement au pied d'un arbre[510].

---

[504] les arbres de la Bodhi (ficus religiosa) sont le plus souvent plantés dans les monastères bouddhistes.
[505] autre dénomination thaïe pour « esprit-gardien ».
[506] par exemple, guérir d'une maladie ou de l'infertilité, jusqu'à gagner à la loterie : Segaller (2005), p. 131.
[507] Broman, Warren (2005), p. 25.
[508] Rajadhon (1986), p. 103.
[509] *kruat nam*, en thaï : litt. verser de l'eau.
[510] ce rituel peut aussi avoir lieu, en *Isan* par exemple, lors de la cérémonie d'admission dans le *saṅgha*. Cf. Krom Phraya Vajirañāṇavarorasa (1989), p. 28.

- le *khwan* :

Il désigne une force de vie animiste, essence vitale de toutes choses[511]. Lorsque le *khwan* est faible ou lorsqu'il a quitté le corps physique, l'être humain en particulier ressent une peur intense, il devient valétudinaire et peut souffrir de dépression[512]. Nécessité oblige de rééquilibrer ce *khwan* « happé par des forces maléfiques extérieures[513] » lors d'une cérémonie[514] célébrée le plus souvent par un *phrom*[515]. Un *baisi*, offrandes de riz sur un assemblage de feuilles de bananier surmonté par un œuf dur, sera offert à cette occasion. Un cordon de fil blanc (*sai sin*) est ensuite attaché au poignet droit de la personne en demande, pour la protéger des esprits malveillants.

- Les déesses :

Dans ces régions où le riz[516] reste l'aliment de base indispensable, il y a une dévotion toute particulière à Mae Phosop, la Mère[517] des rizières. Pour obtenir d'excellentes récoltes, des offrandes, une danse et des chants spécifiques lui sont proposés à trois

---

[511] c'est la définition généralement admise. Cette notion thaïe est intraduisible en un seul mot. Plusieurs auteurs proposent des alternatives : esprit de vie ou force vitale (Assavavirulhakarn, 2010, p. 40) ; essence de vie (Mulder, 2000, p. 35) ; esprit (avec le corps, c'est l'autre constituant de l'être humain : Senawong, 2007, p. 42) ; âme (« qui émerge à la naissance et qui disparaît à la mort » : Guelden, 2007, p. 17) ; ego, âme, moral, grâce, prospérité (Terwiel, 2012, p. 47).

[512] Guelden (2007), p. 19.

[513] Senawong (2007), p. 42.

[514] *phithi baisi su khwan*, en thaï. Littéralement : *phithi* (cérémonie), *baisi* (offrande spécifique), *su* (atteindre), *khwan* (force de vie). Cette célébration est aussi effectuée lors d'un mariage pour obtenir bonheur et prospérité. Egalement avant l'admission d'un moine dans le *saṅgha* : *tham khwan*, cérémonie d'encouragement, de soutien.

[515] *phrom* ou *phram* : appellation thaïe traduite généralement par *brahman*. Assavavirulhakarn (2010, p. 156) suggère l'utilisation courante du terme *mo khwan*, le médecin du *khwan*.

[516] le riz est une ressource économique essentielle pour le pays : 5ème producteur mondial et 1er exportateur mondial, sur 50 % de la superficie totale cultivable et avec 70 % de la population active agricole (Kermel-Torrès, 2006, p. 92). 2015 : 6ème producteur ; 2016 : 2ème exportateur (source : FAO).

[517] *mae*, en thaï.

moments de l'année : lors de la pousse des jeunes plants, lors des récoltes[518], et avant le battage.
D'autre part, une célébration annuelle est spécialement organisée pour remercier une autre bienfaitrice, Mae Khongkha, la Mère de l'eau, des rivières, des fleuves et autres canaux. L'eau est indispensable pour irriguer notamment les rizières[519]. Lors de cette fête nommée Loi Krathong, sur un cours d'eau, chaque personne fait flotter (*loi*) un réceptacle (*krathong*) de feuilles de bananier tressées contenant fleurs, encens, bougie et parfois une pièce de monnaie. La coutume dit aussi que, si la bougie est toujours allumée lorsque le *krathong* est presque hors de vue, c'est un présage de bonne fortune pour celui ou celle qui l'a mis à l'eau[520].

Voici donc rassemblées de manière concise les principales croyances populaires en Thaïlande. Cette base variée et complexe aux racines animistes et brahmaniques reste incontournable. Ces traditions diverses vont par exemple offrir aux gens « une garantie réconfortante et des conditions favorables pour les protéger des épreuves de la vie[521] ». Il y a bien quelques disparités possibles suivant les régions. Mais, dans l'ensemble, chez les adeptes bouddhistes en particulier, elles sont la trame inévitable sur laquelle la confiance (*saddhā*, en pāli) dans le chemin suivi par le Buddha va pouvoir s'établir au quotidien[522].

---

[518] avec la chanson (*phleng*, en thaï) «*kiao khao*» (moissonner le riz), Senawong (2007), p. 74.

[519] en cas de sécheresse avérée, une *hae nang maeo* (procession de la chatte) pourra être organisée. Il s'agit d'une parade avec tambour et gong au cours de laquelle les villageois aspergent d'eau l'animal en cage. Si ce dernier répond par des miaulements, ce comportement sera considéré comme un signe de bonne augure pour une pluie à venir : Senawong (2007), p. 72-73.

[520] ce rituel a également la capacité d'effacer toutes les mauvaises actions de l'année précédente : Segaller (2005), p. 17.

[521] Assavavirulhakarn (2010), p. 152.

[522] Terwiel (2012) définit le bouddhisme *theravāda* thaï d'« animistic buddhism » (p. 17), voire de « magico-animistic buddhism » (p. 20).

Nous retrouvons cette même constante autour des lieux de pratique des dix moines-ermites concernés par cette présente étude : la population environnante croit en des esprits errants et malveillants envers lesquels il est indispensable de se protéger. Dans des régions différentes du pays et pour la majorité des laïcs, ils sont dénommés *phi*[523] et plus rarement *pret*[524], *pisat* ou *phi sang*, voire *chao kam nai wen*[525]. Cette croyance[526] est juxtaposée à celle des esprits-gardiens bienveillants que nous avons exposée ci-avant.

Sont alors omniprésentes une ou plusieurs maisons des esprits à chaque habitation, à chaque colline, forêt et village également. Trois de nos ermites insistent cependant sur la peur (*klua*, en thaï) voire la panique (*tuenklua*) ressentie par les villageois et même des moines de passage lorsqu'il s'agit de dormir seul en forêt[527] ou en grotte. Le fait même d'apporter au temple des offrandes en cours de journée en décourage certains. D'autres seront rassurés par la seule présence du moine. La population prend soin d'approvisionner de temps à autre les esprits-gardiens des environs. Parfois, comme pour Ajahn Verañja, Luang Pho Bandhula et Phra Takkasilā, l'endroit est tellement reculé, isolé,

---

[523] la croyance traditionnelle en des esprits ou animisme se traduit par *satsana phi*. Le mot thaï *satsana* veut dire « croyance en » et, par extension, « religion ». Ce même mot est utilisé pour traduire bouddhisme (*satsana phut*) ou christianisme (*khrit satsana*).

[524] *pret* (fantôme), en thaï.

[525] cette expression, utilisée par un ermite, désigne les personnes vivantes et les esprits errants qui ont commis des mauvaises actions.

[526] en ruralité, il existe toujours des habitations groupées à l'écart qui pratiquent uniquement et strictement le culte des esprits : par exemple, sur un flanc de montagne, le hameau d'une quarantaine de maisons à deux kilomètres du site de l'ermite Ajahn Verañja. De même pour six habitats entre un à deux kilomètres du refuge d'Ajahn Kalinga. Autant dire qu'en ces lieux-là, la tournée des offrandes (*binthabat*) d'un moine n'est pas acceptée.

[527] quant aux ouvriers agricoles venus travailler dans les champs de tapioca ou dans les plantations d'hévéas ou d'eucalyptus, ils viendront préférablement s'installer pour la nuit près de la statue de Buddha placée le plus souvent à l'entrée du site du moine-ermite.

qu'aucune maison des esprits n'a été implantée sur la montagne proche. D'où cette frayeur récurrente qui tétanise la plupart des habitants de la région et qui, par là-même, réduit le nombre d'incursions possibles sur le lieu de pratique du moine vivant dans la solitude.

Quant aux ermites eux-mêmes, cinq d'entre eux ont un discours clair sur leur confiance (*saddhā*) en Buddha[528]. Leur attitude et leur pratique sur le terrain le confirment. Ils n'adhérent pas par exemple à la croyance locale en des esprits malfaisants et bienveillants[529]. Au cours de mes visites et séjours sur zone, aucun indice apparent amène à douter de ce constat. Ajoutons que, parmi ces cinq-là, deux moines dissuadent résolument les laïcs de croire en l'existence de ces esprits malveillants voire « féroces » pour certains. Pour eux, cette croyance n'est pas admise voire tolérée dans le Canon Pāli. Une éducation progressive des adeptes est alors indispensable. Seule la connaissance du Dhamma peut au fil du temps minimiser la peur éprouvée par chaque adepte laïc : c'est ce qu'explicitent Ajahn Verañja et Ajahn Gosāla.
En revanche, trois autres moines-ermites vont tout à fait accepter cette croyance dans le cadre de leur pratique quotidienne. Par exemple, Luang Ta Sigālaka a tenu compte d'un signe des esprits pour se décider à devenir moine, tandis que la présence avérée (pour lui et pour les villageois) de fantômes dans le

[528] tel l'ermite Luang Pho Revata qui n'a pas hésité à quitter très rapidement son monastère d'origine, juste après son admission dans le *saṅgha*, car il y avait là formules magiques, incantations et autres amulettes proposées dans un but mercantile.

[529] Ajahn Māgandiya parlera de *phi* (esprit) et *pret* (fantôme) qui peuvent survenir lors de visions (*phap*) en méditation (*samathi*). Pour lui, il s'agit d'un membre des états d'existence (*bhava* ou *bhūmi*, en pāli) du cycle des nouvelles naissances (*saṃsāra*) : il erre dans les enfers (*apāya*, en pāli) et plus spécifiquement le monde des esprits, des fantômes et des démons (*peta loka*, en pāli). Il n'y a pas ici de confusion possible avec les esprits traditionnels.

cimetière[530] où il vit ne le dérange guère. Luang Pho Bandhula, quant à lui, sent leur odeur qui s'apparente à celle d'un cadavre. Pour lui, les esprits existent bel et bien, et il fait la distinction entre les mauvais esprits (les *phi*, tradition animiste) et les bons esprits (*thewada* et *theptida*, tradition bouddhiste). Enfin, Phra Takkasilā chante fort le *pūjā* du matin et celui du soir afin que les esprits errants de la montagne puissent entendre la vérité du Buddha[531]. Plus tard, il espère détenir un pouvoir supra-normal (*abhiññā*, en pāli) qui va lui permettre de les voir et de leur enseigner la doctrine bouddhique[532].

Concernant Ajahn Kalinga, à sa pratique de moine *theravāda* va s'adjoindre l'infaillibilité du pouvoir protecteur des amulettes[533]. Tous les jours, il va confectionner au minimum une *takrut*. Il a aussi des *sakyan* sur le corps et il assure que son père a échappé à la mort lors d'une guerre grâce à ses tatouages magiques. Deux de ses référents monastiques sont réputés pour le pouvoir apporté au détenteur de leur effigie[534]. Pour terminer, dans un

[530] les cendres du corps calciné du mort sont déposées dans une tombe en forme de *chedi*. A savoir que pour les familles les plus pauvres, les cendres (dans un récipient quelconque) sont parfois placées anonymement dans l'anfractuosité d'un mur du village. Une fois, j'ai pu voir une cannette de bière contenant les cendres du défunt coincée dans une étroite niche taillée à même un poteau électrique.

[531] se référer également à l'inscription («Buddha, déité de vérité») apposée sur le chemin qui mène à la grotte de Luang Pho Bandhula, très certainement destinée à marquer la différence avec le culte local des esprits malveillants. Cf. Mauger (2016), p. 96.

[532] Phra Takkasilā raconte qu'il lui est arrivé, à plusieurs reprises et dans des endroits différents, de méditer sur des lieux de crémation pour maîtriser sa peur (*khwam klua*) des esprits (*phi*).

[533] *khong khlang* ou *takrut*, en thaï. Pour réaliser ses amulettes, il écrit des versets en langue khmère sur une mince feuille en cuivre (6 cm de côté environ) qui est ensuite roulée et recouverte d'une cordelette tressée. Parfois, il grave au stylet un dessin magique (*yan*, en thaï) qu'il choisit dans l'ouvrage d'Ajahn Wiriyaburana Urakin (1996).

[534] le rituel thaï qui consiste à donner du pouvoir (protection ou chance par ex.) à un objet (amulette ou griffe de tigre par ex.) ou à une image (statue ou médaillon par ex.) par des incantations magiques est dénommée *pluk sek*. Cf. notamment Terwiel (2012), p. 72-73.

autre registre, il s'est dit convaincu des capacités d'un autre référent, Luang Pho Suk, pour métamorphoser des objets. Sa démarche de *bhikkhu* est donc pétrie de ces approches et il ne s'en cache pas. Pour lui, ce sont des certitudes.

Pour résumer, la moitié des moines-ermites de notre échantillon d'étude suivent le chemin (*magga*) bouddhiste et rien que cela. Trois autres sont imprégnés de leur croyance traditionnelle et locale en des esprits surtout malveillants[535]. Un autre moine s'en remet au pouvoir prodigieux de certains objets. Pour le dernier, Ajahn Ālakamandā, il n'y a pas assez d'éléments informatifs et crédibles pour s'autoriser une évaluation pertinente.

La présentation générale des ermites rencontrés avec notamment une description détaillée de leur cadre de vie est à présent terminée. Le temps est désormais venu de procéder à l'analyse attentive de leurs activités quotidiennes. A nous d'entrer maintenant au cœur de leur pratique bouddhiste.

3) L'activité factuelle des ermites rencontrés

a) l'emploi du temps :

La moitié des moines-ermites affichent un programme d'activités journalières bien étoffé : les trois exemples en page suivante, tableau 6 (heures de sommeil en couleur noir), sont significatifs. L'emploi du temps est précis et varie peu en terme d'horaire. Pour quatre de ces moines[536], leurs dires ont pu être vérifiés sur le terrain lors d'une deuxième visite et un séjour sur

[535] à ce propos, remarquons qu'aucune maison des esprits (*san chao*) n'est érigée sur le site des moines-ermites rencontrés, comme cela peut être parfois le cas dans des monastères urbains ou ruraux, ou chez des *maechee* regroupées en un même lieu et hors d'un monastère (*wat*).

[536] Ajahn Kalinga, Ajahn Verañja, Ajahn Gosāla, Phra Takkasilā.

place. Concernant le cinquième, il n'y a pas d'indices probants qui puissent mettre en doute ce qui a été annoncé, lors de l'interview notamment. La configuration de sa *kutti*, son attitude d'être et sa réputation dans la région plaident en sa faveur pour confirmer qu'il est un pratiquant émérite et assidu. Rappelons que le mensonge (informations erronées)[537] exprimé par un moine (*bhikkhu*) est considéré comme une offense (*āpatti*) selon les règles du *Pātimokkha*[538].

Quatre autres ermites[539] annoncent des plages horaires libres (en grisé pour trois exemples supplémentaires, tableau 8 dans Chapitre VI, 3a9) qui représentent en moyenne un peu moins de la moitié d'une journée, soit exactement 44 % du temps entre le lever et le coucher du moine. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

Concernant les activités d'Ajahn Ālakamandā, les informations sont parcellaires ou parfois trop générales pour être prises en compte à chaque occasion lors des appréciations suivantes. Ainsi ne seront-elles annoncées que lorsqu'elles sont suffisamment significatives et précises.

1. **le sommeil**.

Le *jāgariyānuyoga* (la pratique de veille) est strictement adopté par trois ermites. Cette approche fait partie du chemin irréprochable (*apaṇṇaka paṭipadā*)[540] qui consiste à ne dormir

[537] c'est-à-dire l'intention de dénaturer, déformer, montrer sous un faux jour la vérité : The Buddhist Monastic Code I (2007), p. 294.

[538] « Sampajānamusāvāde pācittiyaṁ » : Pācittiya 1, Pātimokkha (2009), p. 94-95.

[539] Luang Pho Uruvelā, Luang Ta Sigālaka, Luang Pho Bandhula, Luang Pho Revata.

[540] ce *paṭipadā* (chemin) est composé de trois conduites incontournables pour ne pas se fourvoyer dans la pratique bouddhiste : *bhojane mattaññutā* (manger modérément), *indriyasaṃvara* (soumission, contrôle des six sens) et *jāgariyānuyoga* (pratique de veille). Les six organes des sens concernés (*āyatana*, en pāli) sont l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps (*kāya*, pour le toucher) et l'esprit (*mano*, en pāli ; parfois traduit par « conscience de », équivalent alors au terme pāli *viññāṇa* qui est l'un des cinq agrégats).

au maximum que quatre heures par nuit. Cette ascèse perdure jour après jour, tout au long de l'année. La nuit est divisée en trois tiers de quatre heures : de 18h à 22h, de 22h à 2h et de 2h à 6h. L'objectif est de rester en capacité d'éveil, debout, en marchant ou assis, du soir au crépuscule, tout en s'allouant le tiers-temps médian pour s'allonger et possiblement dormir. C'est une pratique qui est qualifiée d'intermédiaire, en référence à la treizième pratique ascétique (*dhutaṅga*) qui consiste à rester en éveil et à ne jamais se coucher. Ce dernier exercice, dénommé *nesajjik'aṅga*[541], permet de s'entraîner au contentement (se satisfaire de très peu) et au renoncement (se restreindre sinon s'interdire de s'allonger).

Ce constat n'est pas à négliger, avant de proposer une moyenne d'heures de sommeil pour six autres ermites : environ six heures par jour. Pour eux, le lever va généralement s'effectuer vers 4h du matin et le coucher vers 22h[542].

[541] littéralement : la capacité à rester assis. *Nesajjika* (rester en position assise), en pāli.

[542] sachant qu'il y a un lève-tôt à 3h (Ajahn Māgandiya) et un couche-tard à minuit (Luang Pho Uruvelā).

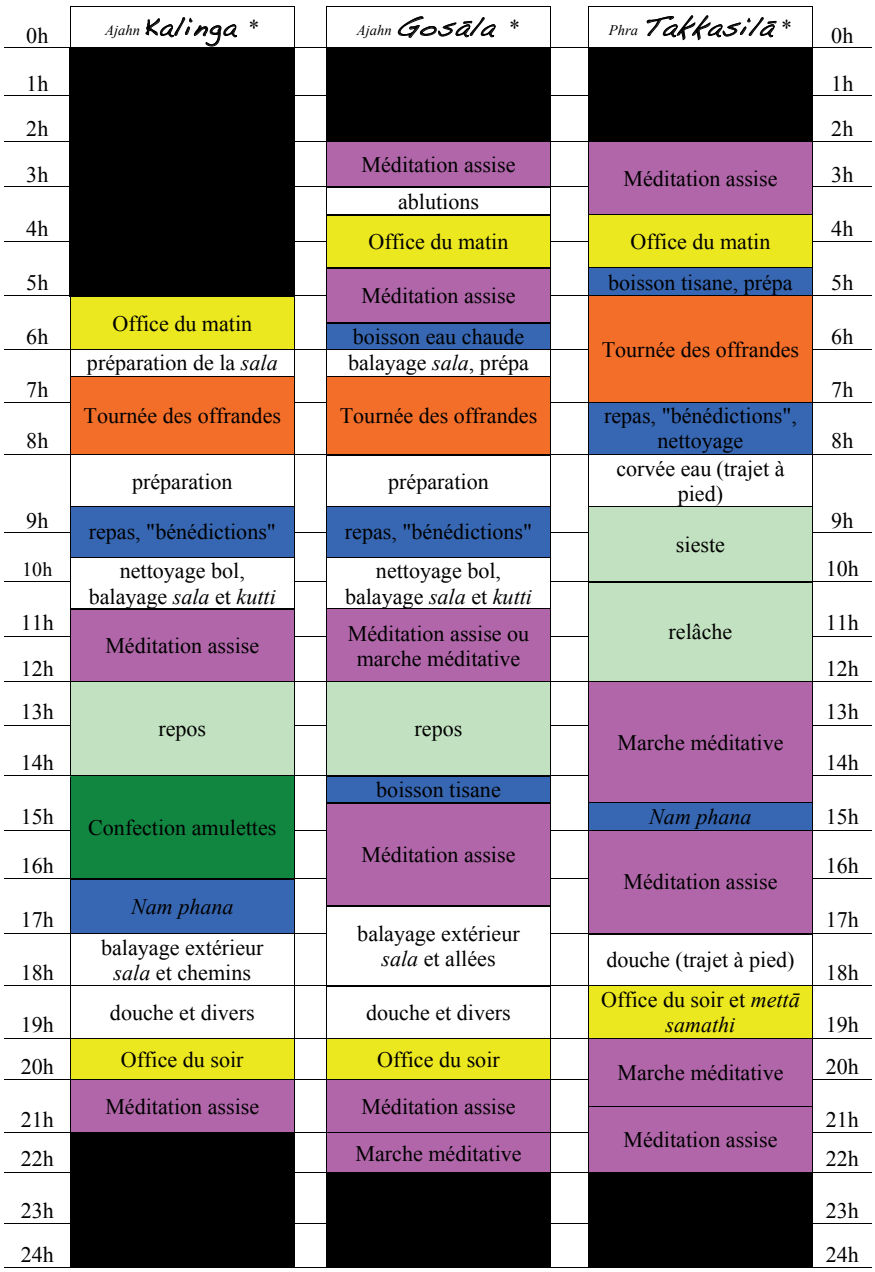


Tableau 6 – Emploi du temps journalier.

* la durée de chaque activité peut varier de + ou – 15 mn.

Parmi les activités de la journée, pour tous, le temps de repos complet est estimé, selon le dire des ermites, entre deux heures et demi à trois heures. Par repos, il faut entendre la cessation de toute activité monastique et de toute occupation habituelle répétitive comme les ablutions. C'est un espace exclusif de détente destiné à relâcher le corps et l'esprit. Pour certains, ce sera plutôt le matin. Pour d'autres, cette pause a lieu en début d'après-midi. La journée est longue : dix-huit heures en moyenne, voire vingt heures pour les trois adeptes du *jāgariyānuyoga*. Ce moment de décontraction est indispensable pour récupérer quelques forces. Au cours de cette période, sept d'entre eux effectuent une sieste estimée entre une heure à une heure et demie chaque jour[543].
En revanche, deux autres moines-ermites ne sommeillent pas au cours de la journée. Par exemple, lorsqu'il le sent nécessaire, Luang Pho Uruvelā s'assoit en *vīrāsana* et récupère tout en méditant, par périodes de cinq à dix minutes. Quant à Luang Ta Sigālaka, il préfère s'accorder une plus longue nuit (sept heures minimum) pour éviter toute roupillon diurne malvenu.

Les conditions de couchage sont plutôt spartiates[544] : il s'agit de dormir à même le sol sur une natte, avec parfois un fin matelas. Concernant les moines de notre échantillon, la seule exception concerne Ajahn Kalinga qui dort sur une planche surélevée dont la hauteur par rapport au sol dépasse légèrement celle qui est

[543] pour chaque ermite concerné, le fait d'annoncer à autrui qu'un temps est alloué pour le repos ne pose pas de problème à priori. En revanche, le moine va être réticent à déclarer qu'il fait la sieste. Communément, dans le milieu ascétique, il n'est pas de bon ton de dormir dans la journée. Se reposer est acceptable ; sommeiller l'est moins car cette conduite écorne quelque peu l'image du *bhikkhu* qui s'investit dans la pratique et rien que cela.

[544] c'est aussi le huitième précepte (« Uccāsayana mahāsayanā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi ») que les adeptes laïcs s'engagent à suivre lors de la nuit de *Wan Phra* et que doivent observer au quotidien le *phakhao* (laïc en monastère) et le *sāmaṇera* (novice).

autorisée[545].
La nuit, le moine doit avoir impérativement à proximité de lui ses trois robes et tout particulièrement la *saṅghāṭi*[546]. Prendre soin de ses robes tout au long du nycthémère est une exigence réglementaire.

2. **l'office du matin**.
Pour tout moine, qu'il soit ermite ou pas, le *pūjā* du matin (ou *tham wat chao*, dénomination thaïe) commence par des offrandes chantées en pāli à l'attention du Buddha « pour notre bénéfice durable et pour le bien-être qu'il nous donne[547] ».
Après l'incontournable « namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhasa[548] », sont chantés les hommages suivants :
- au Buddha : « […] irréprochable en conduite et en connaissances […] enseignant des déités et des êtres humains […] »[549].

---

[545] selon le Pācittiya 87 du *Pātimokkha*, la hauteur des pieds de lit ne doit pas dépasser huit largeurs de doigt, soit un maximum de 18 cm. Selon la tradition, cette hauteur permet au moine de pouvoir y glisser son bol tout en vérifiant rapidement qu'il n'y a rien d'autre en dessous du lit : The Buddhist Monastic Code I (2007), p. 566. Cf. également Aṅguttara Nikāya, VIII, 42 (8), p. 1180.

[546] par exemple : au crépuscule, Luang Pho Bandhula porte la *saṅghāṭi* sur ses épaules et, plus tard, il dormira ainsi ; Ajahn Kalinga la transporte toujours avec lui, jour et nuit, à la *kutti* et à la *sala*, dans un sac en bandoulière uniquement dévolu à cet effet. Dans tous les cas, la nuit, les trois robes doivent être placées près du moine dans un rayon maximum de deux coudées et un empan (environ 120 cm) : Dhamma Sāmi (2003b), p. 81. Dans le cas contraire, le moine commet une offense relevant de la règle Nissaggiya Pācittiya 2 et doit re-enregistrer, déterminer (*adhiṭṭhāna*) de nouveau les robes en répétant les formules usuelles (pour une *saṅghāṭi* : « Imaṁ saṅghāṭiṁ adhiṭṭhāmi »), sachant qu'un coin de chaque robe a déjà été marqué par trois points (*kappabindu*, en pāli) généralement effectué de nos jours avec un stylo de couleur noire.

[547] « amhākaṃ dīgharattaṃ hitāya sukhāya », Chanting Book (1994), p. 18.

[548] « Adoration au Buddha, l'arahant, le parfaitement éveillé » : formule préliminaire commune, dénommée le *Pubba-bhāga-nama-kāra-pāṭho*, qui est répétée trois fois de suite lors de chaque cérémonie, office, offrande au Buddha et autre rituel ou dévotion, que ce soit par les *bhikkhu* ou les adeptes laïcs.

[549] « […] vijjācaraṇa sampanno […] satthā deva manussānaṃ […] », chant pāli intitulé *Buddhābhitthuti* : Ariyesako, Nirodho (2003), p. 2.

- au Dhamma : « […] encourageant l'investigation […] pour être expérimenté individuellement par l'homme avisé […] »[550].
- au Saṅgha : « […] un incomparable champ de mérite pour le monde […] »[551].

Un long chant de salutation aux trois joyaux[552] est ensuite récité avant que le moine puisse conclure l'office du matin par le verset suivant : « […] Que cette conduite de moine nous amène à mettre fin à l'intégralité de la souffrance[553]. »

Dans tous les monastères thaïlandais, l'ossature de ce *pūjā* se compose a minima des chants cités ci-avant.

Ensuite, à chacun d'ajouter d'autres versets dont les plus courants sont les suivants :

- la réflexion sur les quatre directives à suivre[554] par le *bhikkhu* et qui concerne spécifiquement l'usage des robes, la manière de manger, l'utilisation adaptée du logement et l'emploi possible d'excipients médicinaux.
- les cinq thématiques à se remémorer fréquemment[555]. Le moine est par nature appelé à vieillir, à être malade et à mourir. Le soi ne perdure pas[556]. Chacun est le responsable de ses actes (*kamma*).

---

[550] « […] ehipassiko […] paccattaṃ veditabbo viññūhi […] », chant *Dhammābhitthuti*, Ariyesako, Nirodho (2003), p. 2-3.

[551] « […] anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassa […] », chant *Saṅghābhitthuti*, Ibid., p. 3.

[552] le *Ratanattayappaṇāma gāthā*.

[553] « […] taṃ no brahmacariyaṃ imassa kevalassa dukkhakkhandhassa antakiriyāya samvattatu ». Le mot pāli *brahmacariyā* est le plus souvent, certainement mal à propos, traduit par vie sainte, divine ou religieuse. Il s'agit pourtant ici de la pratique, de la conduite, telle que le Buddha historique l'a expérimentée et enseignée.

[554] le *Taṅ khaṇika paccavekkhaṇa pāṭho*. Tout en sachant que le responsable de tout monastère (*chao awat*) s'engage à assurer à chaque moine les quatre nécessités de base, à savoir l'habillement (trois robes), la nourriture (repas et *nam phana*), le logis (une *kutti* ou une chambre) et les soins de santé.

[555] le *Abhiṇha paccavekkhaṇa pāṭho*.

[556] « sabbehi me piyehi manāpehi nānābhāvo vinābhāvo » : Chanting Book (1994), p. 46.

- la réflexion sur le bien-être général[557], telle une invitation pour le moine et tous les êtres vivants à s'affranchir de toute affliction, inimitié, rancœur et agitation afin qu'ils soient libérés de toute souffrance.
- plusieurs couplets sur la transmission du mérite : « Que tous les mérites que j'ai pu gagner, et quelle que soit l'action que j'ai pu engager, soient partagés avec chaque être sans mesure et sans fin […][558]. »

Les moines vont généralement terminer l'office du matin par le *Sabbe sattā sadā hontu* qui déclare : « Que tous les êtres vivants puissent vivre de manière agréable, libres de toute inimitié[559]. » Le moine-ermite utilise cette même base.

Lorsque les divers versets sont uniquement chantés en pāli, trente-cinq à quarante minutes sont nécessaires pour accomplir ce *pūjā* en totalité. Tout dépend de la vitesse du débit de parole de chacun.

Plus rarement sera effectué le *tham wat chao* et en pāli et en langue thaïe[560]. La moitié des moines-ermites le chantent avec la traduction thaïe uniquement lors du Jour du Moine (*Wan Phra*). Ce jour-là, une fois par semaine, la durée excède une heure.

La posture usuelle, tout du long de l'office, est celle d'être

---

[557] le *Brahma vihāra pharaṇā*, 2ème partie.

[558] le *Patti dāna gāthā* : « Puññass'idāni katassa yān'aññāni katāni me, tesañ-ca bhāgino hontu sattānantāppamāṇaka […] », New Chants for Wat Pah Nanachat (2009), p. 4. *Puñña* (*mérite*), en pāli.

[559] « Sabbe sattā sadā hontu averā sukha jīvino. » Le mot pāli *sukha*, communément traduit par « heureux », veut plutôt dire « agréable, satisfaisant ». Il s'agit préférablement d'un ressenti en opposition à *dukkha* (souffrance, insatisfaction). Didier Treutenaere (2009, p. 112 et 125) propose le terme « bien-être ».

[560] récitation en alternance : le premier verset est en tout premier lieu chanté en pāli puis en thaï, laissant place ensuite au deuxième verset en pāli traduit et chanté directement après en thaï, et ainsi de suite jusqu'à la fin des couplets et des chants. Pour information, la plupart des chants romanisés en pāli et en thaï sont compilés dans le *Wat Nong Pah Pong Chanting Book* (s.d., 192 p.).

agenouillé sur un *āsana*[561], les jambes écartées, le dos bien droit, la tête légèrement penchée vers l'avant, les mains en *añjali*. Les genoux et les orteils seuls sont posés sur le sol et tiennent l'équilibre de l'ensemble. Cette position est éreintante[562], même pour les habitués et surtout lors de *Wan Phra*. Parfois, pendant plusieurs minutes, le moine relâche la posture. Tout en restant agenouillé, il va alors s'asseoir en arrière sur les talons, le cou-de-pied posé sur le sol, les orteils dans le prolongement. Signalons que le moine revêt sa deuxième robe (*uttarāsaṅga*/*chiwon*) sur sa première robe (*antarāvasaka*/*sabong*) et l'*angsa*, et que la troisième robe (*saṅghāṭi*/*sangkhati*) est posée pliée près de lui.

Dans presque tous les cas, à la toute fin de l'office chanté, il y a un temps de méditation assise de vingt à trente minutes[563]. Hors *Wan Phra*, tout moine passe une heure de temps environ pour effectuer *tham wat chao* et *nang samathi*.

Conventionnellement, comme dans la majorité des monastères bouddhistes *theravāda*, deux ermites chantent le *pūjā* du matin directement après le lever. Moins académiquement, avant l'office, quatre autres préfèreront d'abord accomplir un temps de méditation assise (*nang samathi*) d'une heure, voire deux heures pour certains. Ce qui n'annule pas pour autant le temps de méditation en fin des récitations.
Sans en avoir expliqué la raison, deux moines-ermites[564] n'effectuent pas d'office du matin. A la place, ils méditent.
En résumé, pour la plupart des ermites rencontrés, l'office

[561] sous son *āsana* (pièce de tissu individuelle, marquée, déterminée, donc personnelle), chaque moine dispose un autre *āsana* (à usage monastique collectif) cette fois molletonné d'environ un centimètre et demi d'épaisseur.

[562] c'est la raison pour laquelle l'ermite Luang Pho Bandhula préfère exécuter les offices toujours assis, les jambes croisées en position *vīrāsana*, comme lors d'une méditation.

[563] seul Luang Pho Uruvelā déroge à cette pratique.

[564] Luang Ta Sigālaka et Luang Pho Revata.

du matin (*tham wat chao*) est une activité incontournable. Ils connaissent d'ailleurs tous les chants par cœur et les récitent sans hésitation aucune, tel un rituel maintes et maintes fois répété. La majorité (Ajahn Kalinga en particulier) a une diction parfaite avec un débit de parole ni trop lent ni trop rapide. Certains cependant, dans la précipitation (comme Luang Pho Bandhula), avalent de nombreuses syllabes.

3. **la tournée des offrandes**.
Nous avons noté précédemment que le village où le moine-ermite va effectuer *binthabat* (la tournée des offrandes) est éloigné de 3,5 km en moyenne. La distance aller-retour, en fonction du passage de maison en maison, est donc comprise entre sept et huit kilomètres. Le temps imparti pour cette activité est de deux heures maximum. Pour les deux ermites qui vivent en périphérie d'une zone urbaine, la tournée des offrandes est beaucoup plus courte : de trente minutes à une heure grand maximum.
Compte tenu d'une moyenne calculée à partir des horaires observés chez huit *bhikkhu* de l'échantillon, l'heure de départ se situe vers 6h15 environ du matin, et l'heure du retour vers 8h. Le rythme de marche pour arriver au village est assurément proche des cinq kilomètres à l'heure, quelles que soient les dénivellations de terrain.
Luang Pho Uruvelā reste l'exception car, excédé par les vols commis sur son site lorsqu'il était en tournée, il a choisi de ne plus quitter son temple. Deux personnes chaque jour lui apportent dorénavant des offrandes qui lui permettent de se sustenter.

Généralement, dans tout monastère thaï, le départ s'effectue à l'aube et dans le silence. Le moine est revêtu de la deuxième robe (le *chiwon*) et porte son bol en bandoulière. Il marche avec ses sandales au pied, généralement des tongs, et il les laisse le long du chemin au niveau de la première cahute ou maison

rencontrée à l'orée du hameau ou du village.

Photo 25 : en route, à l'aube, pour *binthabat*[565].

Pieds nus, il déambule d'habitation en habitation pendant plus ou moins vingt à vingt-cinq minutes. La marche devient alors plus lente et toujours en silence. Habituellement, le regard reste fixé en direction du sol.

[565] sur le sentier, en haut à gauche, Phra Takkasilā. En arrière plan et au milieu, à l'orée du bois, la première habitation : celle-ci est située non loin de la route damée de graviers qui rejoint le village à encore deux kilomètres de là.

Avant que le moine arrive à hauteur d'une personne qui attend au bord de la route, celle-ci se déchausse et se met généralement à genoux[566] avec les offrandes dans les mains[567]. Elle les porte ensuite au niveau du front en signe de respect[568]. Le plus souvent le moine s'arrête devant elle[569], le temps que celle-ci (en position debout) les dépose dans le bol (*sai bat*, en thaï) sans en toucher le bord. Les femmes doivent être très précautionneuse pour ne pas effleurer par inadvertance le moine ou sa robe. Lorsque le don est effectué, la personne s'agenouille de nouveau, les mains en *añjali*. Certains ermites, comme Ajahn Verañja ou Phra Takkasilā, récitent plusieurs versets[570] de l'*Anumodanā* destinés à transmettre du mérite aux donateurs. Plus ces derniers gagnent et capitalisent du mérite (*tham boun*), plus ils accroissent la possibilité d'une meilleure nouvelle naissance au terme de leur existence terrestre actuelle. Certains villageois également, mais pas toujours, pratiquent dans le même temps le rituel populaire animiste dénommé *kruat nam* que nous avons évoqué au sous-chapitre précédent concernant les croyances locales[571].
Comme cela a déjà été souligné par ailleurs, tout moine reçoit

[566] les hommes peuvent rester debout.

[567] généralement sur un plateau circulaire ou dans un bol métallique. Le riz cuit, encore chaud, est déposé avec les doigts dans le bol du moine. Les soupes et les plats chauds éventuels sont contenus dans un sachet en plastique fermé par un élastique.

[568] parfois la personne récite le *Namo tassa*.

[569] certains, comme Luang Pho Bandhula et Ajahn Gosāla, ne marquent pas de temps d'arrêt. Ils continuent de marcher lentement et pivotent légèrement vers la personne tout en soulevant le couvercle de leur bol.

[570] par exemple, dans sa région, l'ermite Ajahn Verañja récite les versets suivants : « sukhī dīgh'āyuko bhava, abhivādana-sīlissa, niccam vuḍḍhāpacāyino, cattāro dhammā vaḍḍhanti, āyu vaṇṇo sukhaṁ balaṁ (Puissiez-vous être satisfait(s) de votre état d'existence, en respectant le code de moralité, en honorant constamment le méritant, pour accroître quatre qualités : longue vie, apparence, contentement et force) ».

[571] rappel : le *kruat nam*, rituel destiné à effacer les mauvaises actions des trépassés, généralement celles de la famille proche ou élargie du donateur, est réalisé tandis que le moine récite les versets usuels de l'*Anumodanā*.

effectivement des offrandes ; en revanche, c'est bien le donateur qui est dans une posture de reconnaissance. Le terme thaï *binthabat* (*piṇḍapāta*, en pāli[572]) ne peut donc pas, comme c'est trop souvent le cas, être traduit par «tournée de mendication», «de mendicité» ou «d'aumônes». Le *bhikkhu* ne mendie pas et ici, à fortiori, pour les deux raisons évoquées ci-avant, ne remercie pas.

Parfois quelques mots seront échangés[573], très rapidement après le don.
Plus fréquemment, les boissons offertes placées d'abord dans le bol par les villageois sont enlevées de suite par le moine pour les ranger dans un *yahm* ou un sac en plastique. Le bol et les sacs éventuels ne doivent pas être touchés par les laïcs[574].

La plupart des personnes qui jalonnent la route[575] pour la tournée des offrandes sont des femmes adultes[576], d'âge divers[577], parfois

[572] *piṇḍapāta* : terme communément usité pour désigner l'action d'aller recevoir de la nourriture (*piṇḍācāra*).

[573] échange verbal qui est pratiquement toujours à l'initiative du moine et pour des raisons utilitaires : par exemple, pour rappeler à une jeune fille d'ôter ses sandales avant d'effectuer un don, pour demander un sac en plastique, pour annoncer qu'il va être absent ou que le moine de passage va rester plusieurs jours. Dans ces deux derniers cas, cela permet à la population de prévoir la quantité d'offrandes adaptée.

[574] parfois un villageois (adulte ou enfant) propose de porter le sac complémentaire au cours de la tournée au village. Le tout devra alors être re-offert au moine par le porteur selon le cérémonial habituel (génuflexion, offrande, salutation avec les mains en *añjali*).

[575] généralement du côté droit de la route, dans le sens de la circulation. Si le hameau est clairsemé, chaque habitant se poste devant sa maison. Dans une rue où la population est plus dense, les adeptes se regroupent et s'alignent en file indienne.

[576] environ deux tiers de femmes sur l'ensemble des villageois qui effectuent un don, estimation corroborée par ailleurs dans de nombreux monastères, ruraux notamment.

[577] il est assez courant de rencontrer et la mère et la fille adulte, la plus âgée tenant le plateau d'offrandes, la plus jeune les plaçant dans le bol du moine. Cette pratique est une manière habile de partager le mérite entre membres de la famille.

accompagnées d'enfants[578]. Le peu d'hommes présents sont le plus souvent des personnes très âgées ou des gérants de gargotes fort achalandées. D'après les dires de la plupart des moines thaïlandais, les hommes partent dès l'aube pour travailler aux champs ou pour, selon les régions, pêcher poissons et grenouilles nécessaires pour agrémenter et compléter l'ordinaire de la famille[579].

Lors du Jour du Moine (*Wan Phra*), pour deux ermites uniquement, les villageois se déplacent au temple pour offrir principalement des dons de nourriture et recevoir avant le repas une «bénédiction» commune : il n'y a alors pas de tournée au village. Pour les autres, elle a lieu comme d'habitude, sachant que ce jour-là les offrandes sont plus nombreuses et de meilleure qualité, avec un peu de viande notamment.

4. **le repas**.
Dans tout monastère en Thaïlande, lors du retour de *binthabat*, le moine va directement à la *sala* et dépose tous les dons devant l'autel, le plus souvent en gardant le bol en bandoulière. Le tout périssable, y compris le riz, est généralement déposé en vrac sur un ou deux grands plateaux circulaires, voire dans des coupelles disposées ici et là. Lorsque cette opération est terminée, le moine peut se dévêtir de sa deuxième robe (*chiwon*).
La préparation d'avant-repas consiste à enlever la protection du bol et celle du couvercle (réalisée en tissu ou en laine fine

[578] parfois, deux voire trois générations sont réunies pour l'occasion. Là aussi, les plus jeunes sont invités à distribuer les offrandes tenues en main par l'adulte et, lors de *Wan Prah*, offrir quelques fleurs. Ces dernières sont alors placées sur le couvercle retourné du bol et non dans le bol lui-même car ce n'est pas de la nourriture.

[579] rares sont les moines, comme l'ermite Ajahn Verañja, qui n'hésitent pas à signaler que le fléau national latent et récurrent des zones rurales pauvres pour la gent masculine est l'alcool et que, le matin, les adolescents et les hommes (à tout le moins une partie d'entre eux) récupèrent tout simplement de leurs beuveries.

tricotée de couleur safran) et à les disposer sur une natte à même le sol. Le moine met ensuite en place sur l'estrade[580] son *āsana*, son bol vide sur un socle, sa cuillère et sa timbale.

Quatre de nos moines-ermites disposent eux-mêmes la nourriture dans un grand plat et plusieurs assiettes : le riz blanc à la vapeur d'un côté, le riz collant[581] d'un autre, la soupe dans une écuelle, le poisson et la viande dans des récipients séparés. Le plus souvent, la boisson et les mets sucrés sont mis à part. Pour deux de ces moines, il est rare qu'un laïc procéde à cette tâche. Pour les deux autres, tous les jours sans exception, un *phakhao*, une *maechee*, moins souvent des villageois, seront présents sur leur site. Ces derniers vont alors ordonnancer de manière appropriée la nourriture.
Pour les moines qui vivent seuls à leur temple ou à leur grotte, à priori les offrandes diverses dans le bol et le sac n'ont pas été touchées par d'autres personnes. Ils vont donc pouvoir procéder directement au repas.
Pour tous les autres, comme la nourriture a été manipulée par des laïcs, l'ensemble des aliments collectés durant la tournée des offrandes (*binthabat*) devra de nouveau être offert au moine et de préférence par un homme, selon le même rituel que le matin au village, et ce pour chaque plateau ou assiettes diverses. S'il s'agit d'une femme, selon la tradition thaïe, les plats seront

[580] l'estrade de la salle polyvalente (*sala*) permet au moine assis d'être distinctement surélevé en cas de présence d'autochtones. Par respect, à l'approche d'un moine, tout laïc, *phakhao* ou *maechee* doit impérativement se déplacer à genoux ou au pire se baisser suffisamment afin de ne pas dépasser le visage du moine. A noter que les deux moines-ermites vivant en grotte n'ont pas d'estrade prévue à cet effet : le repas se mange à même le sol, le moine étant assis sur une natte en osier, à l'exemple de Luang Pho Bandhula (cf. Mauger, 2006, p. 104-105).

[581] *khao niao* (riz collant), en thaï. Plus particulièrement en *Isan* (partie Est de la Thaïlande) car c'est une spécialité laotienne.

posés sur un morceau de tissu tenu par la main droite du moine[582]. Lorsque la femme aura effectué la salutation, après chaque plat, le moine pourra le récupérer, le poser devant lui ou se servir directement. Il est alors assis sur l'estrade, derrière son bol, et a revêtu préalablement son *chiwon* (deuxième robe).

Photos 26, 27 et 28 : présentation des plats[583].

[582] l'offrande ne peut pas être tenue et par la femme et par le *bhikkhu* en même temps : la nécessité d'un objet intermédiaire, ici le morceau de tissu, est impérative sinon cela est considéré comme un contact physique. Il s'agit d'une spécificité thaïe qui n'a pas ou rarement cours dans d'autres pays du bouddhisme *theravāda*.

[583] ici, à la grotte de Luang Pho Bandhula, le riz a déjà été offert. Dans les assiettes sont disposés des morceaux de viande, deux petits poissons, une soupe et des légumes cuits. Dans le plat circulaire, plusieurs fruits dont des bananes, du lait de soja et des sachets de biscuits. Citons un autre exemple (région très pauvre également) où les offrandes sont maigres, excepté lors du Jour du Moine (*Wan Phra*) : pour l'ermite Phra Takkasilā, il y a pléthore de riz certes, en revanche, peu ou pas de viande ou de friture mais plutôt des morceaux de poisson ou d'encornés séchés, des grillons sautés (riche en protéines) ou des fourmis rousses dites tisserandes (oecophylla smaragdina) avec leurs larves (riche en vitamine C), voire quelques plantes sauvages comestibles.

Quel que soit le cas de figure, seul ou en présence de villageois dans un monastère ou dans un endroit isolé, le moine remplit son bol au fur et à mesure avec les aliments offerts, en commençant toujours par le riz. La soupe est gardée à part dans une assiette ou versée dans sa timbale. Les boissons, généralement en flacons ou mini-pack, seront posées près du moine. Selon ses besoins, le salé sera disposé dans le bol. Le sucré, par exemple les fruits, des biscuits ou parfois des beignets, sera placé sur le couvercle retourné du bol.

Aucun des ermites ne pratique le sixième *dhutaṅga* (pratique ascétique) qui consiste à mettre la nourriture quelle qu'elle soit dans le bol et uniquement là[584]. En revanche, tous les moines respectent le cinquième *dhutaṅga* : à savoir, n'ingérer qu'un seul et unique repas au cours de la journée[585]. Le repas du moine (*phattahan*, en thaï) est alors consommé impérativement avant midi[586].

[584] moyen ascétique dénommé en pāli *pattapiṇḍik'aṅga*. Le sucré et le salé, les liquides dont la soupe, sont déposés dans le bol du moine (*bat*, en thaï). Le riz et les aliments vont baigner dans leur jus. Cela ne veut pas dire pour autant que tout doit être mélangé. Seule l'eau peut être bue à part avec un autre récipient, le plus souvent la timbale du moine. Un des bénéfices de ce *dhutaṅga* est « d'être débarrassé de l'attachement aux goûts culinaires », Devinda, 2006, p. 69.

[585] *ekāsanik'aṅga*, en pāli. Pour information, dans de nombreux monastères, il est d'usage que chaque moine individuellement mette de côté lors du repas quelques victuailles (dont du riz) pour pouvoir les consommer plus tard dans la matinée. Ce deuxième repas est dénommé *wela phen*, en langue thaïe, et consommé vers 11h30, pour se terminer impérativement avant midi.

[586] manger de la nourriture (autre que les produits naturels classés comme tonifiants tel le miel ou la mélasse) entre midi et l'aube suivante est considérée comme une offense (*āpatti*) et relève de la Nissaggiyā Pācittiya 37 du Pātimokkha.

Photos 29 et 30 : le repas[587].

Lorsque la quantité est jugée suffisante dans le bol et que tous les plats ont été retirés de l'estrade, vient le temps de l'*Anumodanā*, le chant pour la transmission des mérites. La tradition veut que les versets habituels soient récités lorsque des adeptes sont présents[588]. Il n'empêche que trois des quatre moines qui se retrouvent seuls à leur site (les deux qui vivent en grotte et Luang Pho Uruvelā qui n'effectue pas la tournée des offrandes) le chantent quand même, arguant qu'ils le dédient aux villageois de la région sans exception : ils produisent alors un résultat (*hai phohn*) pour tous.

[587] a contrario des repas cités ci-avant, voici l'exemple de nourriture très variée et de qualité qui est quasiment proposée tous les jours au site de l'ermite Ajahn Verañja. C'est ici l'exception qui confirme la règle. Il y aura par exemple riz (*khao*) blanc ou violet à la vapeur, pâtes de riz (*kuaitiao*) ou nouilles sautées (*phat thai*), légumes divers, poissons frais cuits ou frits (*pla thot*), viande de buffalo ou de porc avec lardons, salade de papaye (*som tam*), soupe de légumes (*kaeng chuet*) ou soupe claire épicée (*tom yam*), divers fruits dont mangue (*mamuang*) et pastèque (*taengmo*), quelques pâtisseries et beignets, de nombreux biscuits et du lait de soja frais en sachet ou en pack. A noter que les sodas offerts lors de *binthabat* seront bus uniquement l'après-midi lors de l'en-cas nommé *nam phana*.

[588] les laïcs sont alors assis en position thaïe (*nang khuk khao*), les mains en *añjali*, le regard dirigé vers le sol, à plusieurs mètres de distance et en face du moine. Là aussi, le rituel *kruat nam* peut être exécuté. Quant à la position assise au sol, une jambe pliée sur le devant et l'autre repliée vers l'arrière du corps, elle est spécifique à la Thaïlande : c'est la manière respectueuse, polie, à adopter devant un moine.

La majorité des ermites mangent seuls. Dès la récitation terminée, les éventuels autochtones présents (*maechee* et *phakhao* compris) se retirent tout en emportant avec eux la nourriture restante. Ces restes divers peuvent être consommés à l'abri qui sert de cuisine[589] pour les laïcs ou être directement emmenés par eux au village.

Le moine, qu'il soit ermite ou non, mange en silence, avec les doigts[590]. La cuillère sert uniquement pour la soupe. Les déchets tels que des arêtes, des os ou les contenants éventuels en plastique sont déposés dans une poubelle de table (*krathon*). La plupart mangent lentement, en mastiquant longuement. Le temps imparti pour terminer le repas varie entre vingt à trente minutes maximum[591].
La manducation s'effectue sans expectation car les offrandes reçues lors de la tournée des offrandes ne sont là « ni pour l'amusement, ni pour le plaisir, ni pour se gaver, ni pour l'embellissement mais uniquement pour l'entretien et les

[589] *hong khrua* (cuisine), en thaï. Rappelons que quatre moines-ermites sur les dix en possèdent une. Concernant Luang Pho Uruvelā et Luang Pho Bandhula, les restes de nourriture sont donnés aux chiens de garde. Le moine n'est pas autorisé à stocker les périssables. Plutôt que de jeter, l'ermite Phra Takkasilā préfère rassembler les restes encore mangeables dans un sac et le suspendre en hauteur à une branche près de la poubelle de sa cantine (*ong chan*) en bas de la colline : un ou deux laïcs viennent le récupérer plus tard en matinée. *Chan* (manger), en thaï.

[590] exemples de règles simples du *Pātimokkha* qui font partie du « groupe des trente concernant la nourriture (*samatiṁsa bhojanapaṭisaṁyuttā*) » : ne pas manger à larges bouchées (Sekhiya 39), ne pas ouvrir la bouche tant que la bouchée n'est pas à portée (Sekhiya 41), ne pas mettre les doigts dans la bouche en mangeant (Sekhiya 42), ne pas sortir sa langue en mangeant (Sekhiya 49), ne pas faire de bruit tout en mâchonnant (Sekhiya 50), ne pas se lécher les doigts (Sekhiya 52) ni les lèvres en mangeant (Sekhiya 54).

[591] pour valeur de référence, l'ermite Luang Pho Bandhula raconte qu'au réputé Wat Baan Taad du *Thammayut* Luang Ta Mahā Boowa (1913-2011), le repas devait être expédié en dix minutes maximum. En l'absence de ce *chao awat* (responsable de monastère), cinq minutes supplémentaires étaient parfois accordées par son disciple le Vénérable Ācariya Paññāvaḍḍho (1925-2004).

besoins alimentaires du corps nécessaires à une bonne santé[592] ». Même si la dynamique initiale pour les moines-ermites va dans ce sens, force est de constater (pour les six moines qui ont pu être observés lors d'un séjour *in situ*) qu'ils choisissent les mets selon leur goût et qu'ils n'apprécient pas mélanger les saveurs. Le fait qu'ils n'appliquent pas le sixième *dhutaṅga* comme explicité ci-avant est, par là, révélateur[593].
Pour trois d'entre eux, comme nous venons de l'expliciter ci-avant, le repas est somme toute frugal, avec des denrées ordinaires et peu abondantes : les moines concernés sont ceux qui vivent en grotte et celui qui ne pratique pas la tournée des offrandes le matin. Ce dernier, Luang Pho Uruvelā, est d'ailleurs le seul qui cuisine le riz, activité qui n'est pas autorisée pour un *bhikkhu*[594].
Pour cinq autres moines, la nourriture est assez variée et en quantité suffisante. Concernant Ajahn Verañja, la qualité et les quantités offertes restent l'exception : notre ermite réside pourtant dans une région pauvre mais sa renommée a dépassé largement les frontières du village. Ainsi, à trente kilomètres de là, des personnes d'une ville voisine se sont regroupées pour lui acheminer chaque jour par porteur express des victuailles avec, parfois, des glaçons.

A la fin du repas, le moine se rince les doigts au-dessus de la *krathon* et s'essuie les mains avec un morceau d'étoffe prévu à cet effet ou, plus généralement, utilise un rouleau de papier-

[592] « […] neva davāya na madāya na maṇḍanāya na vibhūsanāya, yāvadeva imassa kāyassa ṭhitiyā yāpanāya vihiṃsuparatiyā […] » : extrait des couplets du *Taṅ khaṇika paccavekkhaṇa pāṭho*, c'est-à-dire « La réflexion sur les quatre directives à suivre » (cf. ci-avant, l'office du matin).

[593] ce n'est pas une obligation : c'est un choix possible parmi d'autres sur le chemin bouddhiste.

[594] le *bhikkhu*, en l'espèce ici l'ermite Luang Pho Uruvelā, encourt une *dukkaṭā*, c'est-à-dire une faute légère qui relève du Code de discipline : *Vinaya*, Mahāvagga VI, 17.3 (2007), p. 287. A noter que celle-ci n'est pas mentionnée lors de la récitation du *Pātimokkha*.

toilette préalablement encastré dans un dévidoir en plastique. Chaque moine emmène ensuite son bol à l'extérieur de la *sala* pour le laver lui-même, après avoir déposé sur la natte l'*āsana*, la timbale et le tissu pour protéger le *chiwon*. Le moine va méticuleusement essuyer son bol et le couvercle, remettre les protections et agencer le tout afin de pouvoir le ranger tel quel plus tard dans sa *kutti* ou près de l'endroit de couchage à la grotte.

Photos 31 et 32 : agencement du bol après le repas[595].

Si un laïc est présent sur le site, il récupère à cet instant-là les déchets et les coupelles sales éventuelles. Si le moine est seul, il s'occupe de toutes ces tâches. Dans tous les cas, il donne ensuite

[595] en dessous du bol se situe le socle-reposoir tressé. Le bol de forme arrondie est recouvert en partie par un épais tissu protecteur de couleur safran. Dans le couvercle retourné, protégé par un tricot marron clair, sont repliées la bandoulière et la partie supérieure de la protection du bol. Dans le couvercle (photo de gauche), sont placés la timbale, l'*āsana* ici masqué par la lavette orangée destinée à nettoyer le pourtour du bol et les salissures éventuelles lors du repas, puis la cuillère. Le tissu couleur rouge brique (qui sert à protéger le *chiwon* des éclaboussures et à essuyer le bol après qu'il ait été lavé à grande eau) sera ensuite posé plié sur le bol lorsqu'il sera sec (photo de droite).

un coup de balai général dans la salle polyvalente (*sala*) ou sur le sol de la grotte.

Pour cette activité de repas, soulignons que les ermites pratiquent tous de la même façon, qu'il y ait ou non la présence d'un laïc lors de l'agencement des plats. En effet, il n'y a pas de disparité flagrante si ce n'est qu'un des moines commet une offense (*dukkaṭā*) en cuisant lui-même son riz. Chaque moine mange en silence, seul, lentement, et selon les principales règles en vigueur. Tous également récitent l'*Anumodanā* et tous nettoient eux-mêmes leur bol[596]. En revanche, aucun ne pratique *pattapiṇḍik'aṅga*.

5. **la méditation**.

Pour chaque moine-ermite (selon les dires de chacun et les observations sur zone), le temps moyen affecté à l'activité de méditation se chiffre à environ six heures par jour, sachant qu'il y a des disparités. Un peu moins d'un tiers de ce temps est utilisé spécifiquement pour la marche méditative (*doen chongkrom*), soit presque deux heures. Les quatre autres heures sont dévolues à la méditation assise (*nang samathi*).
Pour situer ce résultat dans le contexte général, les activités méditatives représentent environ un tiers du temps de veille dans une journée complète, évaluée ci-avant à dix-huit heures en moyenne.

Voici plusieurs données essentielles :
- à la base, la tradition hindoue et plus spécifiquement celle du yoga propose, par exemple, de se focaliser sur un objet de

[596] couramment, en monastère, le bol d'un *ajahn* est lavé par un *dek wat*, un adepte ou un moine junior.

méditation (*kasiṇa*)[597] afin d'éviter que l'esprit ne s'égare, que les pensées vagabondent : la recherche d'une sérénité intérieure prévaut. Dans son enseignement, le Buddha historique conserve cette approche méditative dénommée en pāli *Samatha* (*calme mental*)[598]. Cependant, il propose une possibilité supplémentaire désignée sous le nom de méditation *Vipassanā* (vision pénétrante, observation profonde)[599] avec l'affirmation d'un élément essentiel, l'attention dans le moment présent (*sati*, en pāli). Les tenants et les aboutissants de cette approche *Vipassanā* sont exposés dans le *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta*, le Grand discours sur l'établissement de l'attention[600]. Il est question d'atteindre la sagesse (*paññā*) par la saisie de la véritable nature des phénomènes corporels et mentaux, en conformité avec la vérité[601].

- le Buddha propose quatre positions possibles de méditation,

[597] il s'agit alors de concentration (*samādhi*, en pāli) : « Ce mot dérive du verbe préfixé sam-ā-dha, signifiant «rassembler», «recueillir» et renvoie donc à une unification de l'esprit par la concentration. », Treutenaere (2009), p. 115. A ne pas confondre avec le mot thaï *samathi* qui est le pendant du terme général «méditation».

[598] *samatha* peut être aussi traduit par « quiétude, tranquillité profonde » (tout comme le mot pāli *sama*).

[599] *Vipassanā*, terme pāli. Selon Treutenaere (2009, p. 115), ce mot est composé de *passanā* (observation), le préfixe *vi* marquant la différenciation, la distinction. Wijayaratna (2002, p. 282) propose la traduction « vision analytique et pénétrante ». *Wipatsana*, en thaï.

[600] Dīgha Nikāya 22 (1995), p. 335-350. Consulter également le *Satipaṭṭhāna Sutta* dans le Majjhima Nikāya I, 1-10 (2009), p. 145-155 : il s'agit du même texte (excepté les quatre Nobles Vérités). Chez l'éditeur Wisdom Publications, le traducteur est différent. Les sources et le contenu de ces textes canoniques divergent selon les spécialistes et les écoles. Lire avec attention l'analyse de Piya Tan Beng Sin, actualisée en 2013, qui peut servir de base référentielle pour une critique constructive : http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2009/12/13.1-Satipatthana-S-d22-m10-intro-piya.pdf

[601] *yathābhūta*, en pāli. C'est-à-dire appréhender les choses telles qu'elles sont, compte tenu fondamentalement des trois caractéristiques (*ti lakkhaṇa* ou *ti sāmaññalakkhaṇa*) que sont l'impermanence (*anicca*), l'insatisfaction (*dukkha*) et le non-soi (*anattā*).

plus spécifiquement en mode *sati* : debout, en marchant, assis, couché. Quelle que soit la posture[602], le méditant peut observer son organisme intérieurement et extérieurement, constatant notamment l'apparition et la disparation des phénomènes corporels.

- dans son sens général, le verbe «méditer» en occident veut dire « soumettre à une longue et mûre réflexion[603] ». Quant au substantif «méditation», dans son sens religieux occidental, il concerne un « exercice spirituel préparant à la contemplation[604] ».

En bouddhisme *theravāda*, ces deux mots français avec leur traduction anglophone[605] sont indûment utilisés de manière courante pour décrire le terme pāli *jhāna* (état de, niveau d'absorption) et, tout particulièrement, le mot pāli *bhāvanā* (développement mental, de l'esprit)[606].

Le *jhāna* (*dhyāna*, en sanskrit) s'applique à l'approche *Samatha*. Les termes choisis ici seront de préférence *Samatha dhyāna*[607] et *Vipassanā bhāvanā*[608]. *Samatha dhyāna* correspond alors à *sammāsamādhi* (la concentration juste) et *Vipassanā bhāvanā* se rapporte à *sammāsati* (l'attention juste) : c'est-à-dire respectivement la huitième et la septième composante du Noble Chemin Octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*).

Pour résumer, le transcodage de ces activités par le mot

---

[602] « yathā yathā vā pana'ssa kāyo paṇihito hoti tatha tathā naṃ pajānāti (et quelle que soit la position du corps, il la connaît telle qu'elle est) », traduction *Mahā Satipaṭṭhāna Suttaṃ* (2003), p. 4.

[603] méditer : étym. du latin *meditari* (fréquentatif de *medeor*, soigner) « préparer, avoir en vue quelque chose, s'exercer » d'où « réfléchir », dictionnaire CNRTL.

[604] contemplation : « Oraison caractérisée par la prédominence du simple regard, de la vue simple et affectueuse », Ibid.

[605] « to meditate » et « meditation ».

[606] cf. Visuddhimagga, 1999, p. 892 ; Ñāṇamoli, 2007, p. 77 ; Nyanatiloka, 2004, p. 37. Les traducteurs proposent en général le terme «développement» pour signifier *bhāvanā*. Gunaratana (2002, p. 32) propose le mot «culture».

[607] cf. Majjhima Nikāya (2009), Introduction p. 38.

[608] *phawana*, en thaï.

«méditation» est beaucoup trop vague et convoque un sens somme toute erroné. La traduction retenue qui va définir de manière plus pertinente l'activité méditative sera le terme « développement mental[609] ».
Pour être tout à fait complet, le terme pāli approprié pour signifier globalement toute approche en développement mental est *kammaṭṭhāna*[610].

	assis	en marchant	Samatha	Vipassanā	*Total par jour*
Ajahn Kalinga	2h30		✔	✔	*2h30*
Ajahn Verañja	3h	4h		✔	*7h*
Luang Pho Uruvelā	3h	1h30	✔		*4h30*
Ajahn Ālakamandā					*?*
Luang Ta Sigālaka	6h		✔		*6h*
Luang Pho Bandhula	2h	1h	✔		*3h*
Ajahn Gosāla	4h30	2h		✔	*6h30*
Luang Pho Revata	5h30	1h		✔	*6h30*
Ajahn Māgandiya	5h	4h	✔		*9h*
Phra Takkasilā	5h	4h	✔	✔	*9h*

Tableau 7 – Répartition des heures journalières
et des modes de développement mental.

[609] c'est la traduction du Vénérable Nyanatiloka Thera (1878-1957). Son *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, édité la première fois en 1952 par la Buddhist Publication Society (BPS) et révisé ensuite par le Vénérable Nyanaponika, fait suffisamment autorité. Treutenaere (2009, p. 114), tout comme Gunaratana (2002, p.32), suggère « culture mentale ».

[610] littéralement : base d'action. « Le Buddha a enseigné les deux Kammaṭṭhāna, c'est-à-dire les deux modes de travail sur le développement mental visant à éveiller l'esprit : Le Samatha Kammaṭṭhāna […] conduisant à la tranquillité (Samatha). Le Vipassanā Kammaṭṭhāna […] conduisant à la compréhension profonde de la vérité (Vipassanā) » : Ñyāṇasaṁvara (2002), p. 14.

Remarquons tout d'abord dans le tableau 7 ci-avant que la majorité des moines-ermites de l'échantillon exerce un mode méditatif et un seul. Selon chacun, ce sera soit *Samatha dhyāna*, soit *Vipassanā bhāvanā*. Deux moines font exception à cette règle, à savoir Ajahn Kalinga et Phra Takkasilā qui pratiquent les deux.

Quatre moines vont concentrer leur esprit sur un *kasiṇa*, avec pour objectif d'atteindre le calme mental (*samatha*).
Pour ce faire, trois d'entre eux ont choisi le mantra[611] « *buddho* », qui correspond à la récitation du nom du Buddha : à eux de répéter intérieurement (parfois à voix basse, à peine audible) chacune de ces deux syllabes, tout en passant de l'une à l'autre en les prolongeant, sans pause. L'activité mentale se focalise uniquement sur cet objet de concentration et, par là-même, minimise sinon élude le flot habituel des pensées. Petit à petit, le calme intérieur pourra s'installer, permettant au moine de suspendre parfois la récitation du mantra. A ce stade, peuvent cependant revenir à la conscience une puis des pensées qui modifient cet état intérieur de sérénité. La répétition du mantra s'avèrera encore nécessaire jusqu'au moment où le calme mental (*samatha*) puisse de nouveau s'installer posément.
A aucun moment les trois moines concernés n'ont fait état verbalement des différents niveaux d'absorption nommés *jhāna*[612]. Il n'est pas question pour eux d'atteindre une disposition intérieure toujours plus affinée comme une quête absolue et impérative[613], mais plutôt de préserver un état stable de tranquillité, de quiétude intérieure.

[611] *mantra* : mot sanskrit qui signifie « instrument de pensée », CNRTL.
[612] rappelons qu'il y a huit degrés d'absorption, de concentration de l'esprit : quatre *jhāna* matériels (*rūpajjhāna*) et quatre *jhāna* immatériels (*arūpajjhāna*). Dans *l'Abhidhamma Piṭaka* (La Corbeille des Commentaires, Canon Pāli), les huit niveaux sont agencés en cinq *jhāna*.
[613] celui qui atteint le premier degré de *jhāna* et au-delà peut renaître dans les états d'existence (*bhava*) 12 à 31.

L'ermite Luang Pho Bandhula, quant à lui, récite le mantra « *sammā arahaṃ* » qui veut dire « le Parfait » et qui signifie également le Buddha. Dans le même temps, il visualise une boule de verre à l'intérieur de son corps, au niveau du tronc, deux doigts au dessus du nombril. La récitation du mantra perdure jusqu'à ce que la visualisation de la sphère soit parfaitement claire. Celle-ci devient alors le *kasiṇa* final qui, par une concentration intense, va lui permettre de consolider un grand calme intérieur (*samatha*). De la sorte, en développement mental, il atteint l'étape dénommée *paṭhama magga*[614] de l'approche *Dhammakāya*. Luang Pho Bandhula se satisfait tout à fait de ce niveau-là et il ne tend pas à aller au-delà.

Trois autres moines-ermites, Ajahn Verañja, Ajahn Gosāla et Luang Pho Revata, pratiquent *Vipassanā bhāvanā* et rien que cela. Aucun d'entre eux d'ailleurs n'emploie cette dénomination. Pour Ajahn Verañja, le développement mental est avant tout *āṇāpāṇasati*, l'attention sur la respiration[615]. Cette pratique est pour lui « la base qui permet d'examiner son esprit et ses propres émotions toujours présentes, de les observer aller et venir et par là concevoir l'impermanence[616] ». L'essentiel est de rester vigilant à chacune de ses actions et à chacune de ses pensées.

[614] *paṭhama magga* (le premier chemin), en pāli. Il s'agit du niveau 1 d'une série d'étapes qui doivent permettre au pratiquant d'atteindre « la connaissance pure provenant de l'illumination (*vijjā dhammakāya*) ». En d'autres termes, il s'agit du point de départ sur le chemin qui mène à *Nibbāna*. Mackenzie (2007, p. 223) rapporte que le *paṭhama magga* est équivalent au premier degré de *jhāna*.

[615] cf. *Āṇāpāṇasati Sutta*, Majjhima Nikāya 118 (2009), p. 941-948. Voici une extrapolation (approche plus approfondie) de l'observation de la respiration telle qu'elle est décrite dans la première partie du *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta*. Il ne s'agit pas d'une concentration (*samatha*) sur un *kasiṇa* qui serait la respiration, c'est-à-dire sur le mouvement naturel de l'inspiration et de l'expiration.

[616] « Ko doi phuen than ko anapanasati. Laeo ko du chit du arom khong tua eng yu samoe. Hen khwam koet dap khong chit khong arom yu samoe. Lae du phicharana nai khwam mai thiang ». Mots thaïs employés : *phuen than* (base, fondation), *arom* (émotions, humeur, affects), *khong tua eng* (de soi, appartenant à soi), *khwam mai thiang* (impermanence).

Explicité autrement, son objectif est double : une attention (*sati*) à chacun de ses mouvements lors de toute activité quotidienne ; une vigilance quant à la signification et la pertinence de chacune de ses paroles. Le tout doit être opéré à l'instant présent. Selon lui, sans *sati*, que ce soit en développement mental (*bhāvanā*) assis ou en marchant, il ne peut y avoir une pratique adaptée de l'enseignement du Buddha (le Dhamma).

Āṇāpāṇasati est aussi le fil rouge convoqué par Ajahn Gosāla. Il est attentif à la respiration et à toutes modifications corporelles, que ce soit en *bhāvanā* assis (*nang samathi*) ou en marchant (*doen chongkrom*). Avant tout, le développement mental est pour lui une approche méthodique[617] : aussi ajoutera-t-il à son « étude de l'esprit[618] » le développement mental qui relève de l'établissement des fondements de l'attention, c'est-à-dire *satipaṭṭhāna*. Il procède alors à une investigation sur le corps physique (*rūpa*) et les quatre éléments (*dhātu*) qui le composent. Il continue une exploration des quatre autres agrégats (*khandha*) qui sont les éléments constitutifs de l'être vivant[619] : *vedanā* (sentiments), *saññā* (perception), *saṅkhāra* (vie mentale) et *viññāṇa* (conscience de). Il termine enfin son approfondissement, sinon son expertise, en focalisant son attention sur les trente-deux parties (*dvattiṃsākāra*) qui constituent le corps physique[620]. Ajahn Gosāla déclare que les éléments, parties ou agrégats de forme (*rūpa*) et d'esprit (*nāma*) précités ne lui appartiennent pas en propre : comme l'a affirmé le Buddha, il n'y a pas de soi (*anattā*).

Concernant Luang Pho Revata, dans sa perspective avérée de

[617] mot thaï employé : *kamnot* (préparer, planifier).

[618] mots thaïs employés : *chit phicharana*.

[619] *manussa* (être humain), en pāli.

[620] les 32 parties du corps sont reprises lors de l'office du soir, dans le chant Pāli *Kāya-gatā-sati-bhāvanā-pāṭho*.

dépasser vaillamment[621] la souffrance, l'insatisfaction (*dukkha*), il va privilégier un seul mode d'approche en développement mental : il le dénomme en langage thaï *rupwetthanachittham*[622], c'est-à-dire *satipaṭṭhāna*. Il va s'employer à l'observation du corps, des sensations, de l'esprit et des phénomènes mentaux[623], notamment lors de ses cinq heures et demie quotidiennes de *bhāvanā* en position assise. Il a également utilisé le terme « *satipathan 4* »[624]. Il n'a certes pas explicité dans le détail sa manière de procéder, en revanche gageons qu'il suive la majorité des indications proposées dans le Grand discours sur l'établissement de l'attention. Luang Pho Revata a une connaissance élargie de multiples mots pāli auxquels il peut associer la signification appropriée : ce qui est rare parmi les autres moines-ermites rencontrés. Cette compétence montre la pertinence de son discours[625] et, très certainement, une application dans sa pratique sur le chemin (*magga*) qui ne puisse être mise en doute.

Par ailleurs, deux ermites convoquent et *Samatha dhyāna* et *Vipassanā bhāvanā*[626]. Ils procèdent d'abord à une concentration

[621] Luang Pho Revata précisera à de nombreuses reprises que l'essentiel est de dépasser *dukkha* et que sa démarche monastique est résolument polarisée sur cet objectif. Il énonce notamment : « ko buat ma phuea a rai ko phuea plot thuk ha khwam phon thuk (la raison pour être admis dans le Saṅgha, c'est d'être débarrassé de la souffrance). » *Thuk* (souffrance, translitération thaïe de *dukkha*).

[622] *rup* (corps), *wetthana* (translitération du mot pāli *vedanā*, sensations), *chit* (esprit), *tham* (phénomènes mentaux).

[623] respectivement *kāyānupassanā*, *vedanānupassanā*, *cittānupassanā*, *dhammānupassanā*.

[624] « nang phicharana du satipathan 4, phicharana chai lae kai (en position assise, c'est l'exploration des quatre fondements de l'attention ; c'est l'exploration de l'esprit et du corps). »

[625] notamment sur son parcours de vie de laïc et de *bhikkhu* pour atteindre *akuppa saddhā*, l'indéfectible confiance (en l'enseignement du Buddha).

[626] cette association, traduite en pāli par *samatha-pubbaṅgamaṃ vipassanaṃ* (*pubbaṅgama* veut dire « qui précède »), est clairement reprise dans le *Aṅguttara Nikāya* 4, 170 (2012), p. 535-536 (*AN Anthology*, 2007, n°64, p. 68-69).

de l'esprit sur un objet pour atteindre un état de calme intérieur pour, ensuite, obtenir une vue claire et juste sur la réalité de toute chose compte tenu de *anicca* (impermanence), *dukkha* (insatisfaction) et *anatta* (non-soi).

Ajahn Kalinga dit qu'il exerce ces deux approches mais il n'explicitera jamais, à quelque moment que ce soit, son mode opératoire de manière précise. Il propose tout de même une définition du développement mental : « Samatha, c'est se concentrer longuement ; Vipassanā, c'est investiguer notre corps pour progresser en sagesse[627]. » Il est celui, et de très loin, qui passe le moins de temps pour ces pratiques : deux heures et demie au maximum par jour, alors que la moyenne générale calculée est de six heures pleines. L'observation *in situ* de ses occupations diverses montre qu'il est vraisemblablement plus absorbé par la réalisation quotidienne de ses amulettes que par la pratique méditative. Lorsqu'il était jeune moine *thudong* à vaguer en jungle, Ajahn Kalinga passait maintes heures à s'activer au développement mental ; désormais, ce temps est révolu. Il a des acquis. Il est possible qu'il lui faille dorénavant moins de temps qu'auparavant pour vivre un état intérieur continu de sérénité. Ce n'est pas un sujet sur lequel il s'est épanché. Son unique exigence est celle d'effectuer impérativement une heure de développement mental en fin de journée, avant le coucher.

La démarche est beaucoup plus dense et concrète concernant l'ermite Phra Takkasilā. Pendant trois années avant de devenir moine, il a pratiqué assidûment *āṇāpāṇasati* jusqu'à être attentif à l'expiration et à l'inspiration, à la respiration courte ou longue, pour progressivement observer les mouvements du corps, les sensations perceptibles et l'activité de l'esprit. Dorénavant, il

[627] « Samatha khue kan pheng. Wipatsana khue charoen panya phicharana rang kai rao ni. » *Panya* est la translitération thaïe du mot pāli *paññā* (sagesse). Il dira aussi : « tong samatha kon si, pheng…pheng hai chit sangop kon (commencer impérativement par samatha et se concentrer jusqu'à ce que l'esprit soit paisible). » *Sangop* (calme, tranquille, paisible), en thaï.

se dit habité par cette attention à la respiration, jusqu'à dire que son approche est devenue un processus « automatique » lors de toute activité. Pour un développement mental qui relève de *satipaṭṭhāna*, il va d'abord se concentrer (*samādhi*) uniquement sur l'inspir et l'expir pour atteindre le calme (*Samatha*) intérieur nécessaire. Le niveau d'absorption (*jhāna*)[628] est alors favorable à la poursuite de son activité de développement mental : il dit que son esprit est « léger ». A partir de cet état intérieur, il commence sa pratique de vision pénétrante (*Vipassanā*) qui est pour lui en ce moment d'observer les quatre aggrégats (*khandha*) immatériels[629]. Il n'est pas avare de son temps étant donné qu'il y passe près de neuf heures par jour.

A ce stade de l'analyse, nous pouvons résumer la dynamique de l'ensemble des moines-ermites dans le domaine du développement mental comme suit :
- quatre d'entre eux pratiquent *Samatha*[630], principalement par la récitation d'un mantra, pour vivre une stabilité intérieure de calme, de tranquillité, de quiétude, sachant qu'il ne s'agit pas pour eux d'atteindre un niveau de *jhāna* plus affiné.
- trois autres pratiquent *Vipassanā*[631], principalement par *āṇāpāṇasati* et *satipaṭṭhāna*, pour appréhender les choses telles qu'elles sont, compte tenu des trois caractéristiques (*ti lakkhaṇa*). Remarquons qu'avec l'attention (*sati*) au moment présent, chacun va privilégier une seule de ces trois lois fondamentales : pour Ajahn Verañja, ce sera plutôt l'impermanence (*anicca*) ; pour Ajahn Gosāla, le non-soi (*anatta*) ; pour Luang Pho Revata,

[628] Phra Takkasilā ne s'emploie pas à avancer dans la hiérarchie des niveaux de *jhāna* matériels voire immatériels. Il privilégie avant tout un état intérieur surtout stable.

[629] *nāma* (les agrégats immatériels), en pāli.

[630] le pratiquant de *Samatha* est dénommé *samatha-yānika* (celui qui choisit la tranquillité comme véhicule). *Yāna* (véhicule), en pāli.

[631] le pratiquant de *Vipassanā* est dénommé *sukkha-vipassaka* ou plus couramment *vipassanā-yānika* (celui qui choisit le discernement comme véhicule).

l'insatisfaction (*dukkha*).
- deux derniers font le choix d'exercer les deux approches successivement. *Samatha* est tout d'abord activé pour stabiliser un état intérieur de calme ; cette sérénité stable se révéle alors comme une base favorable à l'observation profonde des phénomènes (*Vipassanā*).
En tout cas, sur les neuf moines recensés ci-avant, il apparaît (selon leurs dires et les observations de terrain) que quatre d'entre eux tendent à laisser perdurer toute la journée un état soit d'apaisement constant (Luang Pho Uruvelā et Ajahn Māgandiya) soit d'observation permanente (Ajahn Verañja et Phra Takkasilā). Toute occupation devient objet de développement mental[632].

Concernant *doen chongkrom*, c'est-à-dire le développement mental en marchant[633], rappelons que deux moines seulement ont à disposition un sentier uniquement dévolu à cette activité (*withi chongkrom*). Ajahn Verañja marche sur un *caṅkamana* couvert, situé à une vingtaine de mètres en contrebas de son logis (*kutti*). Le deuxième ermite (Phra Takkasilā) chemine dans une faille naturelle, idéalement apparue dans le sol de sa grotte ouverte (voir photo 33, ci-après). A chaque extrémité du sentier est placée une volumineuse bougie, allumée lorsqu'il pratique la nuit.
Retenons qu'en marchant, le développement mental peut s'effectuer de la même manière qu'en posture assise : soit *Samatha*, soit *Vipassanā*, soit les deux en complémentarité, compte tenu des objectifs respectifs.
Le Buddha inventorie plusieurs bénéfices concrets[634], comme par exemple accroître l'endurance (pour marcher longtemps,

[632] concernant Luang Pho Uruvelā, le doute reste pour l'instant de mise car ses activités monastiques sont moindres avec, dans son emploi du temps journalier, des plages conséquentes de temps libre.
[633] *caṅkama*, en pāli.
[634] cf. Aṅguttara Nikāya, III-29 (2012), p. 651.

Photo 33 : Phra Takkasilā, en marche.

comme un *thudong*) et solliciter un effort soutenu (pour vaincre la somnolence). Il affirme également que cette pratique de marche (*caṅkama*) est excellente pour la santé (corps et esprit, pour faciliter la digestion notamment) et pour pouvoir maintenir une attention, une concentration plus active et durable étant donné que les stimuli sont plus nombreux qu'en position assise[635].

Selon la tradition, le *caṅkamana* (sentier de développement mental) utilisé par le Buddha à Bodh Gayā lors de la troisième semaine après son éveil[636] était d'une longueur de dix-sept pas. Actuellement, la longueur moyenne est d'environ une quinzaine de mètres. Il s'agit de marcher pieds nus, le dos et le port de tête droits, les yeux en direction du sol, les bras généralement relâchés le long du corps. A chacun de trouver son rythme de marche, ni trop lent ni trop rapide, pour garder un état intérieur favorable à la concentration ou à l'observation. Avant de débuter et à la fin, il est d'usage d'effectuer une salutation, les mains en *añjali*, en signe de

[635] « Assis, il est facile de maintenir sa posture. Nous avons les yeux fermés, il n'y a donc pas de stimulus visuel, et nous ne sommes pas engagés dans un mouvement physique. » : Brahmavamso, Nyanadhammo (2008), p. 34.

[636] cf. Dhammika (2008), p. 64.

respect au Buddha ou aux trois joyaux (*ti ratana*).
Ajahn Verañja est régulier dans sa pratique, avec ses quatre heures quotidiennes de marche qui, au fil des années, va laisser une trace très nette d'empreintes de pas sur son sentier. Il avance relâché, à un rythme assez rapide, à trois moments de la journée : une heure de bon matin, une heure en milieu de journée, deux heures le soir avant le coucher. Il passe plus de temps en marche qu'en *bhāvanā* assis, ce qui est tout à fait en adéquation avec ses dires lorsqu'il préconise aux moines de passage de toujours privilégier une activité qui mobilise le corps en général.
Phra Takkasilā, nous l'avons vu, est un athlète de ce type d'ascèse. Il a pu accomplir des aller- retour sans discontinuer pendant neuf à dix heures[637]. Actuellement, il organise son emploi du temps pour pratiquer le développement mental jusqu'à neuf heures par jour dont quatre heures tout particulièrement destinées à *doen chongkrom*. C'est pour lui une activité indispensable pour progresser sur le chemin. A sa grotte, il marchera parfois les mains devant lui au niveau de l'abdomen ou dans le dos pour relâcher quelques tensions. Occasionnellement, il glissera son *angsa* (liquette) sur l'épaule car la température ici-bas est souvent étouffante. Le reste du temps, il affiche une posture conventionnelle, le corps bien droit, marchant à son pas. Nul doute que, pour lui, attentif à tout phénomène, ce n'est pas une promenade.
Un autre moine-ermite, Ajahn Māgandiya, est adepte de cette pratique. Pendant trois heures le matin et une heure le soir, il effectue des va-et-vient sur la terrasse grillagée de sa *kutti*, sur six à sept mètres de long, pas plus. L'approche est différente dans la mesure où il répéte invariablement le *kasiṇa* « *bud-dho* » : la première syllabe est énoncée (intérieurement ou à voix basse) lorsque le pied droit touche le sol ; l'autre syllabe le sera

[637] ce n'est pas habituel mais pas si exceptionnel non plus : certains moines dans des monastères peuvent par exemple passer une nuit entière de veille en *doen chongkrom*.

sur l'autre pied. Un pied après l'autre, un pas après l'autre, la marche perdure (mesurée, cadencée) à un rythme cette fois plus lent. Telle est sa préparation[638] à chaque fois, jusqu'à continuer *doen chongkrom* sans avoir à répéter le *kasiṇa*, le calme mental étant alors établi. Lorsque une pensée réapparaît ou une émotion surgit, la récitation du *kasiṇa* recommence.
Ces trois moines adoptent le même mode opératoire (approche *Samatha dhyāna*, *Vipassanā bhāvanā* ou les deux successivement) que celui qu'ils utilisent en posture assise.
Concernant les quatre moines restants, ceux qui n'ont pas de sentier de méditation (*caṅkamana*) attitré, cet exercice est moindre dans la durée : de une heure à deux heures, comme spécifié dans le tableau 7. Pour Luang Pho Bandhula et Luang Pho Revata, il n'est pas certain que ce soit effectué avec l'objectif du développement mental à tout prix. D'aucuns peuvent observer là une marche pour se dérouiller les jambes voire mobiliser le corps dans son ensemble. Luang Pho Uruvelā déclare que sa périgrination quotidienne dans la vallée, en silence et dans la solitude, le *chiwon* sur les épaules et le bâton à la main, est équivalente à *doen chongkrom* (*caṅkama*) : selon ses dires, il se concentre sur l'inspiration puis l'expiration afin de consolider le calme intérieur (*samatha*). Quant à Ajahn Gosāla, il s'active à même le chemin qui conduit à sa *kutti*. Les traces sur le sol ne sont pas probantes. En revanche, il y a parfois des coulures de bougie : il pratique au moins l'heure de nuit, comme mentionné dans le tableau 6.

A titre de comparaison, voici résumée la manière dont était enseigné *doen chongkrom* par Luang Pho Man, le *thudong*, que sept des moines-ermites de l'échantillon étudié ont choisi comme un de leurs référents monastiques[639].
Le sentier (*caṅkamana*) doit être tracé à partir de l'est en direction

[638] *parikamma* (action préliminaire), en pāli.
[639] cf. tableau 5, Chapitre VI, 1e3.

de l'ouest et doit avoir une longueur d'environ vingt pas[640]. A chacun de déterminer s'il porte ou non la deuxième robe (*chiwon*) voire la *saṅghāṭi*. Avant de commencer à marcher, le moine est invité à effectuer une salutation avec les mains jointes au niveau du front : il rend hommage aux trois joyaux (Buddha, Dhamma, Saṅgha), à ses parents, à son précepteur monacal (*upajjhāya*). Ensuite, le moine appose ses mains l'une sur l'autre[641], devant lui, au niveau du nombril, et promeut les quatre états sublimes de l'esprit (*brahmavihāra*)[642]. Les préliminaires terminés, la marche peut débuter : elle doit être harmonieuse, à un rythme ni trop lent ni trop rapide, sans balancer les bras d'avant en arrière. La durée en *doen chongkrom* sera au minimum d'une heure, préférablement à trois moments de la journée : le matin après le repas, en début d'après-midi et le soir. Au cours de la marche, le moine peut s'arrêter s'il le souhaite, en position debout. Pour Luang Pho Man, cette approche doit devenir une routine qui ne pourra être interrompue ni par le climat ni par des circonstances diverses. En tout cas, « si le moine considère que la marche est plus adaptée pour lui que la position assise car il y gagne en calme et en diverses ressources, il pourra privilégier cette pratique[643] ». Assis ou debout, et même en posture couchée[644], l'objectif reste le même : se débarrasser des dispositions néfastes (*kilesa*) telles que avidité, haine et illusion[645]. Le moine doit redoubler d'effort et ne pas se montrer faible[646].

---

[640] longueur variable selon les circonstances, en tout cas pas moins de dix pas et pas plus de trente.

[641] la main droite posée sur la main gauche, comme en position de *bhāvanā* assis.

[642] les quatre *brahmavihāra* : *mettā* (bienveillance), *karuṇā* (compassion), *muditā* (joie altruiste), *upekkhā* (équanimité). Dénommés aussi *appamaññā* (les états sans limite), en pāli : Nyanatiloka (2004), p. 44.

[643] Mahā Boowa (2005a), p. 388.

[644] en posture du lion (*sīha seyyāsana*), Ibid., p. 108. *Sīhaseyyā*, en pāli, veut dire « allongé sur le côté droit ».

[645] respectivement *lobha*, *dosa* et *moha*, en pāli. *Moha* peut aussi être traduit en français par « aveuglement ».

[646] Ibid., p. 363.

A ce stade de l'analyse transversale, concernant le développement mental en marchant (*doen chongkrom*), constatons que trois ermites seulement (Ajahn Verañja, Ajahn Māgandiya, Phra Takkasilā) respectent à peu de chose près le protocole proposé par Luang Pho Man. L'action préliminaire (*parikamma*) est certes moins étoffée.

En revanche, cela montre que les quatre autres moines qui disent pratiquer le développement mental en marchant ne s'y engagent pas résolument, selon la manière conventionnelle. En effet, deux de ceux-là œuvrent en dilettante et un autre semble plutôt se promener tranquillement dans la vallée (même si ses propos sont différents). Quant au quatrième, comme nous l'avons remarqué ci-avant, il s'impose le minimum monastique, soit une heure de pratique par jour et pas plus. Si le total des heures pour chacun en *bhāvanā* assis n'est pas surévalué (ou si peu), il apparaît que les quatre précités masquent habilement la réalité[647]. Le fait de ne pas posséder un *caṅkamana* permanent est un argument révélateur qui vient confirmer ce constat.

Concernant les objectifs avérés, que ce soit en développement mental assis (*nang samathi*) ou en marchant (*doen chongkrom*), les moines-ermites se révèlent plus pragmatiques et concrets que la généralité énoncée par Luang Pho Man[648]. Pour les uns et les autres, l'obtention d'un état intérieur stable de calme (*samatha*), l'intégration des trois caractéristiques (*lakkhaṇa*) ou la distanciation par rapport aux cinq agrégats (*khandha*) sont autant d'objectifs identifiables, avec une procédure spécifique explicitée clairement dans les textes bouddhiques. La huitième composante (*sammāsamādhi*) du Noble Chemin

[647] tout comme le fait de ne pas annoncer qu'un moine entreprend une sieste en cours de journée, il est de bon ton de s'afficher pratiquant régulièrement *caṅkama* (*doen chongkrom*) tel que l'a enseigné l'incontournable référent *thudong* Luang Pho Man.

[648] aux dispositions néfastes (*kilesa*), Luang Pho Man ajoute tout aussi pertinemment *taṇhā* (l'envie irrésistible) et *avijjā* (l'ignorance) : Mahā Boowa (2005a), p. 366. Le terme pāli *taṇhā* renvoie notamment à la soif, la luxure, et le non-détachement.

Octuple et les discours concernant l'attention sur la respiration (*āṇāpāṇasati*) ou l'établissement de l'attention (*satipaṭṭhāna*) sont leurs références de base. La récitation d'un *kasiṇa* (objet de concentration) ou l'exploration avec *sati* (attention dans le moment présent) sont les supports (les outils) les plus marquants et performants qu'ils utilisent.

6. **le *korwat***.

Ce mot thaï[649] désigne le protocole monastique en général[650]. Les règles de bienséance et les devoirs du *bhikkhu* sont présentés principalement dans le *Cullavagga*[651], c'est-à-dire un des chapitres du Code de discipline (*Vinaya*). Toutes les directives adaptées pour atteindre un haut niveau d'étiquette y sont regroupées. Ce standard va encadrer voire canaliser les comportements monastiques, du moine junior au responsable de monastère (*chao awat*). Sont explicitées en détail les instructions[652] à suivre pour, par exemple, accueillir un nouveau moine ou un hôte de passage, pour adopter l'attitude juste lors de la tournée des offrandes et lors de l'*Anumodanā* au réfectoire, ou pour prendre soin de son logement et par là-même des biens du monastère. En outre, sont précisés les devoirs[653] du moine envers son *Upajjhāya* (précepteur monacal) ou son *Kruba Ajahn* (instructeur) et vice et versa. Concernant l'usage courant, le *chao awat* va prendre soin du moine en lui assurant les

---

[649] *korwat*, plus exactement *kho wat* : tout ce qui est connexe (*kho*) à l'usage, au comportement, à la pratique, aux devoirs voire la routine (*wat*).

[650] *vatta* (protocole, étiquette), en pāli.

[651] le Chapitre mineur (*Cullavagga*) fait partie du Grand chapitre (*khandhaka*) de la Corbeille du Code de discipline monastique (*Vinaya piṭaka*), cette dernière étant une des trois divisions du Canon Pāli.

[652] cf. Cullavagga VIII (2001), p. 291-329, où sont listés les quatorze protocoles de base (*khandhaka vatta*). Lire également *The Buddhist Monastic Code II* (2007), p. 108-131.

[653] *kicca* (devoirs, services), en pāli.

quatre nécessités[654] de base (habillement, nourriture, logement et soins de santé) : en retour, le moine veillera à son bien-être, notamment en lui lavant ses robes, en l'aidant à prendre son bain ou en le massant pour relâcher le dos et les jambes[655]. Le moine portera aussi une attention toute particulière sur le nettoyage de l'intérieur du monastère tels les allées et chemins, la *sala* et autres bâtiments comme l'*ong chan* (cantine des moines) ou les toilettes.

Dans tout monastère en Thaïlande, lorsqu'il est question usuellement de *korwat*, le moine thaï associe ce mot aux activités de nettoyage des locaux et du site en général, sur la demande du responsable ou d'un moine senior. A la longue, de manière répétitive, jour après jour et au même endroit, cette activité n'est pas toujours acceptée par le moine qui est censé ne pas effectuer de travail manuel. Le *bhikkhu* n'est pas autorisé à cuisiner[656], à creuser la terre[657] ou à commercer[658] ; en revanche, à certains moments de la journée, il est prestement invité à balayer[659]. Cette acceptation du terme *korwat* est la plus répandue dans les monastères ruraux et urbains. Elle concerne aussi les moines-ermites, sachant que le protocole monastique habituel est chez eux clairement intégré dans leur pratique quotidienne, tel un allant de soi[660].

---

[654] *patchai si* ou *chatu patchai*, en thaï. *Parikkhāra*, en pāli.

[655] un serviteur (*upaṭṭhāka*) est parfois désigné pour être à la disposition exclusive d'un *chao awat* ou d'un *mahāthera* (*bhikkhu* de plus de vingt *phansa*).

[656] cf. Mahāvagga VI, 17.3 (2007), p. 287. *Sāmaṃpāka* (cuisiné par soi-même), en pāli.

[657] « Yo pana bhikkhu paṭhaviṁ khaṇeyya vā khaṇāpeyya vā, pācittiyaṁ » : Pācittiya 10, *Pātimokkha* (2009), p. 96-97.

[658] « Yo pana bhikkhu nānappakārakaṁ kayavikkayaṁ samāpajjeyya, nissaggiyaṁ pācittiyaṁ » : Nissaggiya Pācittiya 20, Ibid., p. 90-91.

[659] *kwat* (balayer, aplanir), en thaï.

[660] rappelons que deux moines-ermites seulement ont une ancienneté de moins de 5 *phansa* (limite du temps de formation monastique). Tous les autres (un d'entre eux à 8 *phansa* et sept autres de 17 à 42 *phansa*) ont comptabilisé au fil des années une expérience suffisante au niveau de l'étiquette.

Ici, nous pouvons distinguer deux groupes d'ermites.
La majorité des moines (six d'entre eux) de l'échantillon étudié passent peu de temps pour le nettoyage et le balayage. En moyenne, cela correspond à plus ou moins trente minutes par jour. Pour Luang Pho Bandhula qui vit en grotte, ce sera parfois juste un petit coup de balai[661] sur le sol et certainement pas tous les jours. Dix minutes par jour suffiront à Phra Takkasilā pour balayer son lieu de repas en contre-bas de la colline et dix autres minutes maximum pour le nettoiement de la grotte. Concernant les quatre autres moines, leur *korwat* sera aussi réduit. En effet, Ajahn Māgandiya passe le plus clair de son temps dans son logis, là où tout est déjà bien rangé, et il utilise rarement la *sala*. Luang Ta Sigālaka a une salle polyvalente particulièrement propre ; en revanche, l'extérieur qui est un cimetière laisse à désirer. Le temple de Luang Pho Revata est rapidement nettoyé car le décorum est quasi inexistant. L'essentiel est convenablement ordonnancé et il y a peu de visiteurs. Et à l'extérieur, peu reste à faire. Quant à Luang Pho Uruvelā, ce n'est manifestement pas son occupation favorite. Sa *kutti* est certes mis en ordre selon la norme monastique ; en revanche la *sala* ouverte n'est pas toujours soigneusement balayée, le sol lavé, l'autel dépoussiéré. De même, les feuilles mortes qui jalonnent le chemin menant à la statue du Buddha à flanc de montagne ne sont pas souvent ramassées. Cependant, pour tous ceux-là, chaque site n'apparaît pas en désordre.
Concernant trois autres moines, la propreté du site au jour le jour, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur des bâtisses du temple, est un impératif. En moyenne deux heures chaque jour sont consacrées à cette tâche, c'est-à-dire dépoussiérer et laver le sol principalement de la *kutti* et de la *sala* en s'assurant que chaque chose[662] soit rangée à la place habituelle. Terrasses, *caṅkamana*,

[661] *krat* (balai), en thaï.
[662] par exemple à la *kutti*, couverture pliée et moustiquaire nouée, et à la *sala*, tapis de sol, *āsana*, *krathon* rangés.

chemins ou allées sont également balayés. L'intérieur de la *kutti* et de la *sala* seront plutôt nettoyés le matin après le repas[663] et le terrain, à l'extérieur, sera balayé consciencieusement l'après-midi[664]. Pour ces trois ermites, pratiquer dans un lieu propre où tout est soigneusement agencé est une manière d'afficher devant les autres moines et les laïcs que, par ailleurs, il suit tout aussi bien les observances monastiques tels *sīla* (moralité) et *bhāvanā* (développement mental)[665].

Remarquons qu'un seul et unique ermite, Ajahn Verañja, fait de ce *korwat* un support de méditation. Adepte de *Vipassanā bhāvanā*, il manie le balai avec *sati* (l'attention au moment présent). Le geste est ample et efficace, cadencé tel un métronome, comme une respiration.
Cette attitude est à l'opposé de celle d'Ajahn Ālakamandā qui s'active au balayage avec des mouvements rapides, saccadés parfois. Il déambule comme s'il était toujours pressé. A toujours marcher avec un balai quel que soit l'endroit, il donne l'impression d'adopter un comportement compulsif. Son activité principale n'a rien à voir avec l'objectif du *korwat* précédemment explicité : cette conjecture permet de s'interroger sur son comportement et sa rectitude de moine. Il est véritablement esseulé sur zone, refusant toute visite, même de ses confrères. Il sourit bien souvent et il ne décrit rien ou si peu. Il a certes fait visiter (presque par force) son lieu de pratique utilisé lors de chaque retraite de la saison des pluies (*phansa*). Il s'est surtout démarqué du protocole le plus élémentaire en n'effectuant pas les salutations d'usage à la fin de la rencontre.

---

[663] excepté trois moines qui mettent en ordre leur *kutti* dès 5h30 du matin, avant de partir pour *binthabat*.

[664] pour quatre ermites seulement ; les autres (dont les deux vivant en grotte) s'occupent peu de l'extérieur.

[665] cf. discours (*desanā*, en pāli) de Luang Pho Chah intitulé *Toilets on the Path*, dans The Sangha, *Korwat* (2003), p. 151.

Deux des bénéfices d'un *korwat* correctement effectué est de combattre en particulier la somnolence voire la paresse[666] et de redonner de l'énergie au corps en mouvement.
Pour la majorité des moines-ermites, cet exercice est considéré comme une corvée nécessaire et rien de plus. Elle n'est en rien un support qui peut accompagner la pratique monastique vers plus de conduite morale[667] et plus de sagesse.
Trois moines seulement sur les dix étudiés exécutent assidûment cette activité.

7. **l'office du soir**.
Le *pūjā* du soir (ou *tham wat yen*, dénomination thaïe) commence avec les mêmes versets que l'office matutinal, jusqu'à l'immanquable *Namo tassa Bhagavato*. Vient ensuite l'hommage aux trois joyaux (Buddha, Dhamma et Saṅgha) : les récitations sont différentes de celles du lever du jour. Après, dans tout monastère en Thaïlande, le choix des textes se fait au gré du moine avec, pour terminer (comme le matin), le *Sabbe sattā sadā hontu*.

Concernant nos ermites, citons trois principaux chants (parmi bien d'autres) qui sont privilégiés systématiquement le soir :
- « La réflexion sur le passé **(**après avoir utilisé chaque jour les quatre nécessités de base)[668] ». Les quatre directives à suivre chantées à l'office du matin sont revisitées pour souligner par exemple que « quel que soit le logis utilisé ce jour sans grande considération […] (il était là) seulement pour nous protéger des

[666] la paresse (*thīna*, en pāli) est un des cinq obstacles (*nīvaraṇa*) au développement mental.
[667] cf. Cullavagga VIII (2001), p. 328.
[668] le chant pāli *Atīta paccavekkhaṇa pāṭho*, en référence à la récitation du matin intitulée *Taṅ khaṇika paccavekkhaṇa pāṭho*.

intempéries et pour apprécier l'isolement[669] ».
- « Le développement mental par l'attention sur le corps[670] » qui répertorie les trente-deux parties composant la morphologie humaine, considérée ici comme « *un sac de peau fermé et rempli de choses sans aucun attrait*[671] ».
- « Les versets en référence à la détermination[672] » qui indiquent que le mérite (*puñña*) capitalisé par le *bhikkhu* est partagé avec tous, amis ou ennemis, êtres humains ou célestes. Par ce chant, tout moine souhaite également que, « quel que soit l'état de nouvelle naissance » à venir, il puisse bénéficier d'« un esprit droit avec attention, sagesse, résipiscence et force »[673].

Tous les ermites de notre échantillon, à l'exception de Luang Pho Bandhula, récitent invariablement le *pūjā* du soir, chaque jour, à la nuit tombée. Cette activité est toujours suivie d'un temps de *nang samathi* (développement mental assis). Ce constat reste dans la droite ligne d'un *bhikkhu* pratiquant habituellement dans tout monastère thaïlandais.

Trois d'entre eux accordent explicitement et concrètement chaque jour un moment spécifique dédié à *mettā* (la bienveillance) : ce fait remarquable est à souligner.
Luang Pho Bandhula y consacre au minimum deux heures chaque soir. Pour lui, ce n'est pas *tham wat yen* (l'office du

[669] « […] Ajja mayā appaccavekkhitvā yaṁ senāsanaṁ paribhuttaṁ […] yāvad eva utuparissaya vinodanaṁ paṭisallān'ārām'atthaṁ ». *Paṭisallāna* (isolement), en pāli.

[670] le *Kāya-gatā-sati-bhāvanā-pāṭho* : une référence notamment pour l'activité de développement mental (méditation) de l'ermite Ajahn Gosāla.

[671] « […] taca-pariyanto pūro nānappakārassa asucino » : Dīgha Nikāya 22.5 (1995), p. 337.

[672] le *Uddissanādhiṭṭhāna gāthā* (Versets de partage et d'aspiration à) : Ariyesako, Nirodho (2003), p. 118. *Udissa* (en référence à) et *adhiṭṭhāna* (résolution, détermination), en pāli.

[673] « […] Nassantu sabbadā yeva yattha jāto bhave bhave, uju cittaṁ sati paññā sallekho viriyamhinā. […]. » *Sallekha* (résipiscence), en pāli.

soir) ; c'est ce qu'il nomme « *atithan*[674] » qui veut dire pour lui le partage de mérite et surtout la bienveillance pour tous, aussi bien à lui-même et aux autres qu'à son pays. Pour ce faire, il récite « Les versets en référence à la détermination (cité ci-avant) » auxquels il adjoint « Le discours sur ce qui doit être fait concernant la bienveillance[675] » : une récitation en boucle, avec alternativement un chant après l'autre, d'une voix murmurée et au ton monocorde.

Phra Takkasilā est lui aussi dans une même approche. En revanche, au lieu de réciter ou chanter des versets en pāli, il effectue *metta samathi*[676], c'est-à-dire un temps de développement mental assis consacré spécifiquement à la bienveillance. Intérieurement, par la pensée, tout en étant calme et concentré, il va offrir *mettā* à lui-même, sa famille, tous les êtres humains, sans oublier les déités (*devatā*) et même les esprits (*phi*). Il la dénomme « *mettā pāramī* », une perfection[677] qu'il fortifie chaque soir, après *tham wat yen* (l'office du soir), pendant une vingtaine de minutes.

Quant à Ajahn Verañja, il récite à haute voix le *Karaṇīya mettā sutta* lors de l'office du soir. En complément, il procéde en silence à un temps d'assise exclusivement voué à la pratique de la bienveillance accordée à tous les êtres vivants.

---

[674] c'est la translitération thaïe du mot pāli *adhiṭṭhāna* (résolution, détermination).

[675] le *Karaṇīya mettā sutta*, chanté parfois lors de l'office du soir, avec notamment le verset suivant : « mātā yathā niyaṁ puttaṁ, āyusā eka puttam anurakkhe, evam pi sabba bhūtesu, mānasam bhāvaye aparimāṇaṁ (comme une mère va donner sa vie pour protéger son propre fils, chacun doit développer une intention sans limite envers tout être vivant). »

[676] *metta samathi*, en thaï : méditation assise qui est généralement effectuée dans les monastères, notamment en fin de longue session de méditation, au crépuscule, lors de la *phansa*. Le protocole à suivre est le plus souvent libre. Si l'on doit en retenir un, plus académique : le moine commence d'abord par *mettā* pour lui-même, puis développe *mettā* à son gré vers des destinataires précis, enfin termine possiblement par un couplet plus général débutant par *Sabbe sattā* (Que tous les êtres vivants…).

[677] la bienveillance (*mettā*) est une des dix perfections (*pāramī*) prônées par le Buddha. *Mettā* est bien différenciée de l'amour ou de l'affection personnelle (*pema*, en pāli). Liste : voir Nyanatiloka (2004), p. 150.

Cette démarcation nette avec les autres peut s'expliquer, au moins chez deux d'entre eux. Phra Takkasilā a pour objectif de devenir *phothisat*[678] (a contrario de tout autre moine lambda *theravāda* thaï) pour assister voire guider au quotidien tout être physique ou immatériel. Concernant Ajahn Verañja (le seul dans ce cas), sa démarche est dorénavant d'enseigner le *Dhamma* à tout moine ou à tout adepte bouddhiste pour les accompagner sur le chemin bouddhique. Selon ses dires, il a noté chez lui une plus grande ouverture aux autres après son grave ennui de santé[679].
Concernant Luang Pho Bandhula, l'explication est certainement plus complexe. Il est possible que les décès récents de son épouse et de son fils, ainsi que la relation conflictuelle qu'il entretient avec sa fille, aient eu un impact non négligeable sur sa volonté quelque peu excessive de contribuer au bien vivre de tous. C'est une hypothèse : il ne l'a jamais explicitée de cette manière.

Pour résumer, l'office du soir (*tham wat yen*) tel qu'il a été décrit ci-avant est chanté quasiment par tous, même par les deux moines-ermites qui font l'impasse sur l'office du matin. Deux moines poursuivent ce *pūjā* par un temps consacré exclusivement à la bienveillance pour tous. Un moine annule résolument l'office du soir pour le remplacer par une récitation en boucle dédiée au partage de mérite et surtout à la bienveillance (*mettā*).

8. **les activités diverses**.

a) le *nam phana* :
Les ermites sans exception pratiquent *ekāsanik'aṅga*, c'est-à-dire ingérer un seul et unique repas au cours de la journée. Il n'y

[678] rappelons que, selon le courant *Mahāyāna*, le *phothisat* (translitération thaïe du terme pāli *bodhisatta*) est un être éveillé qui choisit d'aider tous les êtres sur le chemin du Dhamma afin qu'ils parviennent à *Nibbāna*.
[679] cf. Mauger (2006), p. 43-44.

a pas de deuxième repas (*wela phen*) en fin de matinée avant midi.
En revanche, en milieu d'après-midi, comme dans tout monastère thaïlandais, il existe un moyen de se sustenter très légèrement lors d'une pause dénommée *nam phana*[680]. Traditionnellement, ce temps de repos est destiné à ingérer une boisson comme une tisane de plantes sauvages ou de l'eau chaude avec du miel. On peut ajouter des comestibles autorisés et répertoriés dans la liste dite des tonifiants et celle des produits médicinaux.
Le tonifiant peut être stocké par le moine pour une durée de sept jours, le premier jour étant celui où il est offert par les laïcs. Sont concernés en particulier le sucre, la gélatine, le miel, le chocolat noir et les sodas[681]. Les fruits et le lait animal ou de soja ne sont pas admis[682] à la consommation l'après midi.
Par ailleurs, ce qui est considéré comme remède médicinal pourra être entreposé à vie. On y trouve tout aussi bien le sel, le gingembre, les oranges confites, le thé, le café, le cacao.
Ce moment de *nam phana* est apprécié par de nombreux moines car vécu comme un temps de convivialité et de décontraction. A l'inverse du repas matinal, le silence n'est pas ici de rigueur. Cette pause a lieu généralement entre 15h et 16h, juste avant le *korwat*.

Seul Ajahn Verañja s'octroie un *nam phana* tel qu'il est proposé classiquement dans la plupart des monastères, avec boissons chaudes, sodas et autres ingrédients habituels. Parfois, il a à disposition des prunes séchées, des algues lyophilisées ou des graines de tournesols. De nombreuses offrandes variées lui sont

[680] *nam* (eau), *phana* (endroit boisé), en thaï.
[681] cette liste comprend aussi les cinq tonifiants de base recommandés par le Buddha, notamment pour les moines malades : le *ghee* (beurre fondu et clarifié utilisé en Inde, pas en Thaïlande), le beurre, l'huile, le miel et le sucre (mélasse). Cf. *Mahāvagga* VI, 15.10 (2007), p. 285.
[682] considérés comme un aliment, ils sont consommés le matin uniquement, lors du repas.

apportées régulièrement, voire quotidiennement. Gérées par la *maechee*, certaines sont rangées à la cantine (*ong chan*) et offertes de nouveau au moine selon les besoins.
Ce n'est pas du tout le cas pour les autres moines-ermites. Quatre d'entre eux ne prévoient pas de collation dans leur emploi du temps. Quant aux quatre autres, même si cette pause est bien délimitée dans l'espace et le temps, ce sera principalement pour marquer un moment de repos[683] au milieu de l'après-midi et pour s'hydrater avec une décoction sucrée. Luang Pho Bandhula ajoute parfois une boisson énergisante offerte le matin même par les villageois. Ajahn Kalinga et Phra Takkasilā ont dans un bocal en verre de la mélasse avec des morceaux de sucre non raffiné et cristallisé : il y a rarement un ingrédient autorisé supplémentaire. En fait, la seule opportunité d'améliorer l'ordinaire provient le plus souvent des moines de passage éventuels qui connaissent les nécessités et les besoins du terrain. De leur monastère d'origine, ils apportent alors cacao, café, sodas, algues ou prunes, voire parfois des tablettes de vitamines[684], sachant que *nam phana* n'est pas appréhendé comme un léger en-cas mais plutôt comme un moment de détente tout en absorbant des fortifiants et des reconstituants.

Les ermites respectent tous résolument le cinquième *dhutaṅga*, c'est-à-dire *ekāsanik'aṅga*. Même si, pour certains, l'unique repas du matin est parfois frugal, ils s'en contentent jusqu'à l'aube suivante. Autant dire qu'aucun des moines rencontrés n'est en surpoids. Ils respectent tous les directives explicitées

[683] l'horaire est différent selon chaque moine concerné : 14h, 14h30, 16h ou 17h. D'autre part, il est d'usage en Thaïlande (aussi bien pour les moines que pour les laïcs) de boire et de manger en position soit accroupie soit assise. La position debout, quel que soit l'endroit, à la vue ou non, est proscrite car vecteur d'impolitesse.

[684] la population environnante est en général pauvre, aussi est-il rare pour les habitants d'effectuer de tels dons. Tout au plus, lors de *binthabat* et en particulier à *Wan Phra*, le *bhikkhu* recevra une dosette de café.

dans le *Taṅ khaṇika paccavekkhaṇa pāṭho*, c'est-à-dire le chant récité par eux tous les matins qui souligne entre autre prescription que l'ingestion mesurée d'aliments est nécessaire pour garder une bonne santé et seulement cela.

b) <u>la douche</u> :
Au niveau des ablutions, pour tout moine lambda, deux activités sont incontournables : se brosser les dents[685] après le repas ; se doucher (*ong nam*, en thaï) en fin d'après-midi.
Quel que soit le climat et les circonstances, tous les moines-ermites sans exception vont s'asperger, se savonner et se rincer chaque jour, généralement vers 18h, au crépuscule. Phra Takkasilā commence plus tôt, vers 17h, car il a prévu le temps de remontée à pied du puits à la grotte pour pouvoir commencer l'office du soir dès la nuit tombée.
Pour limiter la consommation d'eau, la douche (*ong nam*) s'effectue à l'aide d'une écuelle plongée dans un tonneau préalablement rempli[686]. Le moine procède à tous les mouvements appropriés en position accroupie, revêtu d'un *sabong* (robe du bas) généralement destiné à cet usage seulement[687]. En toute fin, le plus souvent, le moine ne sèche pas le corps et revêt directement le *sabong* principal tout en prenant soin de ne jamais découvrir

[685] un cure-dents en bois tendre de huit à seize centimètres de long maximum (effilé d'un côté, large de moins d'un centimètre de l'autre) était utilisé du temps du Buddha. Le bois est alors mâchouillé puis recraché. Considéré comme un semi-comestible, il n'a néanmoins pas besoin d'être « offert » (*sangkha than*, en thaï) par un villageois : c'est l'unique exception dans cette catégorie. Cf. *The Buddhist Monastic Code I* (2007), p. 407. Ajahn Kalinga en consomme parfois. Sinon, avec une brosse à dents standard, c'est le dentifrice, classé comme semi-comestible et accepté de nos jours comme produit médicinal, qui est utilisé.

[686] la plupart du temps, le baril est rempli d'eau lors du *korwat* du matin ou de l'après-midi.

[687] tissu de bain : *pha ap*, en thaï. Le plus souvent de couleur rouge brique pour le différencier du *sabong* principal de couleur safran. A noter qu'en Thaïlande, la nudité est considérée comme choquante. Pour le *bhikkhu*, vivre et pratiquer nu relève d'une faute grave (*thullaccaya*) : Mahāvagga VIII, 28.1 (2007), p. 436.

à la vue son bassin et ses jambes[688].

c) le Jour du Moine[689] :
Une fois par semaine, à chaque quartier[690] de lune, les adeptes bouddhistes peuvent venir dans un monastère pour un temps de chants et de méditation afin de gagner du mérite. Habituellement, ils arrivent au lever du jour avec des offrandes et repartent le lendemain matin à l'aube. Avant le repas, ils formulent une demande au *bhikkhu* en charge afin de prendre refuge[691] dans les trois joyaux (*ti ratana*) et suivre les huit préceptes[692] de moralité au cours de la période concernée. Cette cérémonie préliminaire en pāli est ensuite close par le moine qui va réciter les versets suivants : « Ces huit préceptes sont porteurs de contentement, de réussite et d'accomplissement. Ainsi la moralité est épurée[693]. »
Pour un temps donné, quatre fois par mois, l'*upāsaka* et l'*upāsika* ont la possibilité de mettre en œuvre une discipline[694] de vie qui peut leur permettre d'appréhender par exemple les trois racines

[688] même si le moine est seul, isolé, à l'extérieur près d'un réservoir ou dans un abri fermé, une *devatā* (déité) peut être présente : d'où la nécessité de ne jamais se montrer dénudé. Cette croyance est validée pour cinq des moines-ermites.
[689] *Uposatha* (Jour d'observance), en pāli. *Wan Phra* (ou *ubosot*), en thaï.
[690] nouvelle lune, premier quartier, pleine lune et dernier quartier. Cf. Mahāvagga II, 1 (2007), p. 130-131.
[691] *saraṇa* (refuge, protection), en pāli.
[692] s'engager à « s'abstenir » (*veramaṇī*, en pāli) : 1- de nuire à tout être vivant ; 2- de prendre ce qui n'est pas donné ; 3- de pratiquer tout acte sexuel ; 4- de mentir ; 5- de consommer de l'alcool et des stupéfiants qui mènent à la « négligence » (*pamāda*, en pāli ; antonyme : *appamāda*, vigilance) ; 6- de manger l'après-midi et la nuit ; 7- de danser, chanter, écouter de la musique, aller au spectacle, se parer de fleurs ou s'ornementer de tout objet décoratif, se parfumer et s'embellir en général ; 8- d'utiliser un lit double ou un lit simple haut sur pieds. *Sikkhāpada* (précepte), en pāli. Les huit préceptes : *aṭṭha sīla*, en pāli ; *sin paet,* en thaï. Cf. également Aṅguttara Nikāya, VIII, 41 *Uposatha* (2012), p. 1176-1178.
[693] « Imāni aṭṭha sikkhāpadāni, sīlena sugatiṃ yanti, sīlena bhogasampadā, sīlena nibbutiṃ yanti, tasmā sīlam visodhaye. » Les adeptes laïcs hommes (dénommés *upāsaka*, en pāli) et les femmes (*upāsikā*) répètent subséquemment trois fois de suite le mot pāli *sādhu* (cela va bien).
[694] Khantipalo Bhikkhu (1982, p. 52) dit que c'est un moyen de se tester.

malsaines[695] que sont l'avidité, la haine et l'aveuglement[696] : à chacun, à chacune, de convoquer une qualité morale globale qui est le reflet de ses propres actions (*kamma*)[697].
En complément des chants, de la méditation et du suivi des huit préceptes, les hôtes peuvent demander au moine de leur proposer un enseignement sur la doctrine du Buddha[698]. Moins souvent, les *phakhao*, *maechee*, *upāsaka* et *upāsikā* s'attacheront à suivre le treizième *dhutaṅga* qui consiste à veiller la nuit entière, sans jamais s'allonger. Plus généralement, ce moyen ascétique est pratiqué par le *bhikkhu* et parfois le *sāmaṇera*.
Après *Wan Phra*, à l'aube, les laïcs reprennent le cours de leur vie habituelle[699]. Parfois, ils décident de suivre quotidiennement les cinq premiers préceptes[700] car cette action estimable[701] permet de capitaliser du mérite. Dans le même temps, ils ne devront pas faire commerce d'armes, d'êtres humains, de viande, de stupéfiants et de poisons[702].

Concernant nos ermites, lors du Jour du Moine, trois d'entre eux accueillent plusieurs adeptes. Sitôt la transmission des mérites (*Anumodanā*) et/ou le repas terminés, ces derniers retournent directement à leur village : il n'y a pas de moments spécifiques alloués pour le chant et la méditation. Qu'une personne extérieure passe la journée et la nuit complète sur le site reste

[695] *akusalamūla* (racine, source ou origine malsaine), en pāli.
[696] respectivement *lobha*, *dosa* et *moha*, en pāli.
[697] c'est-à-dire de son « plein gré », de sa propre « volonté » (*cetanā*, en pāli).
[698] cf. Mahāvagga II, 2 (2007), p. 131.
[699] en tant que *gahaṭṭha*, *gahapati*, *gihī* ou *agārika* (laïc homme), *gihinī* (laïc femme), en pāli : synonymes des mots thaïs *kharawat* ou *yom* (laïcs).
[700] les cinq préceptes : *pañca sīla*, en pāli ; *sin ha* en thaï.
[701] action estimable : *puññakiriyavatthu*, en pāli. Au nombre de trois : *dāna* (le don), *sīla* (la conduite morale) et *bhāvanā* (le développement mental).
[702] ce sont les cinq commerces inappropriés (*pañca micchāvaṇijjā*, en pāli), respectivement *sattha*, *satta*, *maṃsa*, *majja* et *visa*. Cf. Aṅguttara Nikāya V, 177 (2012), p. 790.

du domaine de l'exception[703].
Pour le moine vivant dans la solitude, *Wan Phra* se déroule comme un jour ordinaire[704]. Luang Pho Uruvelā propose tout de même un exposé de cinq minutes sur le *Dhamma* aux trois à cinq visiteurs présents. Ajahn Verañja récite l'office du matin avec la *maechee*. Ces événements sont toutefois des épiphénomènes. Seul, selon ses dires, Ajahn Ālakamandā va veiller toute la nuit : il est d'ailleurs le seul qui reçoit un groupe conséquent de laïcs, uniquement lors des trois mois de la retraite de la saison des pluies (*phansa*), pas le reste de l'année.

En résumé : *Wan Phra*, célébré dans tous les monastères ruraux et urbains de Thaïlande, passe à la trappe ; les villageaois marquent uniquement ce jour en offrant de la nourriture plus calorique lors de *binthabat*[705] ; nos ermites, soulignons-le de nouveau, ne changent rien à leurs activités quotidiennes.

d) le *Pāṭimokkha*[706] :
Dans tout le pays, deux fois par mois, le Jour du Moine, à pleine lune et nouvelle lune[707], chaque membre de la communauté monastique (*saṅgha*) exprime ses manquements (*āpatti*) à la

[703] un seul cas constaté de visu : une villageoise sur le site d'Ajahn Kalinga. Cette visite extérieure féminine est rendue possible par la présence à demeure d'une *maechee* et de l'existence d'une cuisine séparée qui peut alors servir de dortoir. Pour information, s'il s'agit d'un homme pour la durée de *Wan Phra*, il sera invité à veiller ou dormir dans la *sala*.

[704] Luang Ta Sigālaka et Ajahn Māgandiya ne l'ont pas confirmé mais rappelons que le premier vit dans un cimetière et que l'autre a clôturé et sa parcelle et son logis : les possibilités de visite et de séjour des autochtones lors du Jour du Moine seront d'autant plus réduites.

[705] tous les moines-ermites effectuent ce jour-là la tournée des offrandes, excepté Ajahn Kalinga. Pour ce dernier, plusieurs personnes du hameau voisin viennent déposer directement leur don dans son bol au temple.

[706] la conduite adaptée avant tout : cf. Mahāvagga II, 4 (2007), p. 133.

[707] le Jour du Moine à pleine et nouvelle lune est dénommé *Wan Phra yai* (grand Jour du Moine), en thaï.

règle. Dans chaque monastère thaï[708], les moines vont, deux par deux[709] et face à face, reconnaître qu'ils ont enfreint le code de discipline (*vinaya*) en commettant par exemple une grave infraction, une action inappropriée ou un parler impropre[710]. Lorsque cette déclaration[711] est effectuée, le moine atteste qu'il va se maîtriser, se retenir, se contenir, se restreindre[712] de les renouveler. Seule une *pārājika*[713] (faute grave irrévocable) contraint à quitter la robe et à ne plus jamais pouvoir redevenir moine dans sa présente existence terrestre. Les autres infractions sont dites curables (*satekiccha*, en pāli) et vont engendrer, au plus, une période de mise à l'épreuve.

Ce jour-là, à la *sala* (salle polyvalente) ou au *bot* (sanctuaire), un des moines présents récite par coeur le *Pāṭimokkha* (*patimok*, en thaï) en langue pāli[714], c'est-à-dire les 227 règles[715] de base que doit suivre le *bhikkhu*. La récitation, en continu et à débit rapide, perdure pendant quarante à quarante-cinq minutes. Un autre moine suit la performance à partir d'un manuscrit et corrige si nécessaire le récitant car il est d'usage que le texte original

[708] le quorum est fixé à quatre moines.

[709] un junior et un senior, vêtus de leur troisième robe (*saṅghāṭi*).

[710] respectivement *thullaccaya*, *dukkaṭa*, *dubbhāsita*, en pāli. Dans la pratique, le *bhikkhu* utilise ces termes globaux sans expliciter ce qu'il a commis exactement.

[711] *āpatti paṭidesanaṁ* (déclaration des manquements à la règle), en pāli.

[712] à la question en pāli du senior qui lui demande de se retenir d'effectuer à l'avenir de tels manquements, le moine junior répond par la phrase suivante répétée trois fois de suite : « *sādhu suṭṭhu bhante saṃvarissāmi* **(**assurément, Vénérable, je vais me contrôler). »

[713] *pārājika* : littéralement « ce qui entraîne la perte », en pāli. Au nombre de quatre : 1- avoir un rapport sexuel ; 2- voler, escroquer, extorquer ; 3- tuer intentionnellement un être humain, encourager à tuer ou à se suicider ; 4- prétendre indûment exercer un pouvoir supra-normal (par exemple : connaître ses vies antérieures ou apercevoir les déités).

[714] cf. l'accord du Buddha explicité dans le Mahāvagga II, 2 (2007), p. 132.

[715] le Canon Pāli fait état de 150 règles de base : Aṅguttara Nikāya III, 84 (2012), p. 316. L'arrangement actuel aurait été établi lors du Premier concile à Rājagaha (*The Pāṭimokkha*, 2009, p. 2).

ne soit pas écorné, même d'une syllabe. Habituellement, une année d'apprentissage et de mémorisation des introductions, transitions, règles et conclusions en pāli est nécessaire, avec le souci d'un débit de parole aisé, soutenu et sans pause.
Cette cérémonie est présidée par le responsable de monastère (*chao awat*). Elle est close par des chants repris par le *saṅgha*. Les versets les plus célèbres sont ceux du *Ovāda Pāṭimokkha Gāthā* qui déclame notamment que « s'abstenir de tout acte malveillant, s'évertuer à des actions méritoires, assainir son esprit, voilà l'enseignement des Bouddhas[716] ».
S'ajuster au plus près des règles monastiques permet à chaque *bhikkhu* de « limiter toute pollution de l'esprit, lors de sa présente vie[717] ».

Notons qu'aux 227 règles de base[718] sont adjoints plus de huit cents autres manquements[719] pour une conduite irréprochable. Ces derniers ne sont pas récités lors de la cérémonie ; en revanche, ils ont tous été mentionnés à un moment ou un autre dans le Canon Pāli de référence.

Pour le *bhikkhu* qui vit dans la solitude, il existe un protocole

[716] « […] sabba pāpassa akaraṇaṁ, kusalassūpasampadā, sacitta pariyodapanaṁ, etaṁ buddhāna sāsanaṁ […] ». Le *Ovāda Pāṭimokkha Gāthā* est repris intégralement dans le Dīgha Nikāya 14, 3.28 (1995), p. 219 et le Dhammapada, versets 183, 184 et 185 (*Les dits du Bouddha*, 2004, p. 117-118). *Pāpa* (crime), *akaraṇa* (non-action), en pāli.

[717] c'est-à-dire un des dix bénéfices possibles lorsque le moine s'engage à respecter le *Pāṭimokkha* : cf. Aṅguttara Nikāya X, 31 (2012), p. 1387. *Āsava* (ce qui pollue l'esprit), en pāli.

[718] du temps du Buddha, chaque règle fut édictée au coup par coup lorsqu'un moine effectuait une action jugée à postériori inadéquate : il existe dans le *Vinaya Piṭaka* une histoire explicative pour chacune de ces règles.

[719] c'est-à-dire les *dukkaṭa* qui relèvent d'une méconduite physique et les *dubbhāsita* d'une méconduite verbale. Exemples : « Si un *bhikkhu* endommage quelque chose qui a été offert avec *saddhā*, il commet un *dukkaṭa* », Dhamma Sāmi (2003a), p. 115 ; « Si, par plaisanterie, un *bhikkhu* tient des propos blessants ou insultants envers une personne, il commet un *dubbhāsita* », Ibid., p. 119.

particulier. S'il souhaite marquer sa participation à *Wan Phra* dans le respect notamment des règles du *Pāṭimokkha*, il doit répéter le verset pāli suivant : « *ajja me uposatho* (aujourd'hui est ma cérémonie d'observance) »[720], vêtu de ses trois robes. Il aura préalablement nettoyé avec soin l'emplacement adapté (par exemple, sur l'estrade de la *sala* ou au pied de l'autel de la grotte), avoir disposé de l'eau à l'entrée (eau potable et eau pour le nettoyage des pieds[721]), avoir suffisamment éclairé l'emplacement (par des bougies par exemple), et mis en place un *āsana* pour s'asseoir avec propreté[722].

Deux des moines-ermites de l'échantillon étudié vont réciter le verset ci-avant et uniquement cela. Aucun des deux ne rejoint un monastère pour participer à la cérémonie dédiée au *Pāṭimokkha*. Ajahn Kalinga connaît pourtant la procédure habituelle pour tout moine et celle également lorsque le quorum de quatre moines n'est pas atteint[723]. Mais il préfère manifestement rester seul ces jours-là, tout comme Luang Pho Bandhula.

Quatre moines-ermites ne se sont pas exprimés clairement à ce sujet. Implicitement, il apparaît que leur participation active à ce protocole n'a pas vraiment de valeur significative pour eux : l'un dit que, de toute façon, les autres moines en

---

[720] c'est alors *Adhiṭṭhāna-uposatha* (détermination, résolution pour le Jour du Moine), en pāli. *Athitthan ubosot*, en thaï. Cf. *A Bhikkhu Manual. Vinaya Notes* (2003), p. 22. Le texte de base spécifique est le Mahāvagga II, 26.9 (2007), p. 166.

[721] au cas où un autre moine surviendrait.

[722] cf. Mahāvagga II, 20.1-6 (2007), p. 155-156 ; *The Pāṭimokkha*, 2009, p. 54 et 154. Ces quatre « services préliminaires » sont dénommés *pubbakicca* (ou *pubbakaraṇa*), en pāli.

[723] pour la « *pārisuddhi* (pureté, en pāli) pour trois moines », les trois *bhikkhu* présents récitent la *ñatti*, c'est-à-dire la « déclaration » appropriée pour ces jours d'observance. Pour deux moines, la cérémonie est encore plus simplifiée car il s'agit de déclamer un unique verset, répété trois fois, qui marque que chacun des deux *bhikkhu* suit une conduite parfaite, délivré de ses manquements à la règle : « Parisuddho ahaṁ bhante, parisuddho'ti maṁ dhārehi. »

général transgressent les règles et engendrent le chaos[724] ; un autre exprime le fait qu'il suit une moralité (*sīla*) irréprochable tel un véritable moine ; Luang Pho Revata est plutôt dans une démarche d'autorégulation ; un dernier enfin révèle qu'il vit seul et préfère suivre ses propres règles dans la vie quotidienne[725]. Toujours est-il qu'il n'y a pas d'indices probants montrant ces ermites en train d'effectuer une quelconque cérémonie pour déclarer leurs manquements.

Retenons surtout que trois moines seulement sur les dix rencontrés se déplacent tous les quinze jours lors de *Wan Phra yai* (grand Jour du Moine) dans un monastère de la région[726], situé pour l'un d'entre eux à une trentaine de kilomètres de son lieu de pratique. Au sein d'une communauté élargie, ils participent alors, comme tout moine thaïlandais en zone urbaine ou rurale, à la célébration traditionnelle de la récitation des 227 règles du *Pāṭimokkha*.

e) <u>la retraite de la saison des pluies</u>[727] :

---

[724] Luang Pho Uruvelā énonce : « klua khwam wunwai phro tong yu kap khon chai mai (le chaos survient quand il y a plusieurs moines, n'est-ce pas). » Dans le contexte discursif lors de l'interview, le mot employé *khon* (personne) désigne en fait ici les moines en général.

[725] « rao yu khon diao rao tham winai khong rao khon diao. » *Winai* est la translitération thaïe de *vinaya* (code de discipline). Ajahn Māgandiya ajoute que si un groupe de moines ne suit pas la même règle, la même moralité (*sīla*) et le même enseignement (*dhamma*), la situation devient problématique.

[726] concernant Ajahn Verañja, lorsque le quorum est atteint, le *Pāṭimokkha* est célébré tel qu'il a été décrit dans Mauger (2006), p. 40-41. Il dira également : « bang khrang yu rup diao ko khoei sipha wan khoei pai tham kho pai plong abat ti boek borisut ti wat ajahn Chah wat pah sakka Nong Pah Pong (parfois, lorsque je suis seul, je vais déclarer tous les quinze jours mes manquements pour me purifier dans un monastère de la forêt qui dépend du Wat Nong Pah Pong). » Mots employés : *rup diao* (seul), *abat* (translitération thaïe de *āpatti*), *borisut* (translitération thaïe de *parisuddha*), *sakha* (une filiale).

[727] rappelons la traduction la plus courante : *phansa*, en thaï. Le mot pāli *vassa* est rarement utilisé.

Chaque année, à la période des pluies, selon la tradition[728], le *bhikkhu* doit vivre sédentaire dans un endroit fermé : c'est-à-dire, de nos jours, demeurer dans une chambre ou une *kutti* d'un monastère.

Le début de cette retraite (*khao phansa*) a lieu le lendemain de la pleine lune du huitième mois du calendrier lunaire, généralement en juillet. Ce jour-là, le *saṅgha* proclame la résolution de rester dans l'enceinte du temple pendant trois mois[729] : ce qui veut dire que le moine doit impérativement passer chaque nuit entre les quatre murs. Faire *thudong* (partir en itinérance) est bien entendu proscrit. Seule une sortie d'au maximum sept jours (six nuits) sera autorisée par le responsable (*chao awat*) lors de circonstances bien précises[730]. Dans ce dernier cas, avant de quitter le monastère temporairement, le moine devra affirmer et réciter la résolution[731] de revenir terminer la *phansa* dans ce même lieu.

Au cas où un moine décide de rester dans la solitude en forêt, il devra impérativement déclamer sa décision[732] de vivre au même endroit, dans sa hutte ou sa grotte, pour toute la durée de la retraite de la saison des pluies. Cette option est peu acceptée dans le milieu monastique thaïlandais.

Chaque année donc, dans tous les monastères, la *phansa* est organisée pour une période de trois mois lunaires. Cette retraite est principalement consacrée à des temps de méditation plus

---

[728] cf. Mahāvagga (2007), III, 1-2, p. 183-184 ; III, 12.5-6, p. 201-202.

[729] « imasmiṁ āvāse imaṁ temāsaṁ vassaṁ upema » : cf. Krom Phraya Vajirañāṇavarorasa (1989), p. 35.

[730] notamment pour visiter voire soigner ses parents ou un ami, pour apporter son soutien à un confrère moine qui envisage de dérober, pour remplir une obligation indispensable au *saṅgha* : Ariyesako Bhikkhu (1998), p. 156. En complément, lire le § «*Seven day business*», The Buddhist Monastic Code II (2007), p. 157-160, et la note n° 206, Dhamma Sāmi (2003a), p. 153.

[731] dénommée *sattāha karaṇīya* (obligation des sept jours). *Sattāha* (une semaine), en pāli. S'il manque à sa promesse, le moine encourt une *dukkaṭa*.

[732] « imasmiṁ vihāre imaṁ temāsaṁ vassaṁ upemi. » *Vihāra* (habitation, mode de vie), en pāli.

soutenus et à l'apprentissage approfondi des règles monastiques et du *korwat* en général. En complément de cette base de formation, l'ordre des *Thammayut* insiste beaucoup plus sur l'étude des textes principaux du Canon Pāli, comme par exemple le *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* ou le discours sur les sept supports vers l'illumination[733].
Ajoutons qu'il est d'usage en Thaïlande, pour les moines juniors qui vont dérober après la *phansa*, de se présenter à l'examen de base (niveau 1) bouddhiste[734] dénommé *Nakdham III*.

A la fin de la retraite (*ok phansa*), généralement en octobre, le dernier jour fait l'objet d'une cérémonie appelée *pavāraṇā*[735] au cours de laquelle les membres de la communauté (*saṅgha*) peuvent s'admonester les uns les autres « sans compassion[736] » : chaque moine accepte ensuite de faire amende honorable. Dans la pratique courante, les *bhikkhu* attendent cette journée avec satisfaction car les villageois peuvent proposer[737] à un moine de leur choix un service offert pour une durée limitée, de un jusqu'à parfois six mois voire plus. Par exemple, il peut s'agir

[733] *Bojjhaṅgasaṃyutta* (support vers l'illumination) : cf. Saṃyutta Nikāya 46 (2000), p. 1567. On y retrouve notamment *sati* (attention), *viriya* (effort) et *upekkhā* (équanimité).

[734] cf. Phramaha Somjin Sammāpañño (Dr), Mahachulalongkornrajavidyalaya University, article électronique, 2009. Egalement, Terwiel (2012), p. 120-125.

[735] cf. Mahāvagga IV, 1.13-14 (2007), p. 211-212 : le mot *pavāraṇā* est ici traduit par « jour d'invitation ». Le quorum est de cinq *bhikkhu*. Si le moine est seul et isolé, en référence au Mahāvagga IV, 5.8 (2007), p. 216, il doit déclamer le verset suivant : « Ajja me pavāraṇā (aujourd'hui est mon *pavāraṇā*) », après avoir effectué les quatre services préliminaires (*pubbakicca*).

[736] *anukampaṁ upādāya*, en pāli. Le verset suivant sera tout spécialement récité trois fois de suite : « diṭṭhena vā sutena vā parisaṅkāya vā vadantu maṁ āyasmanto anukampaṁ upādāya (Concernant ce qu'ils ont pu voir, entendre ou suspecter, que les Vénérables m'en instruisent sans dommage). »

[737] en Thaïlande, un (ou une) laïc, voire un couple, exprime alors au moine le souhait de devenir (usuellement parlant) son «*pavāraṇā*», son parrain. Cette invitation peut être proposée à d'autre moment de l'année. Cf. Ariyesako Bhikkhu (1998), p. 67-69.

de financer tout ticket de transport nécessaire lors d'une sortie hors du monastère ou d'acheter au coup par coup tout objet utile au confort relatif du moine[738].
Le fait d'avoir complété une *phansa* dans sa totalité apporte des bénéfices au moine. Pour ne citer que les deux principaux avantages pendant le mois suivant *ok phansa*, le *bhikkhu* est autorisé à se sustenter une deuxième fois avant l'heure de midi (*wela phen*) et il a le droit de sortir du monastère sans divulguer son lieu de destination au responsable.

La célébration dite *Kaṭhina*[739] a lieu durant le mois suivant le jour de *pavāraṇā*. Traditionnellement, les moines confectionnent au temple un jeu complet de robes, en cousant et en teignant eux-mêmes[740] un tissu neuf préalablement offert par les adeptes laïcs. Le plus souvent, ces trois nouvelles robes sont destinées au *chao awat* ou à un moine senior et méritant, à défaut de les offrir normalement au *bhikkhu* qui a des robes usées. De nos jours, cette fête est très prisée par les villageois pour gagner du mérite. Ce jour-là, ce sont surtout les dons en espèces qui prévalent. Comme lors d'une levée de fonds spécifique en cours d'année calendaire, les coupures jusqu'à cent Baht, parfois mille Baht, sont délicatement accrochés à «un arbre à billets»[741]. Pour les montants plus élevés, la somme est annoncée de vive voix à la

[738] cela peut aller de la pommade anti-moustique à, de nos jours, une clé USB.
[739] exemple de repère spatio-temporel : en 2010, dans un *wat* en *Isan*, *khao phansa* a eu lieu le mardi 27 juillet, *ok phansa* et *pavāraṇā* le samedi 23 octobre, *Kaṭhina* le dimanche 31 octobre. *Kaṭhina* (pièce de tissu), en pāli.
[740] les trois robes doivent être réalisées (découpe, couture, teinture, séchage, repassage, pliage) dans cette même journée de *Kaṭhina* (*kathin*, en thaï). Avec une équipe de trois à quatre moines et deux machines à coudre, cinq heures environ sont nécessaires. La célébration de remise a lieu généralement en soirée entre *bhikkhu* uniquement : les novices (*sāmaṇera*) et les laïcs ne sont pas admis.
[741] *ton pha pa* (arbre à billets), en thaï.

foule tout en signifiant le nom du donateur[742].

Photo 34 : les arbres à billets lors de *Kaṭhina day*[743].

Par ailleurs, tous les moines reçoivent individuellement des offrandes[744] qui seront ensuite réunies et partagées en milieu de journée selon les besoins de chacun.

[742] à titre d'exemple, en *Isan*, dans un monastère rural de six moines permanents et de cinq moines pour la durée de la *phansa*, plus de deux cents villageois étaient présents en permanence, de 7h du matin (*binthabat* effectuée directement sur le site) jusqu'à midi. Une vingtaine de moines des alentours avaient été invités pour l'occasion. Lors de cette matinée, les dons récoltés (provenant notamment de sociétés commerciales ou institutions diverses sises dans la province ou dans la capitale nationale) ont atteint la somme de 3 720 000 Baht, soit 89 280 euros.

[743] à 8h du matin, à l'*ong chan* du monastère, on dénombre une quinzaine de *ton pha pa*. D'autres sont agencés à l'extérieur près de tentes installées temporairement dans la cour où les nombreux visiteurs peuvent consommer des plats typiques préparés par des commerçants locaux. En haut à droite de la photo, les moines récitent l'*Anumodanā* avant le repas, pour la transmission des mérites. Les laïcs présents écoutent, les mains en *añjali*.

[744] par ex. : encens, bougie, produit d'hygiène corporelle, lessive, couverture, oreiller, pull-over une manche, bonnet, chaussettes ou lampe de poche.

Qu'en est-il des moines-ermites de l'échantillon d'étude ?
Quatre d'entre eux[745] vont rester seuls et isolés. C'est au demeurant une décision ferme qu'ils assument totalement, à l'image de Luang Pho Revata qui l'évoque sans un quelconque embarras[746]. Dans leur discours, ils ne parlent d'ailleurs pas ou peu de la retraite de la saison des pluies (*phansa*). Leurs activités monastiques quotidiennes ne varient pas pour autant : chaque moine va garder l'emploi du temps habituel. Il n'y aura pas par exemple de pratique plus affirmée en développement mental (méditation) ou même, pour les moines de l'ordre *Thammayut*, de lecture plus approfondie de l'enseignement du Buddha (Dhamma). A tout le moins, ils vont respecter le protocole minimum établi pour tout *bhikkhu* vivant dans la solitude lors de *khao phansa*, *ok phansa* et *Kaṭhina*. Les repères temporels sont bien présents. En revanche, le perfectionnement qui va avec sur le chemin de la vérité (*maggasacca*) est mis de côté, voire négligé.
Parmi ces quatre moines, uniquement Ajahn Kalinga arrive à attirer des adeptes[747] sur son site lors du jour de *Kaṭhina*. Pour preuve le fait que ceux-ci lui financent une extension de la *sala* car, à cette occasion, année après année, le nombre de visiteurs est grandissant. Sans pouvoir le confirmer, il est vraisemblable que cette initiative soit dûe à sa réputation de moine à la moralité

[745] Ajahn Kalinga, Luang Pho Uruvelā, Luang Pho Bandhula, Luang Pho Revata.
[746] question : « Commencez-vous la retraite de la saison des pluies ici, ou ailleurs (Luang Pho khao phansa thi ni rue mai khao thi uen) ? » Réponse : « Je la commence bien entendu ici (khao thi ni la). » Question suivante : « La pratiquez-vous aussi ici seul (khon diao ko yu) ? » Réponse : « Tout à fait (yu). » Dans la première réponse, le mot thaï *la* est une particule qui met en valeur le propos qui le précède, lui donnant un caractère d'autorité. *Yu*, dans la deuxième réponse, veut dire littéralement « habiter, résider, vivre » : l'utiliser ici marque une affirmation sans ambiguïté du propos contenu dans la question. De même concernant Luang Pho Uruvelā lorsqu'il répondra à la question suivante : « Etiez-vous seul durant la phansa précédente (phansa thi phan ma ko yu ong diao talot chai mai) ? » Réponse : « Tout à fait (talot). » *Talot*, en thaï, veut dire littéralement « durant, au cours de, lors de ».
[747] environ une vingtaine de personnes.

irréprochable : cela reste néanmoins une hypothèse[748].
Les six autres moines-ermites suivent fidèlement les directives prônées lors de la *phansa*, même s'il y a des disparités dans la manière de les appliquer.
Deux ermites, sur leur site habituel, commencent la retraite (*khao phansa*) avec possiblement un ou plusieurs compagnons-moines[749]. Ces derniers resteront jusqu'au jour de la *pavāraṇā* et, entre temps, observeront l'emploi du temps classiquement suivi par leur hôte.
Trois moines-ermites[750] effectuent l'entièreté de la *phansa* dans la solitude avec une propension à s'investir dans une pratique ascétique plus poussée et/ou un accueil ponctuel plus conséquent des villageois sur le lieu de leur pratique : l'un va jeûner pendant deux mois et parfois s'abstenir de parler ; l'autre va gîter en grotte en haut du rocher, jeûner périodiquement de trois à sept jours et recevoir ses disciples (*luksit*) lors de chaque Jour du Moine (*Wan Phra*) ; le dernier va déroger à sa réclusion stricte en invitant les visiteurs à partager avec lui les chants de l'office du soir à la *sala* et en participant aux trois célébrations traditionnelles de la *phansa* (*khao*, *ok* et *Kaṭhina*) dans d'autres monastères de la région.
Un seul d'entre eux (Phra Takkasilā) quitte temporairement,

[748] il y a notamment le fait qu'il ne fasse pas commerce des amulettes (*takrut*) qu'il confectionne. D'autre part, à une dizaine de kilomètres de là, un moine âgé (qui s'affiche ermite et *thudong*) aurait eu, d'après la population locale, des relations inappropriées avec de jeunes garçons du village. Ajahn Kalinga a repris lui-même ce dernier argument pour expliquer l'afflux significatif actuel sur son site de pratique. Des laïcs de la région viennent d'autant plus lui rendre hommage au moins une fois l'an, tout particulièrement lors de *Kaṭhina day*.

[749] il s'agit, pour la plupart, soit de *Majjhima bhikkhu* (moines qui ont terminé leur formation de cinq *phansa*) et de *Thera* (ancienneté de dix *phansa* et plus) qui préfèrent à cette occasion s'extraire de leur monastère d'origine, soit de moines-*thudong* qui arrêtent fort justement leurs pérégrinations pour demeurer avec plusieurs confrères. Le site de l'ermite n'est cependant pas considéré comme un lieu monastique fermé habituel.

[750] Ajahn Verañja, Ajahn Ālakamandā, Ajahn Māgandiya.

pour les trois mois lunaires, son lieu de pratique (une grotte) pour rejoindre le *saṅgha* d'un monastère : le voici alors, lui, l'unique ermite sur les dix rencontrés, en conformité avec la conduite que tout *bhikkhu theravāda* est censé adopter.

Retenons que la majorité des moines vivant dans la solitude en des endroits isolés effectue la retraite de la saison des pluies dans des conditions qui sont adaptées au mode et pratique de vie de chacun. Globalement, la tradition est tout de même respectée[751], quoiqu'ils restent sur place et font fi d'un séjour fermé en monastère.
Par ailleurs, n'oublions pas que quatre ermites sur les dix de l'échantillon d'étude ne modifient en rien leur mode opératoire habituel. Ce résultat tout de même significatif est peut-être le révélateur que certains moines vivent leur réclusion en dilettante.

9. **le temps libre**.

Trois des ermites (Luang Pho Uruvelā, Luang Pho Bandhula, Luang Pho Revata) qui avaient été repérés avec des plages horaires libres conséquentes (un peu moins de la moitié du temps entre le lever et le coucher du moine) font partie de la liste des quatre moines qui n'appliquent pas ou peu les directives préconisées lors de la retraite de la saison des pluies. Cette constatation ne doit certainement pas être le fruit du hasard.
Avant d'affirmer que ces moines vivent leur réclusion de manière relâchée sans pratique monastique excessive, examinons leur emploi du temps inventorié dans le tableau 8 suivant (sommeil nocturne, en noir ; temps dit libre[752], en grisé).

[751] sachant que, dans la majorité des monastères en Thaïlande, l'usage courant est d'effectuer une pratique intensive lors de la *phansa* et, les neuf mois restants de l'année, d'autoriser une grande souplesse dans la mise en œuvre de l'emploi du temps.

[752] il s'agit des plages horaires qui ont été éludées par le moine lors de l'interview et/ou qui sont le produit d'observations ethnographiques lors de mon séjour prolongé sur le terrain.

Luang Pho Uruvelā admet disposer de dix heures de temps libre sur les dix-neuf heures de veille quotidienne, soit un peu plus de la moitié du temps (53 %). Remarquons qu'il effectue chaque matin le «tour du propriétaire» de ce qu'il a dénommé son « lieu de villégiature bouddhique » et qu'il préfère se promener dans la vallée en soirée au lieu de pratiquer une marche méditative. En concédant que cette dernière pratique pédestre soit effectuée toute en attention (*sati*) sur la respiration[753], il est clair que la marche du matin est à ajouter aux dix heures de temps libre, soit onze heures minimum au total. Le ratio des activités monastiques habituelles et incontournables (dont les ablutions, la préparation alimentaire, les nettoyages divers et la douche) descend alors à 0.42, c'est-à-dire environ huit heures dans une journée de veille complète. Ce résultat est relativement faible, en comparaison par exemple aux trois moines cités précédemment dans le tableau 6[754]. Cette activité monastique moindre correspond en fait à la dynamique générale de Luang Pho Uruvelā : son lieu de vie est agencé avec grand soin ; il se satisfait pleinement de son jardin arboré ; il plante lui-même[755] les arbrisseaux et fleurs diverses ; il agit à son gré et préfère ne pas avoir d'emploi du temps fixe[756]. Comme il l'exprime sans détour : « Ici, j'ai besoin de liberté[757]. »

[753] c'est ce qu'il a énoncé comme sa méditation du soir.

[754] dans leur journée de veille, le premier s'octroie deux heures de repos pour quatorze heures d'activités monastiques (ratio de 0.87) et les deux autres, ceux qui pratiquent *jāgariyānuyoga*, s'activent pendant dix-huit heures pour l'un (0.90) et seize heures trente pour l'autre (0.82) : il n'y a guère de temps pour flâner.

[755] il commet une *āpatti* relevant de la Pācittiya 10 : *The Pāṭimokkha* (2009), p. 96-97.

[756] « ploi tam sabai […] ko pai rueay rueay (je laisse les choses aller à leur rythme). »

[757] « thi ni rao tong kan itsara. » Compte tenu notamment de ses trente-deux années de pratique en continu au sein d'un monastère : une vie en communauté qu'il a qualifiée de « chaotique » avec des moines qui transgressent les règles.

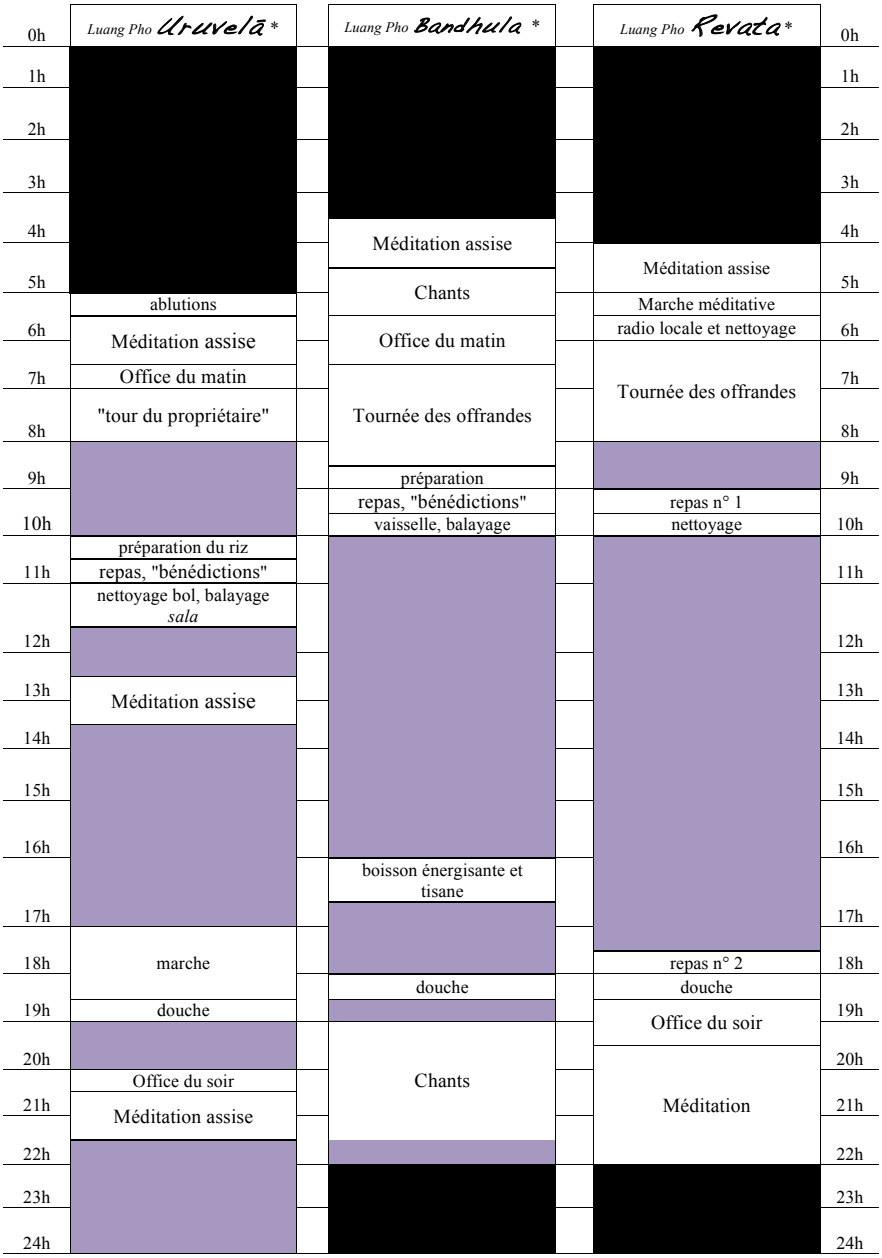


Tableau 8 – Plages horaires journalières libres (en grisé).

* la durée peut varier de + ou – 15 mn.

Concernant Luang Pho Bandhula, le constat s'avère similaire. Il vit certes en grotte et il n'a pas tous les dérivatifs annexes du moine précédent. Néanmoins, selon ses dires, le pourcentage affiché de temps libre par rapport à la journée complète de veille est de 46 % environ. Après une observation de terrain, il fait parfois l'impasse sur les chants du soir ou, à tout le moins, une partie d'entre eux. L'ajout d'une heure de temps libre par jour devient de fait un minimum. Le ratio des activités dites monastiques est alors de 0.49, laissant découvrir une large plage temporelle (de 10h à 19h) entrecoupée succinctement par l'en-cas (*nam phana*) et la douche quotidienne[758]. Indubitablement, le moment essentiel de sa pratique a lieu véritablement le matin, dès le lever à 3h30. Le reste de la journée, comme le moine précédent, il va manifestement à son rythme et sans avoir de programme défini avec des horaires fixes. La plupart du temps, il va et vient sans précipitation, tranquillement : c'est l'impression qu'il donne en tout cas lorsqu'il est observé de l'extérieur. Loin des préoccupations mondaines, extirpé volontairement de la vie monastique en communauté, il minimise un niveau de stress[759] conséquent et récurrent chez lui. A l'instar de l'ermite précédent et malgré une activité monastique matinale dense (*nang samathi*, *pūjā*, *binthabat*, *Anumodanā*), sa vie diurne est tout de même réglée sur un mode de réclusion qui fait la part belle à l'inertie voir l'oisiveté.

[758] L'ermite Luang Pho Bandhula annonce que, l'après-midi, il lui arrive de réciter de nouveau ce qu'il dénomme *suat mon*, voire de méditer assis ou en marchant, mais ce n'est pas ce qui a été observé lors du séjour sur le terrain. Sa manière de dire et de faire laisse plutôt penser qu'il s'accorde un maximum de temps de relâche.

[759] stress négatif notamment entretenu par les décès récents de son épouse et de son fils, par le « *Māra monk* » qui endoctrine sa fille, par les hurlements des chiens à l'approche d'esprits malveillants, par sa peur des feux de forêt : cf. Mauger (2006), p. 91-108.

Pour ce qui est du troisième moine retenu ici, le constat est plus mitigé.

Certes, Luang Pho Revata présente une longue plage horaire de sept heures et demie (de 10h à 17h30) sans activité prédéfinie à l'avance ; en revanche, il apparaît tout à fait crédible qu'il pratique au minimum deux heures et demi de développement mental durant cette période. Sa capacité à tendre vers une moralité (*sīla*) accomplie et à s'activer pour vaincre la souffrance[760] a déjà été soulignée par ailleurs. Il est d'autre part un des rares moines-ermites à connaître la signification précise des mots pāli qu'il emploie, ce qui dénote avant tout un savoir certain, une capacité réflexive et une pratique concrète sur le chemin proposé par le Buddha historique. Méditer dans sa *kutti* lors de la période précitée est une activité qu'il effectue assidûment et quotidiennement. Concernant le temps dévolu à la tournée des offrandes, il semble bien que cette indication (selon ses dires) soit surévaluée : l'observation de terrain montre en effet qu'une heure est largement suffisante, d'autant que ce moine réside en périphérie de la ville et non loin du marché central. Le temps dit libre s'élève alors à sept heures minimum, soit 39 % de sa journée complète. Luang Pho Revata passe plus d'un tiers de sa journée en relative détente, ce qui est d'ailleurs assez compréhensible vu son âge et sa santé actuelle. En conséquence, ce *bhikkhu* vivant dans la solitude ne peut être assimilé dans la même catégorie que les deux moines évoqués ci-avant.

[760] c'est un thème essentiel de son discours : « J'ai été admis moine afin de me libérer définitivement de toute souffrance (ko buat ma phuea a rai ko phuea plot thuk ha khwam phon thuk). » ; « mi thang ni thang diao thi rao cha (c'est l'unique façon d'y arriver en étant seul ici). »

A ce stade de l'analyse, retenons que cinq moines s'arrogent un **temps libre** conséquent :
- plus du tiers du temps de veille : Luang Ta Sigālaka (38 %), Luang Pho Revata (39 %). Ajoutons Ajahn Ālakamandā[761].
- plus de la moitié du temps de veille : Luang Pho Uruvelā (58 %), Luang Pho Bandhula (51 %).

b) la santé :

Compte tenu des activités répertoriées ci-avant, avec pour certains des pratiques ascétiques régulières, un effet sur la santé générale des moines-ermites est probable, que ce soit en valeur positive ou négative.
Cité précédemment comme le principal référent monastique, Luang Pho Man (1870-1949) peut être un repère éminent. Par exemple[762], un jour qu'il séjourne en grotte, il ressent de sévères maux d'estomac, avec parfois du sang dans les selles. Après avoir essayé divers mélanges de plantes médicinales qui s'avèrent inefficaces, il décide de s'en remettre uniquement aux propriétés thérapeutiques du Dhamma[763]. Avec « conviction » et « détermination », il se focalise sur la pratique méditative : pour lui, c'est le seul remède acceptable. Il ne prête plus d'attention excessive sur sa santé physique et va se concentrer sur la douleur en tant que telle. Il mobilise tout aussi bien l'attention (*sati*), la sagesse (*paññā*), la confiance (*saddhā*) et la persévérance

[761] bien que cet ermite soit resté vague dans ses propos, voire opaque, en détaillant si peu sa vie et ses activités habituelles et quotidiennes, il a néanmoins affiché une pratique ascétique temporaire, lors de la saison des pluies. Cependant, hors *phansa*, les éléments collectés lors de la visite sur son site ne sont pas suffisamment étayés, même pour se faire une idée approximative. Seule reste cette image de lui, balayant furtivement les centaines de marches d'escalier et les kilomètres de chemin : voilà son *kamma*, un long *korwat* journalier pour garder le site propre. A part cette activité, il ne semble pas s'investir dans une pratique soutenue et régulière tout au long de l'année calendaire.
[762] cf. Mahā Boowa (2005b), p. 27-28.
[763] notamment pour vaincre la malaria, Ibid., p. 343.

(*sātaccakiriyā*), dans le but notamment de dissocier corps (*rūpa*) et esprit (*nāma*). Il médite sur les cinq agrégats (*khandha*) et plus particulièrement sur la perception (*saññā*) et la vie mentale (*saṅkhāra*). Pour lui, l'affliction générée par ses symptômes est distante voire détachée de l'esprit et, précisément, séparée de ce qu'il dénomme la nature essentielle de l'esprit (*citta*[764]). En réalisant cela, il connaît le calme intérieur complet. Ainsi, maladie et souffrance physiques disparaissent.

A la fin de sa vie, lorsqu'il commença à se sentir faible, Luang Pho Man vécut de manière sédentaire dans un monastère, pendant cinq années, jusqu'à sa mort à l'âge de soixante-dix neuf ans. Dans la même lignée de pratique ascétique et monastique, son maître (Ajahn Sao, 1859-1942) vécut quatre-vingt trois années et son principal disciple (Luang Ta Mahā Boowa, 1913-2011) eut son *parinibbāna*[765] à l'âge de quatre-vingt dix-huit ans. Cette longévité avérée est significative, d'autant que leurs conditions matérielles d'existence sont le plus souvent modestes, précaires, voire miséreuses parfois.

Un autre disciple réputé de Luang Pho Man, Ācariya Thet Thesarangsī (1902-1994) plus connu sous le nom d'Ajahn Tate, a expiré après quatre-vingt douze années de vie terrestre. Il ne fut pourtant pas exempt de maladies diverses, notamment lorsqu'il décida de pratiquer le jeûne complet pour soigner une pleurésie et une pneumonie car les médications n'amélioraient pas son état[766]. Pour lui aussi, pratiquer le Dhamma avec le pouvoir guérisseur de la vertu (*sīla*) et de la méditation (*kammaṭṭhāna*) est une médecine qui porte ses fruits[767].

Rappelons que, il y a plus de deux millénaires, le Buddha historique vécut quatre-vingts années dont quarante-cinq à

[764] c'est-à-dire « la qualité de base pour connaître ce qui sous-tend toute existence pourvue de conscience » : Mahā Boowa (2005b), p. 489.

[765] *parinibbāna* : mot pāli qui désigne le moment du décès d'un *Arahant* (un être éveillé) lors de sa dernière vie terrestre.

[766] cf. Tate (2001), p. 220-221.

[767] il soigna ainsi sa propre mère : Ibid., p. 191-192.

pérégriner en Inde du nord-est après son illumination[768]. Voici un de ses versets de référence : « Bhikkhu, je mange une seule fois (chaque matin). Ce faisant, je suis libre de toute maladie et douleur, et j'apprécie légèreté, force et aisance[769] ».

Avec cette appréhension du corps, de la maladie[770] et des soins à appliquer[771], les moines-ermites de notre échantillon d'étude sont à priori préparés à la prévention et à la maîtrise de toute affection, altération, trouble et souffrance physiques.

1. **la santé physique**.
A la manière de Luang Pho Man, quatre des ermites rencontrés ont eu des vécus ascétiques intenses lorsqu'ils étaient jeunes moines, avec par exemple la pratique du treizième *dhutaṅga* (veille), le jeûne et, pour certains, la marche *thudong*. Ce fut assurément un niveau d'excellence comme l'atteint actuellement le débutant Phra Takkasilā.
Cette factualité n'a pas perduré. La raison principale évoquée par eux est que leur état de santé physique s'amoindrissait au fil

[768] *sammāsambodhi* (l'éveil parfait), en pāli.
[769] cf. *Bhaddāli Sutta*, Majjhima Nikāya 65, 2 (2009), p. 542.
[770] un laïc qui souffre de la lèpre, de furoncles, de la teigne, de la tuberculose ou d'épilepsie ne peut pas être admis *bhikkhu*. Ces questions sont directement posées au postulant (*naka*), en public et au sanctuaire (*bot*), juste avant l'admission effective. Pour information, il est aussi demandé les deux questions suivantes : « Etes-vous un être humain (*manussosi*, en pāli) ? » et « Etes-vous un homme (*purisosi*) ? ». *Purisa* (mâle), en pāli.
[771] rappelons ici que le moine dispose également des cinq tonifiants de base et des produits dits médicinaux autorisés (cf. Chapitre VI, 3a8a : le *nam phana*). D'autre part, il est de la responsabilité du *chao awat* (responsable du monastère) de subvenir aux besoins de santé du *bhikkhu*. En cas de parrainage, le *pavāraṇā* peut aussi prendre en charge les médicaments nécessaires, voire les frais d'hospitalisation.

du temps[772] : l'un se sentira de plus en plus faible ; un autre aura une crise cardiaque ; encore un autre sera pénalisé par un mal au dos récurrent[773] ; enfin le dernier va tomber malade[774]. L'exemple le plus caractéristique est celui d'Ajahn Kalinga qui va jusqu'à affirmer que, dorénavant, il ne lui « reste plus qu'une dizaine d'années à vivre[775] » étant donné son état de faiblesse[776]. Il ajoute que « cela ne sert absolument à rien de batailler contre[777] ». En fait, il a beaucoup œuvré dans le passé et maintenant, en ce jour, il ne supporte plus son corps sans force.

---

[772] c'est généralement un argument cité dans les monastères : les premières années de pratique, certains moines méditent longuement et, en fin d'allégeance (*nissaya*) à leur *chao awat*, ils partent sur les routes (*thudong*) ou séjournent dans d'autres temples. Ainsi, après cinq à dix années de pratique intensive, divers maux physiques génèrent une baisse significative de leur activité monastique.

[773] à noter que le fait, pour Luang Pho Uruvelā, de vivre dans la solitude depuis presque quatre années et de manière quelque peu dilettantiste (cf. analyse ci-avant sur le temps libre) a certainement un impact positif sur sa santé générale. Il dira notamment : « khue wa thi ma yu ko chok di yang rueang sukkha phap na (depuis que je suis venu m'installer ici, j'ai été chanceux de ne pas avoir de problème de santé). » *Chok di* (chanceux), *sukkha phap* (état de santé), en thaï.

[774] raison pour laquelle il ingère deux repas par jour (un le matin, un le soir) : « pakati khrang diao, tae trong ni mai nae phro puai (normalement c'est un unique repas, mais en ce moment ce n'est pas du tout le cas car je suis malade). » *Nae* (pour sûr), *puai* (malade), en thaï.

[775] « mai ki pi ko tai yang mak sip pi ko ma laeo (il ne me reste pas beaucoup d'années avant que je meure : tout au plus dix ans encore à vivre). » *Yang mak* (au plus, au maximum), en thaï.

[776] « ton num num diao ni ot mai wai rang kai mai su (quand j'étais jeune -je jeûnais- mais ici et maintenant je n'en suis pas capable car le physique ne suit pas). » *Num* (jeune homme), *rang kai* (corps), en thaï. A noter que seul Ajahn Kalinga exprime clairement, à l'instar de Luang Pho Man et de ses plus proches disciples, que « certains symptômes peuvent disparaître d'eux-mêmes (raksa raksa man hai eng) ». *Raksa* (guérir une maladie), *eng* (par soi-même), en thaï. Il veut dire par là que la maladie disparaît par la force agissante et guérisseuse du Dhamma. Il ajoute ensuite que certaines maladies doivent faire l'objet d'un traitement médicamenteux voire hospitalier.

[777] « mai tong pai din ron arai rok (il n'y a pas de nécessité à lutter fortement). » *Din* (lutter), *ron* (lutter, interférer, intervenir), *rok* (sûrement pas), en thaï. Il croit qu' « un être humain vit tout au plus soixante-dix ans (yang mak chet sit kwa ko tai laeo khon rao) ».

Il y a pourtant deux contre-exemples : Ajahn Gosāla et Ajahn Māgandiya. Nul doute que ces deux moines se sont activés à suivre l'Octuple Chemin dès leur admission. Ils arrivent à gérer leur santé actuelle à un niveau acceptable pour eux. Le premier a quelques maux de tête qui l'empêchent de veiller la nuit du Jour du Moine. Le second souffre semble-t-il du climat froid à la saison sèche. En revanche, ces désagréments n'ont en aucun cas obéré le rythme et l'approfondissement continu de leur pratique. A 45 ans pour l'un, à 64 ans pour l'autre, l'exploration du Dhamma suit son cours sans baisse de régime.
Mentionnons également Ajahn Verañja, affecté d'une crise cardiaque[778] après quatorze années de pratique ascétique en forêt, d'abord en grotte puis en *kutti*. C'est le seul qui a su subsumer cette invalidité relative en la convertissant, selon ses dires, en bénéfice durable et méritant. C'est lui aussi qui confirme franchement que la pratique «à la dure» des moines de la forêt a des effets négatifs sur la santé, quoiqu'il ait pu, par ce biais, saisir et s'imprégner d'une des trois caractéristiques (*ti lakkhaṇa*), à savoir l'impermanence (*anicca*). Surtout, il a commencé à s'investir dans une approche résolument ouverte vers tous les êtres vivants. Il récite les chants dédiés à la bienveillance (*mettā*). A la fin de chaque journée, il procéde en silence à un temps d'assise exclusivement voué à cette qualité d'être, une des dix perfections (*pāramī*). Ainsi, à la suite du Buddha, va-t-il dorénavant transmettre les enseignements aux autres, à tous les autres.

Deux observations significatives peuvent être relevées :
- quatre moines-ermites apparaissent objectivement fatigués voire usés physiquement par leur pratique monastique et ascétique antérieure : Ajahn Kalinga (36 *phansa*), Ajahn Verañja (24 *phansa*), Luang Pho Uruvelā (36 *phansa*) et Luang Pho

[778] avec dans le même temps des douleurs aux genoux qui, depuis, ne lui permettent plus de longues assises ou marches méditatives.

Revata (20 *phansa*).
- pour deux autres moines, la pléthore d'activités diverses et intenses effectuées depuis leur admission monastique n'a pas eu d'effet apparent sur leur santé générale : Ajahn Gosāla (17 *phansa*) et Ajahn Māgandiya (42 *phansa*).

En résumé, retenons que six ermites (Ajahn Ālakamandā compris[779]) sur les dix sélectionnés apparaissent en relative bonne forme physique[780].

2. **l'attitude d'être**.
A défaut d'aborder l'aspect de la santé dite mentale[781] qui est complexe à objectiver sans les outils méthodologiques adéquats, ou de tenter de déceler chez ces moines-ermites un quelconque trouble relevant de la DSM et la CIM[782], il y a cependant des éléments dans leur comportement et attitude d'être en général qui méritent d'être évoqués individuellement[783].

---

[779] plusieurs éléments (sans que cela soit suffisant) laissent supposer que cet *Ajahn* est en relative bonne forme physique pour une pratique intensive et ascétique : gabarit longiligne et musclé, pratique continue des cinquième et treizième *dhutaṅga*, jeûnes répétés à chaque *phansa*, *korwat* intensif et journalier, long trajet à pied pour *binthabat*.

[780] trois d'entre eux sont d'ailleurs encore de très jeunes moines en terme d'ancienneté et n'ont donc pas encore eu le temps d'être possiblement physiquement «usés».

[781] rappelons la définition proposée par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) : « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité », Constitution de l'OMS datée du 22 juillet 1946. Quant à la santé mentale, c'est « un état de bien-être qui permet à chacun de réaliser son potentiel, de faire face aux difficultés normales de la vie, de travailler avec succès et de manière productive et d'être en mesure d'apporter une contribution à la communauté », OMS, http://www.who.int/features/factfiles/mental_health/fr/index.html

[782] respectivement le Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) publié par l'American Psychiatric Association, et la Classification Internationale des Maladies (CIM) proposée par l'OMS.

[783] au risque de lasser le lecteur, passer en revue chaque moine, au cas par cas et même brièvement, est ici indispensable pour éviter toute généralité.

Tentons de mettre en évidence un relatif bien-être[784] ou non qui sera le plus possible fondé sur les éléments informatifs partagés oralement avec chaque moine ou observés directement sur le terrain.

Ajahn Kalinga (56 ans) se dit « usé » suite à une pratique intense et ne voit guère son espérance de vie dépasser la dizaine d'année. Il passe peu de temps en assise et ne pratique pas la marche méditative. Il mange parce qu'il doit garder une santé acceptable[785]. Singulièrement, il n'a pas envie de faire perdurer sa présente existence terrestre avec ce corps affaibli. Il apparaît calme. Il se déplace sans précipitation. Il donne malgré tout une impression générale d'être apathique. Il se désole de ne pas avoir un compagnon-moine avec lequel il puisse partager ses dernières années de vie[786].
Ajahn Verañja (44 ans) se décrit amoindri. En revanche, il a su extirper de sa pratique des bénéfices favorables. En terme d'intensité, il s'active toujours autant mais moins longuement. Il a toujours de l'allant. Sa vie de moine ne s'arrête pas là. Il a un disciple. Des confrères moines viennent le visiter. Les adeptes laïcs lui financent une nouvelle *sala* adaptée pour des séjours sur place en forêt. Il dégage un optimisme certain. Ici et maintenant, il récolte les fruits[787].

---

[784] le bien-être, catégorie occidentale qui peut être traduite par le mot pāli *sukha* : Treutenaere (2009), p. 125. Cette notion relève alors d'un des cinq agrégats (*khandha*), en l'occurrence ici *vedanā* (ressenti, sentiment), qui convoque notamment *sukha* (agréable, satisfaction) et son antonyme *dukkha* (déplaisir, inconfort) : Navakovāda (2008), p. 54.

[785] « pho prathang sangkhan liang chiwit pai choei choei (je m'alimente uniquement pour maintenir mon corps en vie). » *Sangkhan* (corps, physique, corps et esprit), *liang* (se nourrir), *chiwit* (vie), en thaï.

[786] d'après lui, la raison principale évoquée par les peu nombreux moines venus le visiter est que la route pour *binthabat* est beaucoup trop longue (8 kms aller/retour) et pour peu d'offrandes (du riz principalement).

[787] dans le sens du mot pāli *vipāka* : fruit, résultat, conséquence de ses actions (*kamma*).

Pour Luang Pho Uruvelā (56 ans), le contexte environnemental lui convient parfaitement. Il plante des arbres et s'en réjouit. Il capitalise du mérite pour sa défunte mère. Il vaque aux activités diverses à son propre rythme. Il est néanmoins éloigné de tous : pas de tournée des offrandes, pas de visites ponctuelles de moines. Il apparaît enjoué, accueillant. Il dit se sentir parfois bien seul. Sachant qu'il a cette nécessité de se confier et de verbaliser[788], il s'investit totalement dans son projet de « *Dhamma resort* ».
Concernant Ajahn Ālakamandā (45 ans), les informations diverses collectées ne sont pas suffisamment étayées. Sa façon de recevoir des confrères moines laisse tout de même interrogatif, avec par exemple le fait de refuser des offrandes, de ne pas répondre à des questions même ordinaires, de couper court soudainement à toutes paroles, de ne pas saluer ses hôtes lors de leur départ. Tout en gardant le sourire, il évite tout échange. Il a été habilement «contraint» de faire visiter son lieu de pratique. Son attitude d'être apparaît discordante avec les usages monastiques.
Avec des gestes vifs, le pas alerte, le verbe précis, n'hésitant pas à dévoiler sa vie passée et ses vécus monastiques actuels, Luang Ta Sigālaka (54 ans) assume son parcours et sa trajectoire. Il est un des seuls qui ose porter en permanence sa paire de lunettes ! Ses souhaits sont comblés[789]. Sa famille, femme et enfants, s'en sortent financièrement. Il ne semble pas y avoir d'éléments générateurs de stress négatif. Il accepte de vivre dans ce cimetière alors qu'un de ses prédécesseurs a sombré dans la folie à la fin de sa vie. Il va également à son rythme, comme il l'entend[790]. A ce moment présent, sa vie de moine lui convient.

---

[788] cf. Mauger (2016), chapitre III : Luang Pho Uruvelā, L'ermite qui plantait des arbres.

[789] « athitthan arai ko dai kheun (toutes mes demandes sont satisfaites). » *Athitthan* (souhait, demande), en thaï.

[790] « tae bo khreng khreng, tua mak, thammada khue kan, bo khreng, khue wa rian ru chak phra then phu yai (cependant je ne suis pas trop rigoureux, ça vient de manière naturelle, je l'ai appris des moines seniors). »

Luang Pho Bandhula (57 ans) modére le plus possible un état de stress récurrent, tout particulièrement en raison des décès récents de son épouse et de son fils, de l'endoctrinement supposé de sa fille, de ses peurs diverses également. Dans le même temps, il déconsidère ses congénères thaïlandais en général (moines et laïcs) qu'il accuse de « tricher » dans leur paraître. Le voici alors esseulé en grotte avec, ponctuellement à ses côtés, un sac en plastique contenant un pack d'eau qu'il va soulever et reposer au sol en continu[791] jusqu'à ce que la pression mentale retombe et se stabilise. Comme il l'avoue, son objectif premier est de calmer son esprit et faire fi de ses émotions diverses qui le submergent parfois.

De son côté, Ajahn Gosāla (45 ans) poursuit son chemin bouddhiste sans fatigue apparente. Son emploi du temps actuel est étoffé, à sa mesure, avec peu de temps de repos. Avec le très jeune *sāmaṇera*, il ne s'est jamais fâché. Il est plutôt posé, agissant sans précipitation, prévenant aussi. Il y a un brin chez lui de grande sensibilité voire de timidité au contact de visiteurs, mais il le maîtrise rapidement avec l'attention (*sati*) et la respiration. Il se contente de peu. Le contact avec lui est aisé. Il rayonne de fait une tranquillité communicative.

C'est au premier abord la maladie qui est clairement affichée chez Luang Pho Revata (78 ans), avec pour preuve le fait qu'il pose une boîte de médicaments juste devant lui lorsqu'il accueille un visiteur. Sa posture physique est par trop révélatrice : il marche lentement, le dos voûté, la tête baissée. Egalement, sa voix est faible, son regard fuyant. Son état n'altère pas à priori la qualité de sa pratique et sa connaissance incontestable du Dhamma. Il se positionne néanmoins comme moine vivant seul avec un grand corps malade et n'envisage pas, par la force des choses[792], que sa vie actuelle puisse être revivifiée. Sans pouvoir argumenter plus

[791] tel un Trouble Obsessionnel Compulsif (TOC).

[792] « ko cham pen tong yu, cha pai nai lao, ja thing ko mai dai (rester ici est incontournable, où irais-je donc, je ne peux pas tout abandonner ici). »

avant, proposons qu'il soit plutôt, à ce jour[793], du genre résigné, à accepter son sort malgré tout : il donne cette impression et par son discours et par sa gestuelle.

Fidèle à son choix de devenir moine jusqu'à la fin de sa vie, Ajahn Māgandiya (64 ans) annonce sans détour qu'il a toujours une marge conséquente de progression sur le chemin bouddhiste. Il s'emploie à la combler avec le même entrain qu'à ses débuts[794]. Certes, sur son site de pratique, il vit en vase clos avec sa *kutti* fermée et sa terrasse grillagée pour filtrer voire limiter les visiteurs éventuels. Cependant, il ne refuse pas de participer aux célébrations diverses dans d'autres monastères. Sa quête continue et les conditions de vie qu'il a choisies lui conviennent tout à fait. Chez lui, l'expérience vécue parle avant tout. Il a un discours structuré, informatif et synthétique. Le port de tête est bien droit, le regard clair, direct, sans être trop affirmé. Et il respire paisiblement.

Enfin, Phra Takkasilā (39 ans) commence tout juste son ascése par une approche monastique intensive en grotte. Il possède manifestement les ressources physiques adaptées. Il est doté d'une énergie de vie, disons d'une fouge généralement maîtrisée qui l'accompagne dans l'exploration de sa pratique qui frôle parfois l'extrême. Son expertise universitaire en analyses médicales est alors un excellent garde-fou. Il gère sans grand heurt un équilibre intérieur, d'autant plus qu'il a connu intensément le monde des plaisirs (*loki*) avant son admission monastique. Il reconnaît avoir encore des soucis à gérer son ex-liaison maritale. Il est plutôt autocentré. Il agit comme il l'entend et pas autrement. Reconnaissons ici sa persévérance dans l'action, sa capacité réflexive et son charisme. Autant

[793] car précédemment il a su changer le cours de sa vie, notamment lors du décès de son père.

[794] « phro wa rao buat phuea op rom fuek hat khatklao chit chai tua eng (la raison principale de mon admission monastique est d'entraîner et de discipliner mon esprit par ma seule volonté). »

d'indices, soulignés précédemment dans le récit de rencontre[795], qui dépeignent un être plutôt engageant[796] et équilibré.

Ces profils synthétiques sont réducteurs mais ils ont l'avantage, à partir des données discursives et des observations de terrain, de proposer une tendance d'attitude d'être du moine tout au long de ses multiples activités quotidiennes.
Gageons que les ermites de notre échantillon d'étude puissent être appréhendés selon deux groupes :
- ceux (cinq moines) qui vivent leur condition de moine avec *sukha* (confort, bien-être) :
Ajahn Verañja, Luang Ta Sigālaka, Ajahn Gosāla, Ajahn Māgandiya et Phra Takkasilā.
Pour quatre d'entre eux, ce constat est tout à fait en correspondance avec le résultat précédent dans la mesure où ils sont tous apparemment en bonne condition physique[797]. Tous aussi, excepté Luang Ta Sigālaka, ont un emploi du temps journalier très étoffé.
- ceux (cinq moines) qui vivent leur condition de moine avec *dukkha* (déplaisir, inconfort)[798] :
Ajahn Kalinga, Luang Pho Uruvelā, Ajahn Ālakamandā, Luang Pho Bandhula et Luang Pho Revata.
Pour trois d'entre eux, ce résultat est en adéquation avec le constat précédent : ils sont usés physiquement. Quant aux deux

[795] cf. Mauger (2016), chapitre X : Phra Takkasilā, Un athlète de l'ascèse.

[796] qui correspond à sa démarche de *phothisat* en devenir, pour accompagner tous les êtres sur le chemin du Dhamma.

[797] bien qu'affecté par un ennui de santé, Ajahn Verañja a su en tirer des bénéfices pour sa compréhension du Dhamma et le vivre bien, avec *sukha*.

[798] le mot pāli *dukkha* employé dans les Quatre Nobles Vérités est communément traduit par « souffrance » ou « insatisfaction ». Dans le cadre des cinq agrégats (*khandha*), il s'agit bien de ressentis (l'agrégat *vedanā*, en pāli) qui témoignent d'une satisfaction générale intérieure (corps et esprit) qui est agréable ou non. Il existe aussi un « ressenti neutre (*adukkha-m-asukhā vedanā*) » dont la terminologie équivalente pour la vie mentale (l'agrégat *saṅkhāra*) est l'équanimité (*upekkhā*) : Nyanatiloka (2004), p. 224 et 220.

autres, bien qu'en bonne santé physique apparente, l'un souffre possiblement d'un trouble obsessionnel compulsif et l'autre affiche une attitude monastique manifestement discordante. En outre, quatre d'entre eux font partie du groupe des cinq moines qui s'octroient un nombre plutôt conséquent d'heures de temps libre au cours de leur journée.
Au vu de ces commentaires individualisés, bien que l'analyse n'ait pu être approfondie avec les outils méthodologiques adéquats, les deux catégorisations (avec *sukha* ; avec *dukkha*) semblent pertinentes. Pour l'instant, retenons cette répartition qui sera reprise lors du bilan global[799].

3. **la sexualité**.
Pour compléter ce chapitre santé, s'il y a un sujet que les moines n'osent pas aborder, c'est celui de leur **sexualité** et de sa gestion personnelle, singulière[800].
Selon le *Suttavibhaṅga* et le *Pāṭimokkha*, sur les dix-sept règles (*āpatti*) principales et les deux règles non établies[801] que le *bhikkhu* est censé impérativement ne pas enfreindre, près de la moitié (huit, exactement) concerne les relations entre êtres sexués. Par exemple, se livrer à des rapports sexuels[802], même avec un animal, entraîne l'exclusion immédiate de la communauté (*saṅgha*) : le fautif ne peut plus redevenir moine ultérieurement. Tout contact corporel intentionnel[803] avec la gent féminine est

[799] cf. Chapitre VII : Au cœur de l'érémitisme thaï.
[800] rappelons que c'est le *bhikkhu* lui-même qui doit déclarer ses manquements. Il peut tout aussi bien ne rien divulguer. De fait, il est le régulateur et le censeur de sa propre conduite morale (*sīla*).
[801] quatre *Pārājika*, treize *Saṅghādisesa* et deux *Aniyata*, soit 19 des 227 règles du *Pāṭimokkha*.
[802] Pārājika 1 : *The Pāṭimokkha* (2009), p. 66-67. *Methunadhamma* (rapports sexuels), en pāli.
[803] en cas de collision involontaire avec une femme, cet événement n'est pas considéré comme une transgression car il n'y a pas de désir ou de geste intentionnel lubrique, et donc de motif flagrant à s'adonner à la luxure. *Anāpatti* (non transgression) : Ibid., p. 156.

proscrit[804]. Le *bhikkhu* ne peut pas agir en tant qu'entremetteur entre une femme et un homme, que ce soit pour une rencontre ponctuelle ou en vue d'un mariage[805]. Voici donc un ensemble de restrictions qui enjoignent le moine à être précautionneux afin ne pas avoir à déclarer une telle *āpatti*[806] et ainsi, possiblement, s'exposer à une mise à l'index ou à l'exclusion définitive.

Disons que cette réglementation est en général bien suivie par la grande majorité des moines, d'autant que la population thaïlandaise, celle des laïcs, est tout à fait au courant de cette observance monastique. Toute femme sait très bien qu'elle ne doit pas toucher physiquement le moine lors du dépôt des offrandes dans le bol[807] lors de *binthabat*. Elle est informée qu'elle ne peut pas offrir un don directement de la main à la main : l'offrande est impérativement placée sur un morceau d'étoffe[808] tenu par le moine.

De nombreux artifices sont mis en place pour minimiser les contacts directs. Conséquemment, un moine ne peut pas échanger de paroles en face à face avec une femme dans un endroit qui ne soit pas à la vue de tous. Dans un lieu ouvert comme la *sala*

[804] Saṅghādisesa 2.

[805] Saṅghādisesa 5.

[806] s'il admet son manquement à la règle, le moine sera convoqué devant le *saṅgha* (quorum de quatre *bhikkhu*) qui décide alors d'un temps de probation (*parivāsa*, en pāli) égal au nombre de jours au cours desquels cette *āpatti* aura été dissimulée. Lors de cette période, le moine est par exemple contraint d'en informer chaque *bhikkhu* en visite au monastère, de ne pas dormir sous le même toit que les moines à la conduite parfaite/au comportement correct (*pakatatta bhikkhu*) ou de ne pas demeurer seul (*ong diao*) dans un temple rural. *Parivāsa* est aussi traduit en français par « purge », Dhamma Sāmi (2003b), p. 70-73. Vient ensuite la période de résipiscence (six jours et six nuits) dite *mānatta* qui permet au moine fautif d'accéder à la réintégration dans le *saṅgha*. Le quorum pour cette dernière étape dite *abbhāna* est de vingt *bhikkhu* : *Suttavibhaṅga*, *Formal meeting* XIII, (2006), p. 328. Voici donc la procédure exécutoire lorsqu'il y a transgression de l'une des treize *Saṅghādisesa* ou possiblement de l'une des deux *Aniyata*.

[807] de plus, ni le bol ni la robe du moine ne doivent être touchés par une personne de sexe féminin.

[808] ce rituel incontournable n'existe que dans un seul pays du courant monastique *theravāda* : la Thaïlande.

ou l'*ong chan*, un autre moine ou des laïcs doivent être présents non loin ou à ses côtés.
Le plus complexe à gérer pour le *bhikkhu* est de ne pas enfreindre le premier *saṅghādisesa*[809], c'est-à-dire la règle qui proscrit toute émission intentionnelle de sperme. Ce qui ne veut pas dire à priori que la manipulation du pénis ou des testicules[810] et la masturbation soient condamnables : selon les spécialistes du *Vīnaya*, les interprétations divergent[811]. C'est surtout l'éjaculation qui est absolument à éviter. Cette dernière ne sera pas prise en compte comme *āpatti* si elle survient lors d'un rêve[812] : cette exception fait partie du *Pāṭimokkha* mais, dans les monastères, elle est inlassablement évoquée comme si elle devenait implicitement une échappatoire acceptable (au niveau de l'argumentaire[813]) en cas de masturbation avec éjaculation lors du temps dévolu au sommeil.

Concernant la tradition bouddhique, l'image la plus souvent associée au dépassement des plaisirs sensuels[814] est celle du

[809] Saṅghādisesa 1 : *The Pāṭimokkha* (2009), p. 70-71. *Sañcetanika* (intentionnel), en pāli. Cf. également *Suttavibhaṅga, Formal meeting* I, 2.1 (2006), p. 195-196.

[810] « Un bhikkhu ne doit pas volontairement caresser son sexe à l'aide de la main, ni de quelqu'ustensile que ce soit, ni le faire bouger dans l'air. En faisant ainsi, si du sperme, ne serait-ce que la quantité qu'une mouche est capable de boire, se déplace de son endroit d'origine dans les testicules, ce bhikkhu commet le saṃghādisesa 1. », Dhamma Sāmi (2003b), p. 15.

[811] « Le Vibhaṅga limite la règle en interdisant seulement les formes de masturbation qui amènent à l'éjaculation […]. Par conséquent, l'autostimulation qui ne conduit pas à l'éjaculation n'est pas considérée comme une offense […]. », *The Buddhist Monastic Code I* (2007), p. 18.

[812] cf. le commentaire dans Ibid., p. 120-121. Il s'agit alors de pollution nocturne, sans stimulation active consciente.

[813] le moine se dit dans un état de semi-conscience. Cette justification est d'ailleurs évoquée dans Ibid., p. 115.

[814] *kāma* (sensualité subjective et plaisirs des sens), en pāli. Retenons principalement que la *kāma-taṇhā* est un des trois désirs avides (*taṇhā*, en pāli) qui sont à l'origine de la souffrance, de l'insatisfaction (*dukkha*) : cf. deuxième Noble Vérité et Dīgha Nikāya 22.19 (1995), p. 346. Concernant les plaisirs des sens (sensualité objective), le texte de référence est le *Mahādukkhakkhandha Sutta*, Majjhima Nikāya 13.7 (2009), p. 180.

Buddha historique faisant face aux trois filles de Māra (le démon-tentateur) qui tentent de le piéger[815]. Même lorsque celles-ci se transforment chacune en une centaine de filles vierges bien déterminées à se jeter à ses pieds, le Buddha reste tout aussi impassible, n'y prêtant aucune attention. Ainsi avait-il « conquis l'armée du plaisant et de l'agréable[816] ». Ainsi déclama-t-il : « Apercevant Taṇhā, Arati et Rāga (les filles de Māra)[817], il n'y avait pas une once de désir à engager des rapports sexuels. Qu'est-ce que cela, rempli d'urine et d'excréments ? Je ne souhaiterais même pas les toucher avec le pied[818]. »

Pour dépasser l'attachement aux plaisirs sensuels[819] et la luxure[820], pour déclarer la guerre « à la fièvre du plaisir des sens[821] » jusqu'à l'abandon des désirs et des passions par le non-attachement, plusieurs outils sont à la disposition du moine qui souhaite progresser sur le chemin bouddhiste, à savoir :
- la récitation quotidienne, à chaque office du soir, des versets

[815] « nous l'attraperons et le piègerons par la luxure » : Saṃyutta Nikāya, 4.25 *Māradhītu Sutta* (2000), p. 217.

[816] expression employée : « chetvāna senaṃ piyasātarūpaṃ », Ibid., p. 218. *Piya* (chéri, aimé), *sāta* (plaisant, agréable), en pāli.

[817] les prénoms choisis sont des mots pāli qui veulent dire respectivement « désir brûlant », « aversion » et « luxure ».

[818] Sutta Nipāta, 835 (2006), p. 105. Texte original en pāli : « Disvāna taṇhaṃ aratiṃ ca ragañ, Nāhosi chando api methunasmiṃ, Kimevidaṃ muttakarisapuṇaṇaṃ, Pādāpi naṃ samaphusituṃ na icchi ». *Methuna* (accouplement), mutta (urine), karisa (excréments).

[819] *kāmacchanda*, en pāli. Il s'agit notamment d'un des cinq obstacles (*nīvaraṇa*) au développement mental : *Navakovāda* (2008), p. 54. Dans le Majjhima Nikāya 10.36 (2009), p. 151 et 39.13, p. 366, ce mot est traduit par « désir sensuel » ou par « convoitise ».

[820] *kāmarāga*, en pāli. Il s'agit d'une des dix entraves (*saṃyojana*) qui s'opposent à la sortie du cycle des nouvelles naissances (*saṃsāra*) : Nyanatiloka (2004), p. 191.

[821] cf. *Suttavibhaṅga* I, 5.10-11 (2006), p. 35-36. Au Vénérable Sudinna qui avait transgressé le premier *Pārājika*, le Buddha lui a déclaré : « Il eût été préférable, pauvre fou, de mettre ton organe masculin dans la bouche d'un horrible serpent venimeux que de pénétrer une femme. »

sur le développement mental par l'attention sur le corps[822] qui présentent le corps humain comme « un sac de peau fermé et rempli de choses sans aucun attrait ». Il s'agit d'appréhender le corps humain comme un agglomérat répugnant de trente-deux éléments. Ce chant devient le medium répétitif journalier qui rappelle l'utilité de pratiquer *Vipassanā bhāvanā*, en cours de journée ou de nuit, sur la répulsion du corps comme enseignée dans le *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta*[823]. Cet exercice sera avantageusement complété par une approche méditative sur les cinq agrégats (*khandha*).

Photo 35 :
le corps « répulsif et dégoûtant ».

- la contemplation sur ce corps répulsif et dégoûtant (*asubha*, en pāli) qui agit « comme une antidote contre le désir des sens et la perversion mentale[824] ». Pour ce faire, le support utilisé par le *bhikkhu* peut être un élément visuel comme une image (voir photo 35 ci-contre[825]) ou un dessin. D'autre part, si une formation mentale survient sous les traits par exemple d'une femme attirante et désirable, le moine peut la transformer en squelette, en organisme écorché voire disséqué ou pour certains en nonagénaire toute flétrie. En général, dans l'ici et maintenant,

[822] cf. Chapitre VI, 3a7 l'office du soir.
[823] cf. Chapitre VI, 3a5 la méditation.
[824] Nyanatiloka (2004), p. 30. La perversion (*vipallāsa*, en pāli) est ici d'admettre que ce qui est objectivement laid est en fait beau.
[825] crédit photo inconnu (D.R.). Cette image (8x14cm) sur papier fin glacé, glissée dans une protection en plastique transparent, m'a été offerte lors d'un séjour chez un moine-ermite.

ces visualisations concourent à apaiser les manifestations corporelles et les pensées vagabondes[826]. La contemplation de cadavres, dénommée les neufs contemplations du cimetière[827], va aussi dans ce sens, même si l'objectif premier reste celui d'accepter l'impermanence et le détachement[828].
- l'ingestion modérée sinon restreinte de nourriture qui va atténuer le désir sexuel. Certains moines disent que le miel et le chocolat sont les ingrédients à proscrire absolument. D'autres vont effectuer des périodes de jeûne dans ce but spécifique. Il n'y a pas, semble-t-il, de textes référentiels précis qui mentionnent cette relation de cause à effet. En revanche, le rationnement est une solution efficace communément admise et transmise dans les monastères pour calmer la « fièvre ».

Toutefois, la transgression des règles susnommées existe bel et bien, surtout concernant le Pārājika 1 (pénétration). Il n'y a pas de statistiques recensées mais il y a toujours, ici et là, un moine qui va raconter que tel confrère (sans le citer nommément[829]) a eu des rapports sexuels avec une femme, que tel autre est soupçonné d'avoir violé un jeune garçon de monastère (*dek wat*) ou que tel autre a été pris par la police en flagrant délit de fornication avec un chien. Parfois, un moine fera la une du journal local. Concernant le Saṅghādisesa 1 (éjaculation), le manquement déclaré est rare : un moine qui a décidé d'être admis dans le *saṅgha* pour un temps limité seulement peut cependant choisir de le signaler afin de devenir tout à fait pur[830] avant de dérober.

---

[826] concernant l'érection dite matinale (Tumescence Pénienne Nocturne), l'argumentaire proposé en monastère est que le moine doit accepter par là son *kamma* d'être né de sexe masculin.

[827] cf. Dīgha Nikāya 22.7 *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* (1995), p. 338-339.

[828] « anissito ca viharati na ca kiñci loke upādiyati (ainsi il demeure libéré, ne s'attachant à rien dans le monde) » : texte original pāli et traduction française dans *Mahā Satipaṭṭhāna Suttaṃ* (2003), p. 7-12.

[829] ce n'est pas l'usage de blâmer un autre moine.

[830] *parisuddha* (pur, irréprochable), en pāli.

Concernant maintenant les moines-ermites de l'échantillon d'étude, notons que la majorité d'entre eux n'a pas évoqué leur gestion singulière dans ce domaine : l'un par exemple assure dans son discours qu'il est très strict concernant l'application des règles établies ; un autre s'offusque spontanément lors de la lecture d'un article de journal qui relatait l'arrestation d'un moine pour faits pédophiles. Mais force est de constater que tout ce qui a trait aux plaisirs des sens ou autres pensées suggestives a été éludé.

Pour les quatre autres[831], leurs propos sont suffisamment explicites.

Adolescent, Ajahn Kalinga s'est fait tatouer sur le torse un dessin censé attirer les femmes vers lui. Il sait aussi par expérience que « tout être naît de relations charnelles[832] ». Après l'admission monastique, par notamment sa pratique *Vipassanā*, il réalise que le corps, pour lui unique source du désir, est composé des cinq éléments de la nature et que ces *dhātu* ne nous appartiennent pas en propre. Ils sont même inévitablement source de souffrance si d'aucuns considèrent le corps *subha* (beau), alors qu'il ne l'est manifestement pas : c'est « une illusion[833] ». Pour lui, notre organisme est laid, repoussant, répugnant (*asubha*). Chacun doit percevoir autrui de cette manière. Le désir peut alors s'étioler voire disparaître car l'autre n'est plus, de fait, le réceptacle de ses appétits corporels. La cible disparaît et le désir n'a plus de consistance : « Il n'y a plus rien[834] ». Ajahn Kalinga résume ainsi sa pensée : « Le souci principal est notre corps parce que nous pensons que nous pouvons par lui y trouver satisfaction

[831] trois d'entre eux ont un point commun : ils ont été précédemment mariés avec, pour deux d'entre eux, des enfants.

[832] « kam ra open ton het. » *Kam* (désir sexuel, rapports sexuels), en thaï.

[833] « ma saphawa khwam mai ching. » *Saphawa* (condition, nature, état), *mai ching* (inexact, erroné) en thaï.

[834] « mai mi phu thi ja rap ko mai mi arai chai mai. » Littéralement : « pas de personne humaine à obtenir, alors il n'y a rien, n'est-ce pas ».

et réalisation[835]. S'il n'y a pas le «notre corps», il n'y a plus de problème. »

Dans sa grotte, Luang Pho Bandhula n'a pas hésité à montrer une reproduction en couleur d'une peinture représentant Luang Pho Thoon, son mentor, assis devant une jeune beauté allongée en posture lascive qui laisse deviner des mamelons turgescents sous un voile transparent. Il apparaît également méditant lors d'une soirée mondaine orgiaque où se déroulent tout aussi bien danses lubriques, invectives, rixes et beuveries qu'entrelacs de corps en diverses positions de copulation très suggestives. Afin de perdurer dans la pratique monastique sans les effusions sexuelles, Luang Pho Bandhula s'en remet à l'observation profonde de telles images et, tout particulièrement, celles des «femmes au corps de viscères» (voir photo 35 ci-avant)[836]. De plus, il affirme que manger une seule fois (et s'autoriser à maigrir) génère moins d'érection la nuit et au lever, et moins de rêves érotiques. Dans ce même but, il va de surcroît réduire voire éviter toute consommation de lait, de miel et de sucreries car, selon lui, ces ingrédients procurent de la force. En résumé, en ce qui le concerne, nul doute qu'il faille d'abord être affaibli. Il ajoute également qu'il n'a plus cette nécessité comme avant de méditer régulièrement sur ce qui relève de la sexualité.

Dès le début de son installation en solitude dans un endroit quasi désertique, Ajahn Gosāla a fait face à des demandes répétées de demoiselles qui voyaient en lui le mari idéal pourvu d'une excellente moralité[837]. Jupes courtes et décolletés plongeants ont fait partie de son quotidien mais il saura éconduire adroitement

[835] expression employée : *sawaeng ha khwam suk* (rechercher le bonheur), en thaï.

[836] il raconte aussi l'anecdote d'un *chao awat* qui avait sous sa responsabilité un moine qui pensait trop à son épouse d'avant : il lui conseille alors de demander à cette femme de lui envoyer une bouteille qu'elle aura préalablement empli de flatulences. Lorsque la tentation sera trop forte, il lui suffira d'ouvrir le contenant et de respirer le contenu.

[837] il n'est pas rare non plus que ce soit les parents qui viennent dans les monastères pour mener leur enquête.

ces prétendantes. Actuellement, ce genre d'attitude à son encontre est plutôt rarissime. Il en converse avec naturel, tranquillement. Il raconte même qu'un jour il était venu aux obsèques d'un moine *Thammayut* réputé, accompagné d'un travesti[838] devenu moine. Ils furent prestement et fermement rembarrés[839] : il n'était pas question qu'ils restent dormir une nuit sur place. S'exprimer à ce sujet n'est pas une gêne chez lui. Sinon, sans l'avoir expressément verbalisé, ce sera avant tout sa pratique régulière de la méditation sur les quatre éléments, les trente-deux parties corporelles et les cinq agrégats qui vont affadir en lui le *kāmacchanda* (l'attachement aux plaisirs sensuels).

Enfin, Phra Takkasilā a connu auparavant, selon ses dires, soirées alcoolisées, femmes à gogo et argent facile jusqu'à ce qu'il constate, éberlué, que ces commodités ne le rendaient jamais satisfait, contenté : « Ma vie ne me rendait pas heureux comme à la grotte. » Autant dire que, depuis cette époque, sa quête est d'adoucir sinon annihiler tout désir par le développement mental à outrance. Il tutoie ainsi l'extrême par la marche méditative forcée jusqu'à l'épuisement, pour dompter son corps et consolider la force de l'esprit. En un an de pratique intensive, il va aussi explorer le jeûne à trois reprises, jusqu'à trente-neuf jours d'affilée[840]. Avec attention (*sati*), il va observer, étudier, scruter le *nāma*, c'est-à-dire les quatre agrégats (*khandha*) immatériels, pour le définir comme un phénomène indépendant : ainsi se reconnaît *anattā* (le non-soi). En tout cas, il souhaite progresser pour se détacher de toute souffrance due à la forme (*rūpa*), aux ressentis (*vedanā*), aux sensations (*saññā*), aux formations mentales (*saṅkhāra*) et à la conscience de (*viññāṇa*). Il s'édifie sur une base théorique qu'il considère infrangible car

[838] *kathoei*, en thaï. Dans le langage courant en Thaïlande, ce mot peut signifier également homosexuel ou transexuel, selon le contexte. Ici, il s'agit bien d'un travesti.

[839] « Than taphoet yai (le moine senior nous chassa de manière expéditive). » *Taphoet* (expulser), *yai* (litt. grand, énorme), en thaï.

[840] cf. Mauger (2016), chapitre X : Phra Takkasilā, Un athlète de l'ascèse.

il a *akuppa saddhā*, l'indéfectible confiance en l'enseignement du Buddha. Il dompte son corps jusqu'à presque l'exténuation. Loin est son désir de se rassasier de quelques plaisirs libidineux. Il a déjà donné de sa personne et il reconnaît que cela l'a conduit dans une impasse. Pour l'instant donc, comme moine débutant, il s'investit totalement dans sa pratique et il renonce au monde des plaisirs. C'est ce qu'il dit, c'est ce que qu'il fait[841], sans toutefois s'épancher sur les résultats.

En résumé, quatre moines-ermites sur les dix rencontrés ont détaillé avec une précision relative leur mode opératoire. Leur gestion individuelle passe avant tout par les outils généralement suggérés par les *chao awat* et les *Kruba Ajahn*, compte tenu des référentiels préconisés dans les textes traditionnels et des repères empiriques éventuellement acquis en situation dans l'ici et maintenant. Quant aux règles strictes mentionnées dans le *Pāṭimokkha* et soumises à une procédure de réintégration dans le *saṅgha* en cas de transgression[842], aucun moine vivant dans la solitude n'y fera explicitement référence. Peu d'entre eux[843] d'ailleurs participent en communauté, à chaque pleine lune et nouvelle lune, à la déclaration solennelle de leurs manquements dans un monastère extérieur à leur site habituel de pratique.

c) les relations :

Pour clore le chapitre relatif aux activités de l'ermite et pour parfaire le volet santé (physique, mental, social), abordons par un schéma les interactions possibles avec le monde extérieur (*nok wat*).

---

[841] constat établi lors des observations de terrain.

[842] si cela devait être le cas, le moine-ermite devrait inévitablement renoncer à la solitude et quitter pour un temps son lieu de pratique pour la période de probation (*parivāsa*), la semaine de résipiscence (*mānatta*) et l'assemblée de vingt moines au minimum pour obtenir la réintégration (*abbhāna*).

[843] trois ermites sur les dix rencontrés : cf. Chapitre VI, 3a8d, le *Pāṭimokkha*.

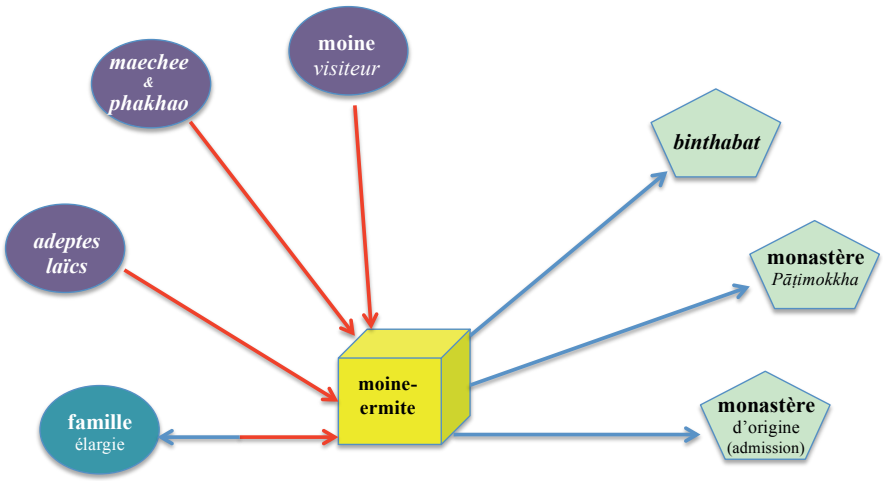


Figure 4 – Principaux contacts possibles du moine vivant dans la solitude.

La grande majorité des ermites ont très **peu de contacts réguliers d'ordre relationnel** : voici l'unique constante extraite des données informatives recueillies tout au long de cette étude de terrain.

Les visites ponctuelles de moines provenant d'autres monastères sont plutôt rares. Deux ermites uniquement, sur les dix de l'échantillon d'étude, accueillent des confrères pour le temps de la *phansa*, et pas nécessairement tous les ans. Il y a alors des moments de rassemblement pour *binthabat* (tournée des offrandes), le *korwat* (nettoyage), *nam phana* (en-cas) mais, comme cela a été souligné auparavant[844], les autres activités monastiques se déroulent chacun dans sa hutte (*kutti*), à l'écart des uns des autres.
Pour deux ermites, la présence sur place d'une *maechee* est effective, sans pour autant refléter la tendance générale. Un *phakhao* a aussi été répertorié. Ils sont présents sur le site pour

[844] cf. Mauger (2016), chapitre II (Ajahn Verañja, La vocation de la forêt) et chapitre VII (Ajahn Gosāla, Un moine itinérant devenu ermite).

des raisons principalement d'intendance et ils gardent une distance certaine. La proximité observée se limite au maximum aux repas, à l'office du soir, et parfois lors de la réception de visiteurs. La grande majorité du temps, les deux moines concernés vivent et pratiquent esseulés.

Concernant l'interaction possible avec les laïcs (*yom* ou *kharawat*, en thaï) constatons que les contacts sont réduits a minima. Etant donné que le site de pratique de ces moines est éloigné en forêt, en montagne et parfois en grotte, les villageois se déplacent rarement, même lors du Jour du Moine (*Wan Phra*) : nous avions signalé leur peur générée par la présence supposée des esprits errants (*phi*). Trois moines-ermites arrivent tout de même à mobiliser des adeptes lors de la fête de *Kaṭhina* mais cela reste un phénomène épisodique.

L'unique activité régulière où le contact avec la population est quotidien et inévitable concerne *binthabat*, une observance incontournable qui permet aux donateurs de capitaliser du mérite (*tham boun*). Là, peu de paroles sont échangées car ce n'est pas l'objectif. Pieds nus, le regard baissé, le bol en bandoulière, la majorité des ermites vont respecter cette exigence chaque matin, tous les jours de l'année.

Parfois, un parent proche ou l'épouse éventuelle du moine et les enfants vont effectuer une visite sur le site : cette démarche est occasionnelle et rare. Tout aussi inaccoutumée sera une entrevue personnelle[845] de l'ermite chez eux[846]. Vu l'importance donnée au

[845] Ajahn Verañja effectue une visite annuelle chez sa mère et Phra Takkasilā rend visite à sa soeur : ce sont les seuls dans ce cas de figure.

[846] le Buddha recommande respect et bienveillance pour les parents, mère et père (Itivuttaka IV.7-13, *Sabrahmaka Sutta* (2007), p. 185-186) et énonce les devoirs respectifs entre fils et parents (Dīgha Nikāya 31.28, *Sigālovāda Suttanta* (1995), p. 467).

cercle familial[847] en Thaïlande, la moitié de ces moines gardent toutefois un lien avec au moins un membre de la parentèle, même si ce n'est qu'une rencontre annuelle. Pour deux autres moines, les relations seront quasi inexistantes du fait notamment du décès d'au moins un des deux parents : Luang Pho Uruvelā est celui qui est le plus esseulé car sa mère est décédée, son « ivrogne de père » s'est vu retirer la garde parentale et, depuis l'enfance, ses sept frères et ses deux sœurs lui ont toujours prêté une attention limitée. Le seul qui refuse tout contact, que ce soit avec sa famille élargie ou son ex-épouse, est Luang Pho Revata : depuis le décès de son père, sous prétexte d'un non-attachement absolu, il a réduit toute relation à néant[848]. Attestons néanmoins, compte tenu des informations discursives collectées et des observations de terrain, que le lien relationnel familial pour la majorité d'entre eux n'est pas rompu.

Quelquefois, l'ermite sort de son lieu de pratique mais, nous l'avons déjà remarqué pour certains, ce sera pour des motifs ayant toujours trait à la vie monastique en elle-même. Trois moines vont participer à la célébration dite du *Pāṭimokkha* dans un monastère de la région. De temps à autre, ces trois-là vont également rendre visite au responsable de leur monastère d'admission. Cela ne modifie en rien le fait que la majorité des moines étudiés restent cantonnés presque exclusivement dans leur lieu de réclusion.

---

[847] en terme de solidarité, d'*unchai* (litt. réchauffer les cœurs, en thaï) et de rang d'ancienneté, les parents et la sphère familiale en général sont « la pierre angulaire » de la culture thaïlandaise : Segaller (2005), p. 172-173. La plupart des *bhikkhu* en monastères ruraux et urbains ont une interrelation régulière avec les ascendants et la fratrie.

[848] la suspicion d'un rejet de tout contact familial est aussi portée sur l'ermite Ajahn Ālakamandā. Concernant celui qui n'a pas encore été évoqué (Ajahn Māgandiya), aucun élément significatif n'a été collecté : aussi, pour ce dernier, restons raisonnablement dans le doute.

Il existe ici et là des exceptions[849] : l'un se verra offrir un pèlerinage en Inde sur les traces du Buddha historique ; un autre accueillera pour un temps un jeune *sāmaṇera* en formation ; encore un autre participera parfois à une célébration chantée en monastère (*suat mon*[850]) ; un dernier enfin ira rencontrer un moine senior pour lui demander un conseil. Bien entendu, au gré des événements de la vie, il est apprécié qu'un moine se déplace lors la crémation d'un *Luang Pho* respectable et réputé. Il n'en reste pas moins que, pour la quasi totalité des moines-ermites[851], les contacts dans leur ensemble sont restreints, que ce soit de l'ordre des visites possibles au temple de personnes venant de l'extérieur ou des visites éventuelles du moine en dehors de son site de pratique.

Photo 36 :
Campement d'un moine de passage[852].

[849] respectivement Ajahn Verañja, Ajahn Gosāla, Ajahn Māgandiya, Phra Takkasilā.

[850] aucun des moines vivant dans la solitude n'effectue de *suat mon* directement chez l'habitant, à leur maison (*baan*, en thaï).

[851] confirmons que la démarche d'Ajahn Verañja va se modifier significativement car le temps est venu pour lui de transmettre son vécu et d'enseigner le Dhamma : disciple (*luksit*) et moines visiteurs sont déjà sur place ; quant aux adeptes laïcs, dès que la nouvelle *sala* sera terminée, ils pourront venir séjourner en toute quiétude et en relatif confort. Les interactions relationnelles seront alors multiples.

[852] à 150m environ en contre-bas de la grotte de l'ermite Phra Takkasilā. De plus en plus souvent, le *thudong* (moine itinérant) transporte une tente pliable instantanée, en lieu et place du traditionnel *klot* (parapluie et moustiquaire). Pour information, ce moine tracera le lendemain un *cañkamana* (sentier de méditation) en arrière de la roche.

4) La finalité des ermites rencontrés

Concernant ce dernier volet de l'analyse thématique des données informatives (1er temps de l'analyse) qui précède le bilan global et l'énoncé du résultat (2ème temps de l'analyse), considérons les résolutions à venir et l'objectif final de chaque moine vivant dans la solitude.

La dynamique de chacun peut s'exposer selon deux variables distinctes :
- les projets matériels, concrets, en cours et en prévision.
- le dessein véritable, sinon ultime, de leur pratique quotidienne.
Pour plus de clarté, le résumé de ces orientations est synthétisé dans le tableau 9 en page suivante.

a) les projets :

La majorité des ermites (trame de fond en grisé) n'ont **pas de projets spécifiques** déterminés à l'avance.
Pour trois d'entre eux (sur les sept concernés), la construction ou l'extension d'une *sala* est pourtant en cours. En revanche, il s'agit d'un projet initié par les laïcs : il n'y a pas eu une demande individuelle et personnelle de la part de ces ermites. Comme tout *bhikkhu* estimable, **ils ne transmettent aucune requête**.
Traditionnellement, un moine doit se contenter des quatre nécessités de base (robes, nourriture, logement et soins médicaux) et rien de plus. Ces impératifs et tout ce qui est d'ordre additionnel font l'objet de dons de la part des adeptes qui, par ce geste, obtiennent du mérite. Ce qui ne veut pas dire que ces offrandes vont être nécessairement adaptées à la dynamique du moine : à l'évidence, citons Ajahn Ālakamandā qui se voit construire une *sala* sur son site fermé alors que manifestement il n'en a cure. Cependant, au vu des observations de terrain, ce qui a été financé et qui peut être perçu comme accessoire ou superflu, a une utilité certaine dans le quotidien : par exemple,

Ajahn Kalinga dispose de panneaux solaires et d'une pompe à eau thermique ; Ajahn Verañja mange son repas sous un chapiteau ouvert, surélevé et au sol carrelé ; sur zone, les allées bétonnées s'avèrent idéales lors de la saison des pluies.

Concernant les trois derniers moines-ermites (colonne Projets concrets, sans trame de fond), l'approche projective est tout autre. Indiscutablement, les projets matériels en cours ou envisagés sont le fruit de leurs envies, au gré de leur fantaisie.
Luang Pho Uruvelā prévoit une amélioration conséquente de son « lieu de villégiature bouddhique » en terme de superficie, de confort et d'accueil. Malheureusement pour lui, il ne dispose plus des finances nécessaires[853] et il doit s'en remettre au bon vouloir des laïcs et du chef de village. Ces derniers font le choix de ne pas le visiter, même lors de la fête de *Kaṭhina* : il n'y a donc pas pléthore de dons. Il se défend en disant que ses projets ne sont pas sa priorité mais cette situation ne l'enchante visiblement pas : voici un support, un motif, pour ressentir *dukkha*, la souffrance, l'insatisfaction.
Quoiqu'il souhaite développer l'aspect pratique de son site, Luang Ta Sigālaka a une tendance à magnifier sa parcelle de terrain qui est, rappelons-le, un cimetière. A sa décharge, il vit hors *phansa* dans une cahutte délabrée. Il dispose néanmoins d'une *kutti* confortable nouvellement construite et d'une *sala* flambant neuve décorée de nombreuses fresques[854] colorées.

[853] rappelons qu'il a financé de ses propres deniers l'entièreté de son lieu de vie et de pratique érémitique.

[854] l'une de ces fresques représente le *Māgha pūjā* (offrandes de début d'année) qui est la fête célèbrant, à la troisième lune calendaire, le sermon dit *Ovāda Pātimokkha Gāthā* (versets pour l'instruction des préceptes) prononcé par le Buddha devant 1250 moines. On y retrouve tout particulièrement les versets repris dans le Dhammapada, 185 : « Ne pas insulter, ne pas blesser, se restreindre selon le code fondamental de discipline, se modérer en nourriture, vivre dans un endroit solitaire, pratiquer les plus hauts états de conscience (*jhāna*), ceci est l'enseignement des Bouddhas », *Les dits du Bouddha*, 2004, p. 118.

	projets concrets *	*finalité de vie* *
Ajahn **Kalinga**	- extension de la *sala* (en cours)	- ne pas re-naître
Ajahn **Verañja**	- construction nouvelle *sala* (en cours)	- attitude d'être *sammā* (juste)
Luang Pho **Uruvelā**	1- construction *viharn* (en cours) 2- agrandissement terrain 3- électricité + antenne pour tél. 4- *kutti* pour visiteurs	- vaincre *dukkha* (l'insatisfaction)
Ajahn **Ālakamandā**	- construction de la *sala* (en cours)	- atteindre *Nibbāna*
Luang Ta **Sigālaka**	1- gong (en cours) 2- mur d'enceinte + grille entrée - élargissement route d'accès 3- réfection de la cuisine	- se purifier en profondeur
Luang Pho **Bandhula**	aucun	1- état d'*upekkhā* (équanimité) 2- devenir *Arahant*
Ajahn **Gosāla**	1- statue colossale du Buddha (en cours) 2- bâtiment pour les laïcs (en cours)	1- vaincre *dukkha* - gagner du mérite 2- devenir *Arahant*
Luang Pho **Revata**	aucun	1- vivre libre 2- vaincre *dukkha*
Ajahn **Māgandiya**	aucun	- état méditatif constant
Phra **Takkasilā**	aucun	- devenir *Bodhisatta*

Tableau 9 – Projets concrets et finalité de vie des ermites rencontrés.
* par ordre d'importance.

La construction d'une tour de six mètres de haut pour y installer un énorme gong est aussi un signe[855]. A contrario de l'ermite précédent, les dons en numéraire affluent : Luang Ta Sigālaka a les moyens de ses envies.
Concernant Ajahn Gosāla, le bâtiment dévolu aux laïcs n'a pas vraiment d'importance à ses yeux car il va être utilisé uniquement lors de *Kaṭhina day* : les visiteurs et donateurs ont choisi ce confort, pas lui. En revanche, la statue d'un Buddha peint de couleur blanche, dont le faîte va culminer à quelque douze mètres, et qui pourra être visible de loin dans le plat pays, retient toute son attention. Il attend d'ailleurs avec une impatience contenue un financement complémentaire. C'est indubitablement un projet personnel. Il s'en explique par une démarche qu'il dénomme « *boun pāramī* » : une perfection, telles les dix perfections bouddhiques[856], totalement orientée vers le mérite par l'édification d'images ou de bâtiments. Ce charisme avoué n'a rien de répréhensible si celui-ci est exercé au seul bénéfice de la communauté de moines (*saṅgha*), pour une meilleure pratique. Ici, constatons qu'il vit seul et qu'il tient à le rester[857]. Il a le désir de réaliser ses propres souhaits matériels.

b) la finalité de vie :

Un détour par la doctrine (en complément du Chapitre II) est indispensable avant d'analyser les réponses des moines-ermites.

Nibbāna est une notion complexe à décrire. Etymologiquement, ce mot signifie « éteindre le feu brulant » ou « disparition de

[855] la construction d'un tel édifice est rare de nos jours. Les tours actuelles sont plutôt de facture ancienne et sont en tout cas inexistantes chez les moines-ermites en général.
[856] par exemple, l'effort (*viriya*), la patience (*khanti*) ou la sincérité (*sacca*).
[857] cf. Mauger (2016), chapitre III : Ajahn Gosāla, Un moine itinérant devenu ermite.

la fièvre »[858]. C'est l'état véritable que le Buddha historique a atteint de son vivant. Lors de son décès, ce fut l'extinction complète (*parinibbāna*)[859]. Il aurait alors quitté sa dernière existence terrestre pour « l'omniprésence et l'immortalité »[860].
Jusqu'à sa mort naturelle, il a choisi d'enseigner à tous les êtres les moyens idoines pour atteindre l'objectif ultime, la libération téléologique suprême et définitive, c'est-à-dire *Nibbāna*. La souffrance (*dukkha*), cette insatisfaction latente et récurrente, est alors neutralisée, vaincue, annihilée, réduite à l'inconsistance.
Cette unique destination accessible serait de fait une modalité terminale, un état sans état[861] permanent qui ne peut être décrit avec nos facultés humaines.
Nibbāna ne fait pas partie des trente-un plans d'existence (*bhava*)[862]. Explicité autrement, lorsqu'un moine lambda accède à l'éveil, cela veut dire qu'il y a suspension, interruption, suppression du cycle des nouvelles naissances (*saṃsāra*). Atteindre *Nibbāna*, pour l'être qui progresse assurément sur le chemin (*magga*), c'est s'extraire de cette spirale pour ainsi dire infinie. C'est parvenir à l'inaccessible. C'est rendre concret, voire préhensible, l'ineffable.
Traditionnellement, il s'agit d'une notion insaisissable, indescriptible, sur laquelle le Buddha historique a pu témoigner. Conséquemment, cette expérience vécue crédibilise le Dhamma.

---

[858] Treutenaere (2009), p. 432-433.

[859] *pari* (en totalité, complètement), en pāli.

[860] Ibid., p. 433. Quoique ces concepts soient réducteurs et occidentalisés, ils ont le mérite d'afficher l'incommensurable complexité à vouloir caractériser avec des mots le terme pāli *Nibbāna*. Cet auteur en est conscient et rédige fort à propos un commentaire clair et concis à ce sujet : Ibid., p. 432-465.

[861] c'est ce qui peut être déduit à la lecture des citations du Buddha exposées dans le Udāna 8.1-4, *Parinibbāna* (2007), p. 96-98.

[862] « bhavanirodho nibbānanti » : cf. Saṃyutta Nikāya 12.68 *Kosambi Sutta* (2000), p. 609-611. Selon les auteurs, les définitions diffèrent quelque peu : Nibbāna is the cessation of existence (Bhikkhu Bodhi) ; The cessation of becoming is unbiding (Thanissaro Bhikkhu) ; La cessation du devenir, c'est le Nibbāna (Treutenaere). *Bhava* (états d'existence), *nirodha* (suppression), en pāli.

Pour la plupart des êtres, il n'en reste pas moins que cet Everest, ce point nodal[863] et culminant, nécessite la mobilisation de *saddhā* (la confiance) en Buddha.
Pour tous, *Nibbāna* se résume à une réalité impalpable, immatérielle. Suivre alors la doctrine (le Dhamma) va permettre d'en récolter progressivement les fruits, sachant que le couronnement de ce chemin sur les pas du Buddha sera la libération ultime et irréversible.
L'inconcevable, l'inexplicable, deviennent possibles et accessibles par la pratique bouddhiste.

Dans le cadre du bouddhisme *Theravāda*, pour s'extirper de notre monde conditionné, il existe des repères infaillibles, des paliers incontournables, sur le chemin vers *Nibbāna*.
Voici les quatre étapes à traverser successivement, présentées sur base du Canon Pāli, en référence notamment à l'éradication des dix entraves (*saṃyojana*)[864] :
- avec une indéfectible confiance (*akuppa saddhā*) dans les trois joyaux (Buddha, Dhamma et Saṅgha) et avec une attitude morale (*sīla*) qui intègre les cinq préceptes (*sikkhāpada*)[865], l'impétrant sur le chemin vers *Nibbāna* doit éradiquer les trois premiers *saṃyojana*, à savoir la croyance en un soi (*sakkāyadiṭṭhi*)[866], le doute (*vicikicchā*) et l'attachement aux pratiques rituelles (*sīlabbataparāmāsa*). Ce faisant, le moine est qualifié de ***Sotāpanna***[867], c'est-à-dire celui qui est parvenu sur le chemin du *Dhamma*. Il lui reste au maximum sept re-naissances possibles dans le monde des plaisirs sensuels (*kāmaloka*)[868], en tant qu'être

[863] point éminent où convergent les pratiques bouddhiques.
[864] comme indiqué précédemment, celles-ci s'opposent à la sortie du *Saṃsāra*.
[865] cf. Aṅguttara Nikāya IX.27 (2012), p. 1284-1285. Celui qui remplit toutes les conditions morales est dit *sīlesu paripūrakārī*.
[866] littéralement, en pāli, « le dogme de l'existence du corps », une réalité propre physique et mentale, en l'occurrence ici le soi (*attā*).
[867] litt. « celui qui est parvenu dans le courant ».
[868] plus exactement les destinations 5 à 11 des trente-un états d'existence (*bhava*).

humain ou comme déité.
- pour re-naître une seule fois dans le *kāmaloka*, sera reconnu comme ***Sakadāgāmī***[869] celui qui, après avoir éliminé les trois premières entraves, est quasiment sur le point de se libérer de la luxure (*kāmarāga*) et de la malveillance (*byāpāda*). Dans le même temps, il aura atténué en lui les trois dispositions néfastes (*kilesa*[870]) principales[871] que sont l'avidité (*lobha*), la haine (*dosa*) et l'aveuglement (*moha*).
- quand le *bhikkhu* aura proscrit, banni, discrédité les cinq premières entraves[872], il deviendra ***Anāgāmī***, celui qui ne revient plus. A la fin de sa présente vie terrestre, il rejoindra une des cinq demeures pures (*suddhāvāsa*)[873] pour parvenir inéluctablement à la dernière étape sur le chemin.
- comme nous l'avons mentionné précédemment, est ***Arahant***[874] celui qui devient un être accompli et qui atteint *Nibbāna*, tel le Buddha historique. Il a totalement dissipé toute *kilesa*[875] et fait disparaître les cinq autres *saṃyojana* que sont le désir avide de la forme (*rūparāga*)[876], le désir avide du sans forme (*arūparāga*)[877], l'orgueil (*māna*), la distraction mentale (*uddhacca*)[878] et

---

[869] litt. « celui qui ne revient qu'une fois ».

[870] *kilesa* (disposition néfaste) : Didier Treutenaere préfère la traduction « tendance négative ».

[871] dénommées *akusalamūla* (la source des actions malsaines, inappropriées).

[872] les cinq premières entraves sont regroupées sous le nom de *orambhāgiya saṃyojana* et les cinq dernières (voir ci-après) sous la dénomination de *uddhambhāgiya samyojana*.

[873] destinations 23 à 27 des trente-un états d'existence (*bhava*).

[874] orthographié également *arahanta* ou *arahat*, en pāli.

[875] au nombre de dix : *lobha* (avidité), *dosa* (haine), *moha* (aveuglement), *māna* (orgueil), *diṭṭhi* (interprétation), *vicikicchā* (doute), *thīna* (paresse mentale), *uddhacca* (distraction mentale), *ahirika* (absence de sens moral) et *anottappa* (impavidité face aux inconduites). Cf. Abhidhamma VII.12, Bodhi (2007), p. 269 et *Visuddhimagga* XXII.49 (1999), p. 708.

[876] c'est-à-dire de la matière, de l'apparence.

[877] d'insubstantialité, de l'absence de matière.

[878] effervescence et vagabondage de l'esprit : le terme métaphorique est «*monkey mind*».

l'ignorance (*avijjā*)[879]. Il devient libéré de tout attachement et, selon l'approche bouddhiste, il saisit dorénavant le monde conditionné tel qu'il est[880].
Au fur et à mesure de l'échelle temporelle et des étapes successives, ces quatre types[881] de personnage noble (*ariyapuggala*) sont engagés sur le noble chemin (*ariyamagga*) qui mène résolument à *Nibbāna*, c'est-à-dire la libération suprême et ultime qui anéantit toute insatisfaction (*dukkha*).

Imprégné d'*akuppa saddhā*, la démarche de tout moine (*bhikkhu*) devrait être de s'exhorter à poursuivre assidûment cette noble quête[882], et ne faire que cela.
A la lecture des informations collectées dans le tableau 9, ce n'est pas le cas pour la majorité des moines-ermites de l'échantillon d'étude. En effet, chacun a un objectif différent, singulier, voire personnel. Les réponses obtenues sont autant de terrains d'approche distincts qui rendent ici complexe, à première vue, un regroupement en catégories homogènes. Pour cette raison, il ne serait pas acceptable de faire l'économie d'une analyse synthétique, au cas par cas[883], afin d'être suffisamment pertinent lors du constat final.
Ajahn Kalinga dit aspirer à devenir *arahant* pour vaincre la souffrance mais telle n'est manifestement pas sa motivation principale. C'est le fait de ne pas renaître qui le motive car il affirme souffrir de son corps qui faiblit au fil des années. Il laisse

[879] en tant que méconnaissance du Dhamma.
[880] compte tenu des trois caractéristiques (*ti lakkhaṇa*) : *anicca* (impermanence), *dukkha* (insatisfaction) et *anatta* (non-soi).
[881] cf. par ex. Aṅguttara Nikāya III.86 (2012), p. 317-318 ; Ibid., IV.88, p. 470-471 ; Ibid. IV.241, p. 606.
[882] *ariyapariyesanā*, en pāli. Cf. Majjhima Nikāya 26.12 (1995), p. 255-256.
[883] compte tenu d'éléments objectifs, sans interprétation ni jugement, cette analyse est volontairement concise, sachant que de multiples éléments informatifs et citations diverses ont été proposées dans les chapitres précédents.

sous-entendre qu'il va bientôt mourir[884].

Ajahn Verañja annonce surtout vouloir « être juste, agir juste, penser juste ». Manifestement, il adopte une approche qui va dans le sens de la quatrième Noble Vérité. Avec une moralité (*sīla*) qui ne prête pas à la critique, il est bien sur le chemin bouddhiste.

Luang Pho Uruvelā est satisfait de ce qu'il a accompli concernant sa résidence arborée et fleurie. Par ailleurs, il est insatisfait de ne pas pouvoir l'améliorer dans un avenir proche. Il cherche plutôt à dépasser *dukkha*, c'est-à-dire l'insatisfaction, cette souffrance générée par ses propres attachements aux phénomènes de la vie ordinaire.

L'objectif final énoncé par Ajahn Ālakamandā correspond à la juste démarche d'un *bhikkhu*. En revanche, il s'agit d'une réponse convenue car elle n'est manifestement pas en congruence avec son agir. Sur le chemin vers *Nibbāna*, il est inconcevable qu'un moine ne respecte pas le protocole habituellement en usage parmi le *saṅgha*.

Ajahn Sigālaka a de nombreux projets. Il va les concrétiser. Il vit dans le village de son enfance et il a des contacts réguliers avec son épouse et ses trois enfants. Dans le même temps, pour s'expurger de ses actions de guerre, il s'active à se purifier en profondeur, pour afficher une *sīla* irréprochable. Au cours de la *phansa*, il va méditer longuement.

Luang Pho Bandhula vit certes l'impermanence mais sur un mode plutôt relâché, à sa mesure. Il souhaite avant tout pouvoir gérer son stress quotidien. Il recherche absolument et concrètement la tranquillité extérieure, loin des hommes, pour se focaliser sur une des dix *pāramī*, l'équanimité, c'est-à-dire pour lui le calme intérieur. Il dit pourtant vouloir devenir *Arahant* mais, compte tenu de son agir et de sa motivation initiale, cette réponse ne

[884] « mai ki pi ko tai yang mak sip pi ko ma laeo (tout au plus je vais vivre encore dix ans). » Et, deux phrases après, il ajoute: « mai tong pai din ron arai rok (pas la peine de continuer à lutter). »

convainc pas vraiment.
Ajahn Gosāla est déterminé à vaincre *dukkha*. Il dit qu'il va renaître car, d'après lui, il doit encore se dépouiller de dispositions néfastes (*kilesa*) toujours vivaces. Mais il cherche avant tout à gagner du mérite pour lui et pour les moines qui vivront sur son site plus tard. Devenir *Arahant* reste un objectif lointain, néanmoins présent dans son esprit.
Luang Pho Revata, même en périphérie urbaine, est esseulé et œuvre pour rester résolument seul, à distance de la vie commune et quotidienne des laïcs. Selon ses dires, il aspire surtout à une vie « libre ».
Ajahn Māgandiya sait qu'il n'est pas encore un *Arahant*. Pour l'instant, toujours vêtu de la robe de moine, il continue de progresser dans la pratique pour vivre autant que faire se peut un état général intérieur de concentration juste (*sammāsamādhi*), un état méditatif qu'il aspire à faire perdurer tout du long de ses journées et ce jusqu'à sa mort.
Presque tous les moyens et les outils adaptés sont mis en action par Phra Takkasilā afin d'atteindre l'éveil et devenir ensuite, en opposition relative avec le courant *theravāda*, un *bodhisatta*[885]. C'est véritablement son dessein de vie.

Ainsi récapitulée, en terme de finalité de vie, la démarche de chacun apporte des indices significatifs. Malgré la disparité des réponses, malgré cette non-homogénéité de l'ensemble perçue au premier abord, trois groupes se dégagent pour caractériser chaque moine-ermite :

[885] Phra Takkasilā a décidé d'accompagner tous les êtres vers *Nibbāna* et espère disposer tout particulièrement, d'après lui, de trois des pouvoirs du Buddha historique, c'est-à-dire ceux de se remémorer ses vies antérieures, de lire les pensées d'autrui, d'apercevoir les déités. Cf. pour info, les dix « pouvoirs du Buddha (*tathāgatabala*, en pāli) » : Majjhima Nikāya 12. 9-20 (1995), p. 165-167.

- ceux qui suivent infailliblement **le noble chemin** (*ariyamagga*) : Ajahn Verañja, Ajahn Māgandiya, Phra Takkasilā.
- ceux qui suivent le noble chemin tout en s'investissant dans un projet matériel et individuel : Luang Ta Sigālaka, Ajahn Gosāla.
- ceux qui poursuivent un objectif individuel et personnel éloigné du noble chemin : Ajahn Kalinga, Luang Pho Uruvelā, Ajahn Ālakamandā, Luang Pho Bandhula, Luang Pho Revata.

chapitre VII

Au cœur de l'érémitisme thaïlandais

Dans cet ultime chapitre, nous allons présenter une synthèse de l'analyse transversale et thématique (Chapitre VI). Ensuite, à partir de la liste de ces principales caractéristiques, des commentaires seront exposés pour extraire des constats. Ces derniers préciseront in fine la démarche actuelle de l'ermite bouddhiste thaïlandais contemporain, compte tenu de l'échantillon proposé (dix moines) mais aussi des informations complémentaires répertoriées soigneusement tout au long de mes pérégrinations.

1) Les caractéristiques principales du moine-ermite :

Voici les principales caractéristiques du moine vivant dans la solitude, extraites du corpus informatif ci-avant et classées selon le même ordre d'étude[886] :

1 - la majorité de ces moines fait partie de l'ordre monastique *Thammayut*.
2 - la moyenne d'âge des moines-ermites de l'échantillon d'étude est de 53 ans.
3 - la majorité d'entre eux ont été ordonnés dès l'âge de 20 ans.
4 - deux d'entre eux ont un vécu en continu de moine itinérant dit *thudong*.
5 - la majorité des moines a séjourné en premier lieu en monastère, avant d'aller pratiquer en réclusion.
6 - quatre d'entre eux n'ont pas effectué la durée complète d'allégeance (*nissaya*) et de formation auprès d'un responsable de monastère.
7 - la moyenne d'âge d'entrée en solitude se situe vers les 43 ans.

[886] les regroupements et classements éventuels, avec les commentaires adaptés, sont agencés dans les paragraphes suivants.

8 - la quasi-totalité des moines a été élevée dans une famille pauvre et rurale.
9 - leur niveau scolaire correspond à la fin de l'école primaire occidentale.
10 - une minorité d'entre eux a été, au cours de l'enfance ou de l'adolescence, garçon de monastère (*dek wat*) ou novice.
11 - la moitié d'entre eux ont été mariés ; certains ont élevé des enfants.
12 - pour la majorité, la décision de devenir moine fait l'objet d'un processus.
13 - la moitié d'entre eux convoquent un ennui récurrent dans la vie civile ordinaire.
14 - la décision de vivre ermite, moine dans la solitude, est due au fait, pour la majorité d'entre eux, de ne pas souhaiter être incommodé, dérangé par l'altérité.
15 - quasiment tous prennent modèle sur des moines célèbres dont le *thudong* Sivali, du temps du Buddha, et Luang Pho Man, contemporain actuel.
16 - la moitié des moines-ermites fait explicitement référence aux déités, c'est-à-dire à l'existence effective d'êtres immatériels.
17 - leur lieu de pratique dans la solitude se situe dans une zone économiquement pauvre.
18 - la majorité d'entre eux réside en moyenne à 3,5 km de tout hameau ou village.
19 - pour tous, leur lieu de pratique se situe en espace boisé.
20 - la majorité demeure en colline ou en montagne, jusqu'à 600m d'altitude.
21 - la superficie du terrain de résidence est inégale.
22 - la majorité des moines vit dans une cabane en bois (*kutti*) de 13 m2 environ, pièce unique et terrasse compris. Pour la plupart, le coin douche et toilettes est séparé.
23 - sur le site, pour la majorité d'entre eux, il n'y a pas l'électricité : l'éclairage s'effectue à la bougie. Il n'y a pas non plus l'eau courante : l'eau de pluie est récupérée dans des réservoirs.

24 - la majorité des moines vivant dans la solitude dispose sur place d'une salle commune et polyvalente (*sala*) d'une superficie moyenne de 100 m2.
25 - la majorité propose une *kutti* isolée dans la forêt pour accueillir un moine de passage.
26 - à une exception près, tous les moines disposent d'un téléphone portable.
27 - sur deux sites, il existe un sentier de méditation (*caṅkamana*).
28 - concernant leur contexte de vie, la population environnante croit en des esprits (*phi*) errants et malveillants envers lesquels il est nécessaire de se protéger.
29 - la moitié des moines-ermites ont un discours clair sur leur confiance (*saddhā*) en Buddha et uniquement celle-là. L'autre moitié adhère en plus aux croyances locales ou croit aux pouvoirs magiques.
30 - pour la moitié des moines rencontrés, le programme journalier d'activités monastiques est étoffé.
31 - la nuit de sommeil, à même le sol, est d'environ six heures. Le temps de veille moyen est de dix-huit heures. Quant au lever, il s'effectue en moyenne vers 4h du matin.
32 - la majorité d'entre eux s'octroie une sieste journalière d'au minimum une heure.
33 - la quasi-totalité récite l'office du matin, suivi immédiatement après d'un temps de méditation assise.
34 - tous les moines, à une exception près, pratiquent la tournée des offrandes (*binthabat*) au village voisin et n'ingèrent qu'un unique repas par jour.
35 - une minorité de quatre moines ordonnancent et mangent effectivement seuls leur repas sur leur site de pratique. Pour la majorité, une tierce personne est présente.
36 - pour la majorité d'entre eux, la nourriture est assez variée et en quantité suffisante.
37 - pour la majorité, la durée moyenne journalière annoncée pour la méditation (*kammaṭṭhāna*) est d'environ six heures.

38 - le constat de quatre heures en moyenne, effectuées en méditation assise, est fiable. Le temps restant, soit deux heures, énoncé comme dévolu à la marche méditative, l'est beaucoup moins.
39 - la majorité des moines pratiquent soit *samatha* (calme mental), soit *vipassanā* (observation profonde). Deux moines pratiquent ces deux approches.
40 - la majorité des moines passe peu de temps pour le nettoyage et le balayage du site.
41 - à une exception près, tous les moines récitent l'office du soir, suivi immédiatement après d'un temps de méditation assise.
42 - trois moines sur les dix rencontrés s'accordent chaque jour un temps spécifique dédié à la bienveillance (*mettā*).
43 - en milieu d'après-midi, la majorité des moines ne se sustente pas lors de l'en-cas (*nam phana*) composé de produits autorisés dits tonifiants et médicinaux.
44 - sans exception, tous les jours vers 18h, chaque ermite va se doucher.
45 - pour la grande majorité, le Jour du Moine hebdomadaire (*Wan Phra*) se déroule comme un jour ordinaire.
46 - la majorité des moines vivant dans la solitude ne se déplacent pas dans un autre monastère, tous les quinze jours, pour la récitation des règles monastiques (*Pāṭimokkha*).
47 - lors de la retraite de la saison des pluies (*phansa*), une courte majorité s'investit dans une pratique plus approfondie. Les autres moines ne modifient en rien leurs activités habituelles.
48 - la moitié d'entre eux ont un temps dit libre qui varie entre 40 et 60 % de l'ensemble d'une journée de veille.
49 - quatre moines-ermites apparaissent objectivement fatigués voire usés physiquement par leur pratique monastique et ascétique antérieure.
50 - la moitié d'entre eux vivent leur condition de moine avec agrément, plaisir. L'autre moitié la vit avec déplaisir, inconfort.
51 - quatre moines vivant dans la solitude, sur les dix rencontrés,

ont détaillé leur mode opératoire quant à la gestion de leur propre sexualité.
52 - excepté lors de la tournée des offrandes, les contacts d'ordre relationnel sont restreints, que ce soit concernant des visites de personnes extérieures au temple ou des sorties éventuelles du moine.
53 - la majorité des moines n'a pas de projets matériels spécifiques, déterminés à l'avance.
54 - la moitié de l'échantillon d'étude, dont deux de manière infaillible, suivent le noble chemin (*ariyamagga*) proposé par le Buddha historique.
55 - la moitié des moines vivant dans la solitude poursuivent un objectif individuel et personnel.

Etant donné les singularités et les disparités évoquées auparavant, il n'y a pas de profil type[887].

L'objectif est de caractériser chaque moine-ermite à partir des spécificités contextuelles de terrain.

Concernant la suite de notre analyse des données :
Dans un premier temps, nous allons interroger les problématiques principales constitutives de la démarche spécifique du moine theravāda vivant dans la solitude.
Dans un deuxième temps, revisiter avec rigueur les modalités de vie et de pratique du Buddha historique permettra de pondérer précisément la dynamique de ces moines vivant dans la solitude.
Dans un troisième temps, l'objectif sera de proposer un récapitulatif synthétique de constats, avec les commentaires appropriés, pour soumettre une description convaincante voire une caractérisation objective de l'ermite bouddhiste thaï theravāda contemporain.
En dernier lieu, l'énoncé du résultat complètera cette enquête de terrain.

[887] anthropologiquement, dégager un profil type n'a aucune pertinence.

2) Les problématiques principales :

a) les motivations déclarées pour devenir moine et ermite.

Ce commentaire concerne notamment les caractéristiques numérotées ci-avant 12, 13 et 14.

Pour la plupart, compte tenu de leurs propos suffisamment explicites, le souhait de devenir moine s'est installé comme une intention précoce depuis l'enfance. En général, ce fut comme un allant de soi, comme si cette décision s'imposait d'elle-même, sans toujours pouvoir en expliquer objectivement les raisons. Il s'agit pour eux d'un processus, complexe à décrypter. Leur choix n'a pas été déterminé suite à un événement soudain ou à une rencontre particulière. Généralement, concernant ce vécu, ils vont plutôt énoncer le comment et se détourner du pourquoi. Toujours est-il que l'un d'entre eux dira qu'il se devait probablement d'être moine pour capitaliser plus de mérite, pour une nouvelle naissance future : c'est ici la prépondérance de la croyance[888], dans un contexte culturel donné. Un autre a pris conscience que son environnement parental imprégné de confiance en Buddha a eu un impact non négligeable : c'est ici la prépondérance du contexte familial[889]. Pour un autre encore, devenir moine est le medium efficace pour alimenter son envie d'aider les autres : c'est ici la prépondérance d'une disposition individuelle et conscientisée[890]. Enfin et uniquement concernant un ermite, l'argument initial fut clair, net, évident, «viscéralement» explicite s'il en est, car il s'agissait avant tout d'une question de survie alimentaire : c'est ici la prépondérance du contexte économique.

[888] la croyance de base en un cycle des nouvelles naissances, le *saṃsāra*.

[889] impact qui a perduré tout au long de ses activités professionnelles et de sa vie maritale : il est devenu moine sur le tard, à l'âge de 49 ans.

[890] ce moine est le seul qui possède un niveau universitaire.

Bien entendu, cette présente recherche de terrain n'a pas pour objet d'effectuer une enquête sociologique voire psychologique qui permettrait de déceler, avec la méthodologie adaptée, la ou les sources initiales possibles ou probables de chaque inclination individuelle pour la vie monastique. Cependant, nous pouvons apporter l'assise explicative ci-avant, élémentaire certes, néanmoins suffisamment crédible car fondée sur les nombreux matériaux informatifs récoltés.

En revanche, lors de cette recherche anthropologique, il a été possible d'identifer une motivation radicalement explicite cette fois-ci pour la moitié des moines de l'échantillon d'étude. Cinq ermites en effet convoquent le sentiment d'ennui qu'ils ont ressenti au cours de la vie ordinaire, c'est-à-dire celle que les moines thaïlandais nomment plus précisément «la vie hors du monastère», *nok wat*.

L'ennui, en tant que paramètre incontournable pour eux, peut paraître au premier abord comme un argument commode voire quelconque. Pourtant, tel n'est manifestement pas le cas car chacun exposera de manière différente la signification qu'il pose sur ce terme général.

L'explication singulière a trait par exemple à l'ennui éprouvé lors du temps de travail rémunéré ou au désintérêt pour les relations sociales dont la vie maritale. L'un se dit fatigué par l'organisation du monde civil habituel, tandis que l'autre associe nettement un ennui récurrent avec son déplaisir lié, selon ses termes, à son rejet de la civilisation contemporaine. Un dernier enfin, sans ambiguïté aucune, énonce que vivre dans le monde matériel et le monde des plaisirs est véritablement une perte de temps.

Dans cet environnement social actuel, la moitié de ces moines vivant dans la solitude n'ont pas trouvé leur compte. L'unique alternative plausible, en dehors semble-t-il de toutes considérations confessionnelles, est alors pour eux d'être admis dans la communauté monastique constituée par le Buddha

historique.
L'argumentation est assez manifeste pour être fortement soulignée.

Qu'en est-il maintenant de leur justification explicite lorsqu'ils formulent la raison pour laquelle ils sont devenus des ermites ?
Comme nous l'avons observé lors de l'analyse transversale et thématique, deux moines sur les dix de l'échantillon légitiment expressément leur décision de vivre dans la solitude par l'approfondissement de leur pratique de moine et uniquement cela. A ce groupe, ajoutons un troisième moine pour qui, selon lui, vivre en forêt est clairement sa destinée (*chata kam*) sachant qu'il dédie strictement sa vie de pratique au silence et à l'ascèse. Pour les autres, même si certains vont malgré tout s'activer dans la pratique monastique, leur motivation principale à partir seul en réclusion est toute autre. En effet, après une analyse détaillée des éléments verbalisés et des observations in situ, il apparaît que le fait de ne pas être incommodé par l'altérité prévaut. Vivre en toute tranquillité est ce qu'ils recherchent : pour deux d'entre eux, la présence de moines et même d'adeptes laïcs sur zone affecte délibérément leur souhait de rester en paix ; pour deux autres, c'est plutôt la pratique en communauté qui leur pose tracas car le vivre ensemble et le pratiquer ensemble sont pour eux un frein pour devenir un véritable moine ; un autre qualifiera de tricherie toute relation entre moines thaïs ; un dernier dira spontanément et sans détour qu'il n'aime pas parler aux autres. Un septième moine peut être additionné à ce groupe compte tenu du fait qu'il œuvre tel un solitaire[891] depuis son enfance.
Assurément, pour sept moines sur les dix de l'échantillon, la vie en communauté monastique ne convient guère. La relation à l'autre est dommageable pour eux : voici la motivation première qu'ils convoquent pour légitimer leur choix de réclusion. Dans

[891] à savoir une personne qui aime être seule. Déf. solitaire : Qui recherche, cultive, protége sa solitude, son isolement (CNRTL).

ces conditions, leur dynamique passe par un éloignement physique de tout groupe restreint et élargi.
Ce constat est sans appel.

En résumé[892], acceptons pour l'instant que si, explicitement, la plupart des moines déclarent vouloir devenir *bhikkhu* dès leur enfance, il n'en reste pas moins que le motif relevé et identifié pour prononcer leur admission dans le *saṅgha* est, pour la moitié d'entre eux, **un ennui récurrent ressenti dans le monde dit ordinaire.**
Quant à leur motivation implicite de vivre isolé, dans la solitude, la majorité d'entre eux aspire à **ne pas être incommodé par la présence proche et directe de l'altérité**, nommément moines et laïcs.

b) les contacts d'ordre relationnel.

Ce commentaire concerne notamment les caractéristiques numérotées ci-avant 34, 35 et 52.

La tournée des offrandes (*binthabat*) est l'activité journalière incontournable pour tous les *bhikkhu*, qu'ils vivent en communauté ou dans la solitude. Concernant spécifiquement les moines-ermites, le protocole suivi par eux pour cette activité ne diffère pas de l'habitude monastique : pieds nus, il déambule chaque matin à une heure précise le long des routes du village, le regard baissé. Très rarement, quelques mots seront échangés. Leur unique son de voix sera, selon les régions, la récitation ou non de versets sur la transmission des mérites (*Anumodanā*).

Si quatre des moines rencontrés sont seuls lorsqu'ils rentrent sur

[892] soulignons que chaque moine ne s'est pas nécessairement dévoilé dans l'instant. La méthodologie adaptée (l'écoute, la reformulation et l'observation par exemple) associée à une consignation scrupuleuse des données ont grandement favorisé à déceler cette résultante.

leur lieu de pratique pour agencer et ingérer, toujours seul, leur unique repas de la journée, ce n'est pas le cas de la majorité. Tous les jours, sans exception, il y a la présence minimum sur le site d'au moins un ou une adepte laïc, voire pour certains une *maechee* ou un *phakhao*. Ces derniers sont sur place pour ordonnancer de manière appropriée la nourriture pour l'ermite, offrir de nouveau tous les plats collectés. Ils l'écoutent ensuite réciter les versets pour la transmission des mérites. Quoi qu'il en soit, les paroles échangées sont peu nombreuses et, nous l'avons déjà noté lors de l'analyse transversale détaillée, le contenu est d'ordre utilitaire.

Par ailleurs, lors du Jour du Moine (*Wan Phra*), peu d'ermites accueillent des *upāsaka* et *upāsikā*[893]. Si c'est le cas, ces derniers retournent à leur village dès le repas terminé : ils ne restent pas sur place comme la tradition le voudrait.

A contrario de la plupart des monastères ruraux et urbains, il n'y a pas d'allées et venues dans le temple et encore moins lorsqu'il s'agit d'une grotte isolée à flanc de montagne. Même les moines de passage ou d'éventuels itinérants (*thudong*) sont rares. Au cours de la retraite de la saison des pluies (*phansa*), le séjour de confrères moines est occasionnel. De plus, nous l'avons auparavant souligné, les contacts avec la famille parentale élargie du moine sont limités. Quant aux exceptionnelles sorties, elles sont tout aussi inhabituelles et espacées dans le temps. Par exemple, une faible minorité va se déplacer dans un monastère limitrophe pour la récitation des règles (*Pāṭimokkha*).

Affirmons avec force que les contacts d'ordre relationnel sont réduits au minimum et que la quasi totalité des moines restent cantonnés dans leur lieu de réclusion.

L'unique liaison permanente avec le *lok*, le monde extérieur ordinaire, et le *lokutton*, le monde monacal, reste le téléphone

[893] rappel : adeptes laïcs bouddhistes qui, une fois par semaine, suivent pour un jour et une nuit les huit préceptes de moralité.

portable. Pour un moine seulement, nous l'avions déjà noté, cette observation n'a pu être vérifiée. En revanche, tous les autres en possèdent un, de conception simple, non sophistiqué.
Rappelons qu'un des moines de l'échantillon possède une antenne indépendante de cinq mètres de haut pour mieux capter les communications et qu'un autre a le projet d'en installer une similaire. Ainsi, l'un va être attentif à lire ou écouter les éventuels messages voire parfois répondre lors d'un appel ; l'autre va écouter ses messages et possiblement téléphoner tous les soirs à un endroit où la réception et l'émission est possible.
Les appels proviennent en grande partie de condisciples moines mais cette propension n'a jamais pu être vérifiée et confirmée lors de l'observation de terrain. La tendance acceptable est de les croire sur parole. A tout le moins, pouvons-nous attester qu'une moitié des moines-ermites maintiennent un lien téléphonique avec leur monastère d'origine, celui de l'admission ou de la période de formation.
L'un reste en relation avec son unique fille encore vivante. L'autre organise une rencontre ponctuelle avec son référent ermite. Le senior à 42 *phansa*, l'ermite Ajahn Māgandiya, a des contacts avec les responsables des monastères de la province car ils font appel à lui de temps à autre pour des célébrations. Concernant celui qui pratique dans un cimetière, nul doute qu'il entretient des relations régulières avec ses enfants et leur mère, et que les habitants du proche village et de la région le sollicitent au téléphone[894] du fait de sa réputation. Gageons néanmoins qu'ils ne se dispersent pas par ailleurs.
Dans l'ensemble, le relatif grand silence règne sur chacun de leur site de pratique monastique. Il est rarissime d'observer un ermite avec le téléphone portable à l'oreille.
Reconnaissons enfin que, pour ceux qui vivent en réclusion dans des endroits isolés, la possibilité de pouvoir téléphoner est

[894] les villageois viennent aussi sur place pour offrir des dons en nature ou pour participer à une levée de fonds (*boun pha pa*).

une sécurité non négligeable en cas de grave ennui de santé ou d'accident[895].

L'autre paramètre pris en compte pour évaluer la présente problématique est l'attitude individuelle affichée aussi bien sur le site, lors de la tournée des offrandes, ou lors de sorties éventuelles.
Les activités diverses dégagent une ambiance qui n'est ni de l'ordre du festif ni même de la convivialité. Comme cela vient d'être explicité précédemment, leur lieu de pratique n'est manifestement pas un lieu de rencontre, même entre moines. Il n'y a pas de place à la fantaisie, à l'humour ou à la franche rigolade. Il peut y avoir parfois un instant de joie non feinte mais toujours de manière fugace[896]. L'attitude de chaque moine isolé, même si celle-ci peut être décrite parfois comme dilettante, reste toujours digne. Peu d'entre eux sourient : en plus de l'observation de terrain, il suffit pour le démontrer objectivement de visionner tout simplement les quelques photos prises, dans l'action surtout car rarement posées.
Dans les monastères ruraux et urbains, ce comportement est socialement accepté voire attendu par la population en général. Lors des célébrations, lors des visites, il n'y a rarement sinon jamais d'exclamations, de laisser-aller, de spontanéité gratuite. Le plus souvent, l'unique moment de relâche entre moines se déroule à l'écart, sans témoins, au cours de *nam phana*, l'en-cas en milieu d'après-midi.
Pour beaucoup, ils affichent un paraître proche de l'équanimité (*upekkhā*), c'est-à-dire un des quatre états sublimes de l'esprit (*brahmavihāra*). Pour la plupart, nul doute que cette contenance est une façade, un masque de circonstance. C'est cependant et incontestablement une manière habile de montrer que l'on est

[895] pour certains aussi, en cas d'intempéries (pluies torrentielles, tremblement de terre) ou de feu de forêt.
[896] lors de la visite d'un moine de passage notamment.

un *bhikkhu* engagé sur le chemin (*magga*) avec une pratique assidue. Porter la robe n'est ni une sinécure, ni un moment de villégiature.
Le moine-ermite, qui plus est avec une sphère relationnelle restreinte, ne déroge pas à cette règle tacite et implicite.

Pour tous les ermites rencontrés, compte tenu des remarques précédentes, nous pouvons affirmer que **les contacts d'ordre relationnel sont réellement restreints**. Le téléphone est toutefois un medium sélectif possible et une sécurité sanitaire.
Ce constat correspond tout à fait avec une de leurs motivations initiales concernant le choix de vivre en réclusion, c'est-à-dire celle de ne pas aspirer à être incommodé par l'altérité. Cette intention délibérée est réellement assumée dans les faits, au jour le jour, tout au long de l'année. Leurs dires et l'observation de terrain le confirment.
Prenons note cependant qu'un des moines, après quelque vingt années de pratique intensive, va commencer à accueillir régulièrement moines et adeptes laïcs pour dorénavant partager son vécu et enseigner à son tour la doctrine prônée par le Buddha historique.

c) observances incontournables et temps libre.

Ce commentaire concerne notamment les caractéristiques numérotées ci-avant 45 à 48.

1. les cérémonies de base.
En référence au *Vinaya Piṭaka* (usuellement *winai*, en thaï), c'est-à-dire le Canon Pāli de la discipline, trois activités sont immanquables pour le *bhikkhu* (*phra*, en thaï) : le Jour du Moine (*uposatha*/*wan phra*), la célébration pour la récitation des 227 règles monastiques (*pāṭimokkha*/*patimok*), la retraite de la saison des pluies (*vassa*/*phansa*).

Rappelons les constats qui ont été spécifiquement relevés à propos de nos moines-ermites :
- pour la quasi totalité, le *Wan Phra* hebdomadaire se déroule comme un jour ordinaire.
- une faible minorité (trois moines sur dix) participe, à chaque pleine lune et nouvelle lune, à la célébration du *Pāṭimokkha* dans un autre monastère.
- une courte majorité (six moines sur dix) s'investissent de manière plus approfondie dans la pratique au cours des trois mois du calendrier lunaire de la *phansa*.
Du point de vue de tout moine lambda qui pratique en communauté dans un monastère rural ou urbain, ce qui a été déduit et attesté ici est édifiant, inconcevable même.

Concernant d'abord le Jour du Moine, des arguments explicatifs peuvent être avancés pour justifier la non-observance de cette pratique. Par exemple, il n'y a pas sur place un local adapté pour recevoir des *upāsaka* et *upāsikā* pendant un jour et une nuit. La population locale des environs a peur des esprits malveillants qui, d'après elle, rôdent dans la forêt, les collines et les montagnes. De plus, pour les habitants de ces régions pauvres sinon miséreuses, se déplacer au temple du moine vivant dans la solitude nécessite un moyen de transport adéquat.
Pour ces *bhikkhu* isolés, ces divers motifs justifient-ils le fait de ne pas méditer longuement cette nuit-là[897] ou, pour certains, de ne pas proposer un enseignement du Dhamma aux quelques personnes présentes avant le repas du matin ? Que dire aussi du fait qu'il n'y ait pas de chants complémentaires en pāli[898] ?

Vous l'avez compris, ces ermites ne souhaitent pas multiplier les

[897] lors de *Wan Phra*, tout moine est supposé veiller la nuit entière, jusqu'à la tournée des offrandes (*binthabat*).
[898] dans la plupart des monastères, ces chants perdurent de trente minutes à une heure.

contacts avec autrui. Par nécessité, ils aspirent à une tranquillité, à une quiétude physique et mentale. A ce stade de l'étude, pour imager et résumer, nous pourrions dire que la porte du temple est grande ouverte mais sans l'être vraiment. Ainsi, les adeptes potentiels viennent peu en semaine et se font rares lors du Jour du Moine. *Wan Phra* est pourtant un support régulier d'obtention de mérite (*puñña*)[899] pour toute personne qui a confiance (*saddhā*) en Buddha. En effet, cette journée permet à celles et ceux qui le souhaitent de suivre au minimum les cinq préceptes moraux de base, à défaut des huit préceptes (*sikkhāpada*) de moralité (*sīla*) observés habituellement pendant une journée et une nuit. Des dons en nourriture et autres nécessités de base peuvent à cette occasion être offerts au moine, ce qui permet de capitaliser du mérite nécessaire à une meilleure nouvelle naissance. Il suffirait pour ces adeptes laïcs, sous la direction du moine-ermite, de pratiquer assidument une activité méditative pour remplir complétement les trois champs d'action méritoire (*puññakiriyavatthu*) que sont le mérite par le don (aux moines), par la moralité, par le développement mental[900].

Nous venons de le signaler, certaines conditions notamment pratiques ne sont pas réunies pour accueillir de manière satisfaisante toute personne extérieure. D'autre part, au vu des arguments énoncés ci-avant, il semble que l'attitude des ermites de ne pas souhaiter être incommodé par autrui soit un frein. L'intérêt individuel du moine vivant dans la solitude passerait-il avant les bénéfices possibles que chaque adepte disciple du Buddha peut obtenir de manière effective ?

---

[899] par mérite (*puñña*), entendons bien un bénéfice obtenu par une action intentionnelle en vue d'optimiser son prochain état d'existence selon le *Saṃsāra*.

[900] respectivement, en pāli : *dānamaya*, *sīlamaya*, *bhāvanāmaya*. Cf. Aṅguttara Nikāya VIII.36 (2012), p. 1170. Ces deux derniers champs méritoires seront d'autant décuplés si l'*upāsaka* est instruit par des moines et s'il devient par la suite *phakhao*, *sāmaṇera* ou au mieux *bhikkhu*. L'*upāsikā*, quant à elle, en pays *theravāda*, pourra devenir *maechee*.

Concernant maintenant la récitation du *Pāṭimokkha*, la non-participation de la grande majorité de ces moines pourrait être légitimée par deux arguments à priori plausibles, tels le fait qu'il n'y a pas à proximité un monastère du même ordre qu'eux et le fait que le déplacement nécessite d'avoir à disposition, plusieurs heures de suite et toutes les deux semaines, un chauffeur homme et un véhicule de préférence tout-terrain.
Cet argumentaire peut être assez vite contredit.
Pour schématiser, la Thaïlande dénombre environ 30 000 monastères pour 300 000 moines lors de la *phansa*, disséminés dans tout le pays, en zone urbaine certes mais aussi en ruralité dans les endroits les plus reculés. En campagne, là où il y a un groupement d'habitations et une activité économique comme la culture du riz, on y trouve un temple. Dans ces derniers, il est d'ailleurs courant de rencontrer de un à trois *bhikkhu*, guère plus. Le quorum nécessaire pour la tenue de la célébration n'est évidemment pas atteint ; en revanche, de manière unanime, ces moines-là se regroupent dans un monastère limitrophe plus important selon leur tradition monastique d'origine.
Quelles que soient les conditions, les trois moines-ermites qui font le choix de se déplacer ont repéré pour chacun un monastère adapté (soit *Thammayut*, soit *Mahanikai*) dans un rayon maximum de trente kilomètres autour de leur lieu de pratique. Pour les autres moines, la distance serait vraisemblablement la même.
Quant au chauffeur avec véhicule, sachons qu'il est rare qu'il n'y ait pas une personne qui offre ses services. Comme les habitants locaux viennent peu, voire pas, sur le site de ces ermites, il est d'usage que, la veille ou le jour même, l'annonce[901] puisse être émise brièvement et ponctuellement lors de la tournée matinale des offrandes. A l'extrême limite, si le chauffeur concerné ne le fait pas pour obtenir un complément de mérite, une compensation

[901] selon le protocole monastique, le *bhikkhu* n'est pas censé demander mais attestons qu'il y a toujours un moyen habile de faire passer le message.

financière peut être proposée par le moine. Trouver un moyen de transport n'est assurément pas un frein significatif[902].
L'explication est manifestement tout autre.
Confirmons tout d'abord que la déclaration individuelle des manquements à la règle et la récitation du *Pāṭimokkha* se déroulent lors du grand Jour du Moine (*Wan Phra yai*). Dans tout monastère en Thaïlande, cette journée et cette nuit sont très denses pour le moine en terme d'activités monastiques, étant donné les heures passées en continu, agenouillé ou assis, à réciter ou chanter, méditer, s'instruire et veiller, à surtout ne jamais s'allonger sur le sol. Le nycthémère est en général vécu comme harassant, éprouvant mentalement et douloureux physiquement. Ce n'est pas une épreuve en tant que telle car il s'agit d'un exercice formateur pour, par exemple, affermir la force de son esprit. Il n'empêche que, au vu de la réalité de terrain, les *bhikkhu* attendent avec patience voire parfois impatience la sieste du lendemain et le moment de relaxation du dos et des chaînes musculaires au «sauna»[903] ce même lendemain en soirée.
Pour le moine-ermite (nous venons de le souligner), les activités favorisées lors du Jour du Moine passent à la trappe. Nous pourrions tout à fait soupçonner ici un évitement délibéré de cette observance monastique pourtant bénéfique. Il est vrai que la moitié des moines vivant dans la solitude de l'échantillon d'étude sont des *mahāthera* (plus de vingt *phansa*) et que deux autres vont le devenir bientôt. Il est possible qu'ils aient considéré que leur temps de progression dans la pratique était suffisant et que *Wan Phra* (et encore plus *Wan Phra yai*) soit dorénavant vécu comme un effort et une astreinte dont ils peuvent se passer,

[902] excepté pour un ermite, un de ceux qui vivent en grotte : obtenir un véhicule est plus complexe car le village proche est isolé et surtout très pauvre.
[903] sauna : *jantāghara* ou *aggisālā*, en pāli. Cf. *The Buddhist Monastic Code II* (2007), p. 86 et 92-93. Les monastères thaïlandais n'en sont pas tous pourvus.

vu leur séniorité[904]. Cette interprétation peut avoir une certaine pertinence, pour certains d'entre eux probablement.
Cependant, compte tenu de ce choix discutable, ces moines pourraient aussi bien participer à *Patimok* qui dure, cette fois-ci, tout au plus une heure et quinze minutes car là, il n'y a ni réelle fatigue ni astreinte exagérée. Même avec cette configuration, le constat général est tout aussi négatif.
Est-ce à dire que, pour diverses raisons qui leur sont propres, ils ne ressentent pas la nécessité de déclarer leurs éventuels manquements à la règle ? C'est une hypothèse probable car plusieurs ermites émettent un explicatif qui va dans ce sens. A titre d'exemples déjà cités lors de l'analyse transversale et thématique : l'un dit qu'il a une *sīla* irréprochable ; un autre déclare que vivre seul permet d'éviter le « chaos » toujours généré en communauté de moines ; un autre encore annonce qu'il préfère suivre ses propres règles.
La grande majorité d'entre eux n'a pas non plus de contacts réguliers avec un référent auprès duquel ils pourraient échanger sur les écueils possibles rencontrés lors de leur pratique quotidienne. Ces moines vivant dans la solitude sont donc relativement autonomes concernant ces différents plans : intentionnellement, ils choisissent l'autorégulation.

Concernant enfin les trois mois lunaires de la *phansa*, un nombre significatif de moines-ermites (quatre sur les dix de l'échantillon d'étude) vont rester seuls et isolés sans modifier leurs activités monastiques quotidiennes. Si les repères temporels (*khao phansa*, *ok phansa* et *Kaṭhina*) sont bien pris en compte, l'approfondissement des pratiques ou la lecture du Dhamma sont en revanche négligés. Signalons surtout que ces mêmes quatre moines ne participent pas non plus à la célébration du

[904] le Buddha recommande pourtant instamment de participer aux observances (*Uposatha* et *Pāṭimokkha*) et ce quelle que soit la réputation du moine : cf. Mahāvagga II, 5.3-5 (2007), p. 136-7.

Pāṭimokkha et se désintéressent également de l'organisation de *Wan Phra*.
Cette tendance plutôt laxiste n'est pas du tout celle de la courte majorité. Les autres ermites vont suivre assez fidèlement le mode opératoire habituel en vigueur dans tous les monastères du pays. L'un d'entre eux préfère même accomplir le temps de la retraite de la saison des pluies au sein d'un monastère urbain[905]. Cet investissement déterminé et volontaire dans la progression sur le chemin (*magga*)[906] est à mettre à leur crédit.

A ce stade, confirmons qu'il y a une décision délibérée de la plupart des ermites d'ignorer et le Jour du Moine et la célébration du *Pāṭimokkha*. Quant au déroulement de la *phansa*, le constat est quand même mitigé car une minorité significative fait l'impasse sur cette retraite.

2. le temps libre :
Lors de l'analyse transversale et thématique, une constatation sans appel a été déduite à partir de tous les matériaux informatifs récoltés : trois moines vivant dans la solitude passent plus d'un tiers de leur temps de veille journalier sans aucune activité monastique ; deux autres s'octroient un temps libre qui perdure plus de la moitié de leur journée de veille. Ces chiffres sont suffisamment révélateurs pour être mis en exergue et commentés. Observons d'emblée que sur les cinq moines retenus, trois d'entre eux réfutent une participation active aux trois activités monastiques incontournables citées ci-avant. Pour tout moine averti, c'est-à-dire tout noble disciple qui a entendu le Dhamma (*sutvā ariyasāvaka)*, cette attitude apparaît inconcevable.
Les deux autres vont faire l'impasse et sur *Wan Phra* et sur

[905] c'est ce qui est recommandé à tout moine isolé par la hiérarchie monacale locale ou provinciale.
[906] en référence au Noble Chemin Octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*) qui explicite et balise *paññā* (la sagesse), *sīla* (la moralité), *samādhi* (le développement mental).

Patimok. En revanche, il est vrai que l'un va méditer plus longuement qu'à l'habitude, avec la présence sur le site d'un ou deux moines visiteurs venus spécialement pour le temps de la *phansa*. Quant à l'autre, il va jeûner par périodes et recevoir ses disciples (*luksit*) lors du Jour du Moine mais uniquement au cours de la *phansa*, soit un quart du temps sur l'année calendaire. Cette caractérisation remarquable et surprenante montre surtout que ceux qui s'octroient un temps libre important se désinvestissent, en totalité ou en partie, des activités qualifiées d'impératives dans le déroulement d'une vie de moine (*Wan Phra*, *Patimok*, *Phansa*).
Compte tenu des commentaires précédents, la corrélation semble avérée et, par là-même, apporte une validité certaine à ce constat.

A plusieurs reprises, des ermites ont précisé que le fait de pratiquer dans la solitude leur permettait d'organiser leur emploi du temps comme ils le souhaitaient. Plus directement encore, d'autres ajoutent que vivre ainsi isolés les amène à se sentir libres.

A ce stade de l'analyse approfondie des données et des constatations, il est raisonnable de conjecturer que la moitié de ces moines vivant dans la solitude ont une résolution individuelle et personnelle : celle-ci leur permet de pratiquer comme ils l'entendent, de rester ancrés dans leurs habitudes quotidiennes, de se démarquer ainsi de tout protocole incontournable (pour ne pas dire obligatoire) suivi par la grande majorité des *bhikkhu* des pays du courant bouddhiste *theravāda*. Par là, à leur avantage, certains échappent habilement au côté exigeant et, pour eux, contraignant de ces observances.

Concluons que **ceux qui se désinvestissent des observances dites incontournables** habituellement pratiquées lors du Jour du Moine (*Uposatha*/*Wan Phra*), lors de la célébration de la récitation des 227 règles monastiques (*Pāṭimokkha*/*Patimok*) et lors de la retraite de la saison des pluies (*Vassa*/*Phansa*) réduisent voire **minimisent de manière significative le temps consacré aux autres activités monastiques** d'une journée habituelle.
Le temps libre journalier varie ici de plus du tiers à plus de la moitié du temps de veille. Ce constat s'applique à la moitié de l'échantillon d'étude.

Pour les moines concernés, remarquons que le fait de faire l'impasse sur *Wan Phra* et la *phansa* entraîne de fait la non-venue d'adeptes laïcs sur leur site de pratique au cours de ces périodes, et même (à une exception près) lors de la fête de *Kaṭhina day*. En conséquence, comme alternative régulière pour capitaliser du mérite, les villageois vont principalement disposer de la tournée des offrandes (*binthabat*). Comme résultante imparable, sur son site, le moine-ermite n'est pas incommodé par l'altérité, ce qui est finalement conforme à sa motivation initiale d'adopter la vie d'ermite : la boucle est bouclée.

Après avoir appréhendé le moine vivant dans la solitude au regard des observances dites incontournables, immanquables, une visite plus approfondie des pratiques effectives appliquées sur le terrain s'impose pour entériner ou infirmer les précédentes remarques, voire découvrir d'autres constats objectifs. En effet, un récapitulatif d'ensemble peut permettre de confirmer la présence d'un groupe de moines qui s'active assurément sur le chemin, a contrario d'un autre groupe conséquent qui pratique plutôt en dilettante.

d) pratique adaptée et dilettantisme avéré.

Ce commentaire concerne notamment les caractéristiques numérotées ci-avant 50, 54 et 55.

Le tableau 10 ci-après propose la liste des principales spécificités descriptives de l'ermite bouddhiste *theravāda*.

A défaut de les citer par leur nom, les moines rencontrés sont répertoriés par numéros, dans le même ordre choisi pour les tableaux 3, 4, 5, 7, 9 et pour les récits de terrain (Mauger, 2016). Vingt-deux variables vont permettre de présenter un support visuel complémentaire et précis en terme de pondération positive et négative. Une pondération positive veut dire que le descripteur concerné va dans le sens d'une dynamique en accord avec le noble chemin (*ariyamagga*).
Pour mieux saisir l'importance de ce tableau récapitulatif, citons des exemples. Pour le descripteur n° 2, deux moines ont été novices avant l'âge légal d'admission dans le *saṅgha* : cette conduite précoce est porteuse de bénéfice sur le chemin (signe «+») ; un moine n'a pas donné d'information concrète (signe «?») ; sept autres moines (case blanche) n'ont pas été novices. Concernant le descripteur n° 5, si la motivation première pour devenir ermite n'est pas d'ordre monastique (cf. Chapitre VI, 1d), les ermites concernés sont pondérés négativement par le signe «⃠». Pour le descripteur n° 11, excepté un moine qui agit de façon délibérée (signe «⃠»), tous pratiquent la tournée des offrandes (pondération positive, signe «+») : cette démarche quasi-unanime correspond à une pratique adaptée. Pour le descripteur n° 21, la majorité des ermites ne participe pas à la cérémonie de déclaration des manquemments à la règle : ils l'affichent sans ambiguïté (signe «⃠»).

Ce tableau paraît complexe au premier abord. Il retrace cependant, de manière pertinente, un grand nombre d'informations collectées et analysées par ailleurs. Au niveau méthodologique, l'élaboration de cette synthèse graphique a permis de re-vérifier et de re-confirmer toutes les informations : les données répertoriées ici sont fiables.

	moines-ermites									
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1- garçon de monastère (*dek wat*)				?		+			+	
2- novice (*samanine*)		+	+	?						
3- période de formation monastique (*nissaya*)	+	⊘	+	+	⊘	+	+	⊘	+	
4- moine itinérant (*thudong*)	+							+		
5- motivation d'ordre monastique pour devenir ermite	⊘	+	⊘		⊘	⊘	⊘	⊘	+	+
6- référence uniquement au Buddha pour devenir ermite								+		
7- non-croyance au culte des esprits (*phi*)		+	+	?	⊘	⊘	+	+	+	⊘
8- programme d'activités étoffé	+	+					+		+	+
9- office du matin (*tham wat chao*)	+	+	+	?	⊘	+	+	⊘	+	+
10- office du soir (*tham wat yen*)	+	+	+	?	+		+	+	+	+
11- tournée des offrandes (*binthabat*)	+	+	⊘	+	+	+	+	+	+	+
12- un repas par jour (*ekāsanik'aṅga*)	+	+	+	+	+	+	+		+	+
13- en-cas de l'après-midi (*nam phana*)	+	+	+	?		+				+
14- méditation assise (*nang samathi*)	+	+	+	?	+	+	+	+	+	+
15- sentier de méditation (*caṅkamana*)		+								+
16- marche méditative (*doen chongkrom*)		+	+	?		+	+	+	+	+
17- méditation sur la bienveillance (*mettā*)		+				+				+
18- pratique de veille (*jāgariyānuyoga*)		+					+			+
19- nettoyage du site (*korwat*)	+	+		+			+			
20- Jour du Moine (*Wan Phra*)	*consensus* ⊘									
21- récitation des règles (*Pāṭimokkha*)	⊘	+	⊘	?	⊘	⊘	+	⊘	⊘	+
22- retraite de la saison des pluies (*phansa*)	⊘	+	⊘	+	+	⊘	+	⊘	+	+

Tableau 10 – Principaux descripteurs du moine vivant en solitude dans un endroit isolé.

+ : pondération positive. ⊘ : pondération négative.
? : pas d'information donnée par le moine.
treillis clair : moines qui ont le plus de pondération positive.
gris foncé : temps libre de 30 à 60 % du temps de veille.
diagonale foncée : surévalué par les moines.
gris clair : observances incontournables.

Bien entendu, l'objet de cette étude n'est pas d'évaluer chaque moine et de les classer par ordre de compétence monastique. L'objectif essentiel est de mettre en exergue la pertinence de certaines variables et d'établir d'éventuelles corrélations entre elles.

D'emblée, constatons que quatre ermites (**2**, **7**, **9**, **10**) se démarquent de l'ensemble de l'échantillon (fond treillis clair, dans le tableau), compte tenu du nombre de pondérations positives et de plusieurs descripteurs détaillés par ailleurs. Trois d'entre eux (2, 9, 10), les seuls de l'échantillon d'étude, ont une motivation initiale pour devenir ermite qui se fonde sur l'approfondissement de leur pratique de moine et uniquement cela (descripteur n° 5). Trois d'entre eux (2, 7, 10) participent, comme tout autre moine dans le pays, aux observances incontournables[907] que sont la déclaration des manquements (*Pāṭimokkha*) et la retraite annuelle (*phansa*).

A ce stade du bilan global, caractérisons ce groupe de moines comme **actif** (à pratiquer les activités monastiques habituelles), **motivé** (à approfondir le Dhamma, l'enseignement), **conforme** (à suivre les observances incontournables).

Juxtaposons maintenant ces trois spécificités aux deux constats qui ont été établis lors de l'analyse transversale et thématique, à savoir :

- cinq moines vivent leur condition de moine avec agrément, *sukha* (**2**, 5, **7**, **9**, **10**)[908].
- cinq moines s'activent véritablement sur le noble chemin, *ariyamagga* (**2**, 5, **7**, **9**, **10**)[909].

Observons que les quatre moines sélectionnés lors de l'analyse du tableau 10 se retrouvent également dans les deux groupes ci-dessus. Il y a des corrélations probables voire effectives entre différentes variables.

Pour l'instant, la proposition suivante peut être émise : les moines vivant dans la solitude qui s'activent dans la pratique monastique pour l'approfondir et qui participent aux observances

[907] étant donné qu'il y a, pour des raisons diverses, un consensus général concernant la non-organisation du Jour du Moine, le descripteur n° 20 (tableau 10) n'est pas pris en compte pour la comparaison des pratiques de chacun des ermites.

[908] cf. Chapitre VI, 3b2.

[909] cf. Chapitre VI, 4b.

incontournables suivent le noble chemin avec agrément.

Qu'en est-il des autres moines, en particulier ceux qui s'octroient, à l'inverse des actifs, un temps libre conséquent dans leur journée de veille ?
A partir du tableau 10, de l'analyse transversale et thématique, et du commentaire précédent sur le temps libre[910], cinq moines-ermites répondent à ce critère (**3**, **4**, 5, **6**, **8**). Ils collectionnent les pondérations négatives avec notamment, pour trois d'entre eux, l'impasse sur les observances incontournables. En référence au descripteur n° 5, ces cinq moines annoncent clairement que la relation avec tout groupe restreint ou élargi est dommageable pour eux : la motivation première pour vivre dans la solitude n'est pas d'intensifier leur pratique bouddhiste et de progresser. Par ailleurs, dans deux sous-chapitres précédents, nous avons relevé que cinq moines (1, **3**, **4**, **6**, **8**) vivent leur situation avec déplaisir, inconfort, désagrément[911] et que quatre de ces moines (**3**, **4**, **6**, **8**) séjournent relativement en dilettante[912].
Retenons que ceux qui s'octroient un temps libre conséquent sur leur temps de veille, qui se désinvestissent dans la pratique monastique, qui ne participent pas ou peu aux observances incontournables, ont comme motivation prégnante pour devenir ermite de ne pas être incommodé par autrui. Quoique dans un lieu isolé, leur condition de moine actuelle est cependant mal vécue par eux.

Pour terminer cet exercice, caractérisons deux moines au profil singulier.
L'ermite dénommé 5 fait partie de ceux qui ont un temps libre qui apparaît excessif (38% du temps de veille). En revanche, d'après le constat énoncé lors de l'analyse transversale et thématique, il

[910] cf. Chapitre VI, 3a9 ; Chapitre VII, 2c2.
[911] cf. Chapitre VI, 3b2.
[912] cf. Chapitre VI, 3a9.

s'active manifestement sur le noble chemin, d'autant plus avec agrément : ce qui contredit ce qui vient d'être démontré. Un argument plaide en sa faveur dans la mesure où ce moine a une pratique assidue et intensive lors de la *phansa*. Hors *phansa* également, il poursuit une *sīla* (moralité) qu'il dit irréprochable pour contrebalancer ses faits de guerre. Sans reprendre les arguments énoncés précédemment, adjoindre ce moine dans le groupe des actifs est tout à fait concevable. Entreprendre un grand nombre d'activités monastiques et y passer tout son temps ne présage pas de la qualité inférée, et vice et versa. Convenons que ce moine sera l'exception qui confirme la règle du premier groupe catégorisé ci-après.
L'ermite dénommé 1 vit sa condition de moine de manière insatisfaisante avec déplaisir, inconfort (*dukkha*). Il néglige quelque peu la pratique monastique[913]. Il souhaite minimiser les visites sur son site. Son emploi du temps est certes étoffé. Il s'autorise néanmoins une longue nuit de sommeil[914]. Au vu de ces constatations, ce moine sera classé parmi le deuxième groupe ci-après, c'est-à-dire celui des moines qui pratiquent relativement en dilettante.

Confirmons l'existence de deux groupes distincts, chacun représentant la moitié de l'échantillon d'étude :
- les actifs sur le noble chemin qui approfondissent leur pratique **avec agrément** (ermites 2, 5, 7, 9, 10).
- les nonchalants insatisfaits qui négligent la pratique monastique et qui préfèrent ne pas être dérangés (ermites 1, 3, 4, 6, 8).
Ces deux catégories sont susceptibles d'être nuancées, plus particulièrement en terme de qualité de pratique.

[913] il est celui, et de loin, qui médite le moins (cf. Tableau 7 dans Chapitre VI, 3a5) ; il s'investit peu dans les observances incontournables (cf. Tableau 10 ci-avant).
[914] il est aussi, et de loin, le plus gros dormeur, sieste comprise (cf. Tableau 6 dans Chapitre VI, 3a).

Appréhender de manière concise et pointue la conduite du Buddha à son époque, telle qu'elle a été rapportée dans le Canon Pāli, peut être révélateur. En effet, une comparaison de l'activité in situ des moines vivant dans la solitude avec l'enseignement du Buddha pourra efficacement valider ou non les constats collectés à ce stade de l'étude : c'est tout l'objet du prochain chapitre.

3) Repères et commentaires concernant l'isolement :

a) le Buddha et la solitude.

Le chapitre concernant la vie du Buddha et son enseignement (Chapitre III) est suffisamment explicite et référencé. Voici un court résumé :
De sa région natale, le Buddha historique prend le large seul et choisit la vie d'itinérant. Il quitte la vie domestique sédentaire qu'il définit comme confinée et souillée. Il va à la rencontre d'instructeurs que la tradition présente comme des ermites reclus au fin fond de la forêt. Déçu par leurs enseignements, il repart sur les routes et mobilise ses efforts dans un bois à l'orée d'un village et d'une rivière, là où pratiquent plusieurs ascètes. A vivre isolé, il est parfois étreint par la peur. Il va cependant concasser son esprit et s'imposer un ascétisme extrême durant six années. Toujours en ce même lieu, un jour, il préfère arrêter le jeûne et reprendre des forces. Un soir, seul, il découvre le monde tel qu'il est : il atteint l'éveil. Il reste en réclusion pendant de nombreuses semaines, avant de prendre la décision d'enseigner à tous les êtres le chemin vers l'extinction. Ainsi part-il de nouveau à pied et, non loin d'un centre védique, il déclame son premier sermon. Une communauté se forme. Le Buddha et ses disciples se déplacent d'un endroit à un autre et pratiquent en montagne, en jungle ou en cimetière. Lors de la saison des pluies, ils séjournent au même endroit. La plus grande partie de l'année, ils pérégrinent ensemble ici et là. Occasionnellement,

le Buddha préfère se déplacer seul, sans compagnon de route. Il médite parfois dans la solitude, dans une hutte. Tantôt malade, pourtant constamment lucide, il continue ses randonnées pédestres et, de place en place, il enseigne, jusqu'à sa libération complète.

Le Buddha historique a vécu ses vingt-neuf premières années, sédentaire, dans la cité parentale. Puis il vécut ascète de l'extrême, toujours stationnaire, en forêt, six années en continu[915]. Enfin, à suivre le chemin du milieu, il fut itinérant les quarante-cinq dernières années de sa vie, ponctuellement seul, cependant principalement entouré de disciples.

Concernant la possibilité pour un moine de vivre dans la solitude, plusieurs extraits des discours du Buddha historique compilés dans le Canon Pāli méritent une réflexion attentive :

- le *Theranāma Sutta*[916] raconte l'histoire d'un « homme vivant seul[917] », dénommé l'ancien, qui allait chercher sa nourriture au village seul, qui revenait à son lieu de vie seul, qui s'asseyait là seul, qui pratiquait la marche méditative seul. Des moines en informèrent le Buddha. Ce dernier leur demanda de le faire venir. Lorsqu'il fut assis à côté de lui, le Buddha lui demanda s'il vivait tout à fait seul et s'il en vantait les mérites. L'homme vivant seul acquiesça. Le Buddha lui dit alors que si un homme vivant seul abandonne le passé (*atīta*), s'il renonce au futur (*anāgata*), s'il a supprimé le désir et la luxure (*chandarāga*) de

[915] au cours de cette période, le Buddha se cache de la multitude : « mā maṃ te addasaṃsu, ahañca vā ne addasanti. […] Idaṃ su me sāriputta pavivittasmiṃ hoti », Majjhima Nikāya 12.48 (2009), p. 174. *Pavivitta* (reclus), en pāli.
[916] cf. Saṃyutta Nikāya 21.10 (2000), p. 720-1.
[917] mots pāli employés : *nara ekavihāra*, cf. Ibid. *Eka* (un, seul), en pāli.

son état d'existence actuel[918], alors cet homme-là, libéré par la destruction de tout désir avide (*taṇhā*), est un sage conquérant.

- le *Meghiya Sutta*[919] raconte l'histoire du Vénérable Meghiya, intendant personnel du Buddha, qui avait repéré une charmante et attirante plantation de manguiers pour pouvoir y faire des efforts (*padhāna*). Après l'avoir demandé trois fois au Buddha, ce dernier lui « donne l'autorisation (*anujānāti*) ». Meghiya se retrouve assis au pied d'un arbre. Il advient cependant que des pensées malsaines (*akusala vitakka*) surviennent fréquemment à son esprit, c'est-à-dire des pensées sensuelles (*kāma*), des pensées malveillantes (*byāpāda*) et des pensées cruelles (*vihiṃsā*). Il en fait part au Buddha qui, lui, sait que la libération de l'esprit (*cetovimutti*) de ce Vénérable n'a pas atteint une maturité (*paripāka*) suffisante. Il énonce alors les cinq moyens qui permettent à chacun d'y parvenir : le fait d'avoir d'excellents compagnons[920], le fait de suivre les règles du *Pāṭimokkha*, le fait de pouvoir entendre l'enseignement concernant « le dévoilement bénéfique de l'esprit (*cetovivaraṇasappāya*) », le fait de s'employer à développer des « qualités mentales saines (*kusala dhamma*) », enfin le fait de disposer de la sagesse (*paññā*) qui mène à l'éradication de l'insatisfaction (*dukkha*).

- le *Piṇḍapātika Sutta* et le *Sippa sutta*[921] racontent l'histoire de deux groupes de moines qui avaient engagé une conversation

---

[918] en complément, cf. Majjhima Nikāya 131.3 (2009), p. 1039 : « Paccuppannañca yo dhammaṃ tattha tattha vipassatī (quels que soient les objets de l'esprit présents, vous les observez clairement ici même, à ce moment). » *Paccuppanna* (existant, présent), *tattha* (ici, à cet endroit), en pāli.

[919] cf. Aṅguttara Nikāya IX.3 (2012), p. 1247-50 ; Udāna 4.1 (2007), p. 47-51.

[920] le Buddha utilise plusieurs termes synonymes : *kalyāṇamitta*, *kalyāṇasahāya*, *kalyāṇasampavaṅka*, Ibid. D'autre part, la présence de ces « excellents compagnons » contribue à entretenir et développer le Noble Chemin Octuple : Saṃyutta Nikāya 3.18 (2000), p. 181.

[921] cf. respectivement Udāna 3.8 (2007), p. 43-44 et 3.9, p. 45.

qui n'en finissait pas. Les uns parlaient sans discontinuer des multiples avantages à aller recevoir de la nourriture au village. Les autres s'évertuaient à déterminer quelle était l'activité sociale la plus experte et la plus valorisante. Pour le Buddha historique, les thèmes évoqués étaient ceux de la vie civile ordinaire. Il leur dit alors : « Quand vous êtes ensemble tous réunis, bhikkhu, vous devez effectuer deux choses : soit discourir sur le Dhamma, soit maintenir le noble silence[922]. »

- le *kucchivikāra vatthu*[923] est l'histoire du moine qui souffrait de dysenterie et qui, esseulé dans son abri, était allongé sur ses propres excréments. Aucun moine ne s'occupait de lui sous prétexte qu'il n'était plus utile à personne. Le Buddha ordonna alors que ce moine fut lavé et, s'adressant ensuite à la communauté, il dit : « Moines, vous n'avez pas de mère, vous n'avez pas de père pour prendre soin de vous. Si vous, moines, ne prenez pas soin de chacun, qui le fera ? » C'est au précepteur, à l'instructeur, au cohabitant ou au disciple, d'assister un moine malade jusqu'à sa guérison. Ne pas le faire est considéré comme une offense. Si ce moine souffrant n'a ni précepteur, instructeur, cohabitant ou disciple, la communauté (*saṅgha*) doit s'en occuper.

- le *Khaggavisāṇa Sutta*[924] explicite en versets numérotés que, face à l'adversité, sur le chemin, il y a toujours l'alternative de partir vagabonder seul comme « une corne de rhinocéros

[922] « sannipatitānaṃ kho bhikkhave dvayaṃ karaṇīyaṃ, dhammi vā kathā ariyo vā tuṇhībhāvo », Udāna 3.8 (2007), p. 44. *Tuṇhībhāva* (silence), en pāli.

[923] cf. Mahāvagga VIII, 26 (2007), p. 431-4.

[924] cf. Sutta Nipāta I, 3.35-75 (2006), p. 4-8. En complément, lire Majjhima Nikāya 128.6 (2009), p. 1009 : « Si vous trouvez un sage compagnon (*nipaka sahāya*) […] alors marchez (*carati*) avec lui content (*attamana*) et avec attention (*sati*). » Lire également, Dhammapada 328 (2004), p. 181.

(*khaggavisāṇa*[925]) ». Toutefois, si d'aucuns rencontrent un fervent compagnon surmontant tous les dangers, déterminé comme un roi qui quitte son royaume, au moins équivalent à soi-même, productif et constructif, diligent avec une conduite saine, alors le moine doit préférer errer avec lui. La tâche est pourtant rude de s'adjoindre un compagnon qui ne poursuive pas un but selon son propre avantage[926].

- le *Migajāla Sutta*[927] rend compte du questionnement du Vénérable Migajāla concernant ceux qui séjournent seuls (*ekavihārī*) et ceux qui séjournent avec un partenaire (*sadutiyavihārī*[928]). Le Buddha va les caractériser comme suit : si, par ses cinq sens et par les phénomènes mentaux (*mano*), le moine se complaît dans la délectation (*nandi*), alors il est un *sadutiyavihārī*. S'il a toujours ce désir avide (*taṇhā*) comme partenaire, il aura beau « demeurer dans la jungle ou loin dans la forêt, caché des gens, dans un abri isolé, un endroit perdu approprié à la réclusion où il n'y a ni bruits ni éclats de voix[929] », il reste un *sadutiyavihārī*. En revanche, celui qui est délivré de cette entrave (*saṃyojana*) qu'est la délectation par les cinq sens et par les phénomènes mentaux, alors celui-ci est un *ekavihārī*, un moine séjournant seul. Ainsi il pourra vivre dans un village

[925] littéralement, « la pointe d'une épée ». Pour les puristes, lire Sutta Nipāta (2006), note I.35-75, p. 153-5. A noter que, dans le Canon Pāli, l'animal qui est utilisé comme analogie au moine qui marche et pratique seul est plutôt l'éléphant : *mātaṅga* ; *hatthī* et *hatthināga* ; *mātaṅgaraññña nāga* (cf. respectivement Dhammapada 329 et 330 (2004), p. 181-2 ; Udāna 4.5 (2007), p. 55-56 ; Majjhima Nikāya 128.6 (2009), p. 1010).

[926] cf. Sutta Nipāta I, versets 45, 46, 47, 49, 57 et 75 (2006), p. 5-8.

[927] cf. Saṃyutta Nikāya 35.63 (2000), p. 1150-1.

[928] littéralement : *sa* (sa propre personne) *dutiya* (avoir un second) *vihārī* (résidant, séjournant), en pāli.

[929] « evaṃ vihārī […] kiñcāpi araññe vanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevati appasaddāni appanigghosāni vijanavātāni manussarāhaseyyakāni paṭisallānasāruppāni », Ibid., p. 1151. *Vanapattha* (un endroit éloigné dans la forêt), *panta* (isolé, à l'écart), *senāsana* (logis, refuge), *vijanavāta* (pourvu d'une ambiance de solitude), *paṭisallānasāruppa* (approprié à la réclusion), en pāli.

(*gāma*), entouré de moines (*bhikkhu*) et moniales (*bhikkhuṇī*), d'adeptes laïcs femme (*upāsikā*) et homme (*upāsaka*), de rois (*rāja*) et leur premier ministre (*rājamahāmatta*), d'instructeurs d'autres sectes (*titthiya*) avec leurs disciples (*titthiyasāvaka*) : nulle nécessité pour lui de vivre à l'écart[930]. Il a abandonné tout désir avide : il est bien un *ekavihārī*.

Plusieurs déclarations significatives méritent également une attention particulière :

- dans le *Nikaṭṭha Puggala Sutta*[931], le Buddha explique qu'il existe aussi bien celui qui effectue « une retraite physiquement (*nikaṭṭhakāya*) », isolé en jungle ou en forêt, et celui qui effectue « une retraite mentalement (*nikaṭṭhacitta*) », isolé (*panta*) ou non.

- dans le *Arahatta Dhamma Sutta*[932], le Buddha explicite que l'*Arahant* est dans « un état d'être éloigné de (*ārakatta*)[933] », par exemple, l'avidité (*lobha*), la haine (*dosa*) et l'aveuglement (*moha*).

- dans le *Araññа Sutta*[934], le Buddha déclare que seul l'*Arahant* est capable (*alaṃ*) de pratiquer dans la jungle ou loin dans la

[930] un raisonnement similaire est proposé dans Majjhima Nikāya 5.29-30 *Anaṅgaṇa Sutta* (2009), p. 112 : un *bhikkhu* ne sera pas respecté (*garukaroti*) par ses confrères moines (*sabrahmacārī*) s'il n'a pas éliminé (*appahīna*) ses « souhaits malsains et inavouables (*pāpaka akusala icchāvacara*) », qu'il soit séjournant dans la forêt (*araññaka*) ou dans un village (*gāmantavihārī*) : cité dans Wijayaratna (1983), p. 129.

[931] cf. Aṅguttara Nikāya IV.138 (2012), p. 517.

[932] cf. Aṅguttara Nikāya VII.92 (2012), p. 1102.

[933] *ārakā* (loin de), en pāli .

[934] cf. Aṅguttara Nikāya V.110 (2012), p. 735.

forêt, dans un abri isolé[935].

- dans le *Jiṇṇa Sutta*[936], le Buddha accepte que l'*Arahant* Mahākassapa reste pratiquer dans la solitude (*paviveka*) en forêt pour servir de parangon, pour « le bénéfice de la multitude[937] ».

- dans le *Anuruddha Sutta*[938], le Buddha demande au Vénérable Anuruddha de quitter sa pratique en solitude physique, pour venir loger au milieu de la communauté durant la retraite de la saison des pluies (*vassa*). Là, seul parmi le *saṅgha*, il deviendra *Arahant*.

- dans le *Nimokkha Sutta* du *Devatāsaṃyutta*[939], le Buddha expose à une déité (*devatā*) qu'il connaît ce que sont l'émancipation (*nimokkha*), la libération (*pamokkha*) et la réclusion (*viveka*[940]) pour les êtres vivants.

Au vu de ces diverses citations, voici le commentaire que je propose et qui servira de base référentielle pour une analyse plus approfondie encore de l'attitude d'être sur le terrain des

---

[935] le Buddha lui-même peut vivre en réclusion physique : cf. Majjhima Nikāya 122.24 (2009), p. 977. Dans Ibid., p. 976, il met en garde les instructeurs (*ācariya*), leurs élèves (*antevāsika*) ou leurs disciples (*sāvaka*) qui pratiquent dans un abri isolé, notamment lorsqu'ils recevront la visite de brahmanes (*brāhmaṇa*) et de personnes de la vie ordinaire (*gahapati*) car ils risquent de succomber de nouveau à l'avidité (*gedha*) et à l'abondance (*bāhulla*).

[936] cf. Saṃyutta Nikāya 16. 5 (2000), p. 666-7.

[937] *bahujanahitāya*, en pāli.

[938] cf. Aṅguttara Nikāya VIII.30 (2012), p. 1160.

[939] cf. Saṃyutta Nikāya 1.2 (2000), p. 90.

[940] les trois mots pāli *nimokkha*, *pamokkha* et *viveka* désignent tous ici *Nibbāna* : cf. Ibid., note 6, p. 343. Lire également Majjhima Nikāya, note 472, p. 1243 : *viveka* veut dire *Nibbāna*. De fait, il existe trois types de réclusion : l'isolement physique (*kāyaviveka*), le détachement mental (*cittaviveka*), le détachement de tout substrat d'existence (*upadhiviveka* ou *Nibbāna*, l'extinction) : cf. Nyanatiloka (2004), p. 243 ; Visuddhimagga, IV.82 (1999), p. 137 & note 23, p. 765.

moines vivant dans la solitude :
- Un moine qui quitte la vie civile ordinaire est amené à vivre aussitôt dans le présent. Ayant abandonné le passé et renoncé au futur, sa tâche est dans le même temps de développer des qualités mentales saines (*kusala dhamma*) après avoir éliminé en lui le désir, la luxure (*chandarāga*) et toutes pensées malveillantes (*byāpāda*). Fort d'une maturité (*paripāka*) de l'esprit suffisamment consolidée pour suivre le chemin validé par le Buddha historique, il pourra devenir un *Arahant* et aura dès lors, selon son juste choix, la possibilité de vivre dans la solitude physique et en continu, dans un abri isolé.
- Peu de moines, au cours de leur état actuel d'existence, atteindront la dernière étape du noble chemin (*ariyamagga*). Avant tout, pour assimiler le contenu de l'enseignement (Dhamma), il est recommandé de s'adjoindre au minimum la présence d'un excellent compagnon (*kalyāṇasahāya*) fervent et déterminé, sachant que la communauté (*Saṅgha*) doit réglementairement prendre soin de chacun de ses membres.
- En conséquence, vivre dans un endroit perdu approprié à la réclusion n'est pas une finalité. Il s'agit plutôt de séjourner seul (*ekavihārī*) en son propre esprit : voici le détachement mental (*cittaviveka*). Assurément, celui qui possède encore et toujours des désirs avides (*taṇhā*), qu'il soit isolé physiquement ou non, est comme celui qui vit avec un partenaire (*sadutiyavihārī*). Le *ekavihārī*, le véritable esseulé, peut aussi bien vivre dans un village ou parmi la communauté des moines et moniales.
- La réclusion (*viveka*) est donc réalisable physiquement ou mentalement ou, pour les êtres accomplis (*Arahant*), les deux simultanément. Pour la quasi totalité des moines, l'isolement physique (*kāyaviveka*) doit être temporaire tel le Buddha en son temps après l'éveil. La réclusion extrême en continu telle que le Buddha l'a vécue avant son éveil n'est pas préconisée. A tout le moins, les moines doivent participer aux observances incontournables (Jour du Moine, Récitation des règles, Retraite

de la saison des pluies), conformément au Vinaya[941].
- La réclusion ultime est *Nibbāna*, c'est-à-dire l'extinction de tout substrat d'existence (*upadhiviveka*).

En résumé, de manière volontairement synthétique, attestons que :
- le Buddha, après l'éveil, a vécu pratiquement toujours en communauté,
- que l'isolement physique continu et exclusif est une pratique extrême que seuls les êtres accomplis peuvent décider de vivre,
- que la réclusion véritable concerne la libération de l'esprit par le détachement mental.

Pour illustrer ce compendium, citons ce verset du Buddha historique tel qu'il a été rapporté dans le Canon Pāli :

« *Cittena nīyati loko cittena parikassati*
Cittassa ekadhammassa sabbeva vasamanvagūti »[942].
L'esprit dirige la multitude et fait perdurer.
L'esprit est l'unique chose qui contrôle tout.

b) le moine-ermite et l'isolement.

1. **celui qui approfondit la pratique**
Concentrons notre attention sur le premier groupe référencé ci-avant : les moines vivant dans la solitude qui sont actifs sur le noble chemin et qui approfondissent leur pratique avec agrément (ermites 2, 5, 7, 9, 10).

[941] au Vénérable Mahā Kappina qui demandait au Buddha s'il pouvait éviter de participer à *Uposatha* et *Pāṭimokkha*, le Buddha répondit : « Si les hommes comme toi ne révèrent pas les actes réglementaires de la Communauté, qui les révérera ? », cf. Mahāvagga II, 5.3-5 (2007), p. 136-137, cité dans Wijayaratna (1983), p. 138.

[942] cf. Saṃyutta Nikāya 1.62 (2000), p. 130, avec la traduction en anglais de Bodhi Bhikkhu : « The world is led around by mind; by mind it's dragged here and there. Mind is the one thing that has all under its control. » En complément, cf. Dhammapada 1 et 2 (2007), p. 21 et (2004), p. 29-30.

Leur attitude d'être et leurs activités monastiques habituelles sont-elles en adéquation avec ce que propose le *Dhamma-Vinaya*, en fonction de la relation au Saṅgha et du vécu du Buddha ?
Compte tenu du résumé précédent, il apparaît clairement que les deux premiers critères ne sont pas remplis : les ermites ne vivent pas en communauté et ils ne sont pas, selon leurs dires et les observations de terrain, des êtres accomplis (*Arahant*). Cependant, par rapport au troisième critère, ce groupe de moines vivant dans la solitude relève-il ou non du domaine de la réclusion véritable ? Autrement dit, leur démarche monastique actuelle va-t-elle ou non dans le sens d'un non-attachement mental ? C'est tout l'enjeu de ce qui a été préalablement et minutieusement étudié, constaté, analysé.
A défaut de pouvoir apprécier ce qui est vécu intérieurement par chaque individu, nous pouvons néanmoins objectiver les dispositifs mis en place par les moines-ermites, le temps qu'ils y passent, l'énergie qu'ils y mettent, comme cela a été décrit auparavant et de manière approfondie.
Les moines du premier groupe s'activent-ils alors sur le noble chemin et pratiquent-ils la réclusion véritable, c'est-à-dire le développement des qualités mentales saines (*kusala dhamma*) indépendamment du fait de résider isolé, en solitude physique ?

Rappelons que ce n'est pas une évaluation de chaque moine. Il s'agit de croiser le plus possible de variables différentes et référentielles[943] pour pouvoir valider de manière pertinente les constats précédemment explicités.
La trame d'évaluation la plus révélatrice est celle basée sur les trois composantes maîtresses du Noble Chemin Octuple, à savoir la sagesse (*paññā*), la moralité (*sīla*) et la concentration (*samādhi*). Certes, l'approche développée ci-après pourra être

[943] en complément par exemple du Tableau 10 dans Chapitre VII, 2d.

jugée méthodologiquement contestable : c'est un choix que j'assume d'autant plus que l'analyse s'effectue à partir de nombreux éléments descriptifs observables. Dans le même temps, caractériser de cette manière va permettre de revisiter ce qui compose le fondement incontournable du *Dhamma-Vinaya*.

Par **sagesse**, entendons la compréhension juste (*sammādiṭṭhi*). Le monde conditionné est insatisfaction (*dukkha*) ; cette insatisfaction est issue des désirs avides (*taṇhā*) ; l'extinction de ces désirs avides permet d'atteindre *Nibbāna* ; le chemin à suivre (*ariyamagga*) a été balisé par le Buddha historique : voici synthétiquement résumées les quatre Nobles Vérités. Sur cette acceptation s'édifie une indéfectible confiance (*akuppa saddhā*) en cet enseignement. Est également adjointe l'intention juste (*sammāsaṅkappa*) au niveau des pensées qui ne seront ni sensuelles (*kāma*), ni malveillantes (*byāpāda*), ni cruelles (*vihiṃsā*).
Les moines actifs concernés sont-ils dans ce registre-là ?
Lors de ma visite sur leur site de pratique, deux moines (5, 9) ne citent pas expressément le mot *dukkha* en pāli ou *thuk* ou *thukha* en thaï. Il n'y a aucune occurrence de ce mot dans leur interview : pourtant l'une d'entre elles a une durée effective d'une heure et demie. Certes, il n'y a pas eu de séjour long en continu chez chacun de ces deux moines mais, au premier abord, ce constat est interpellant. Toutefois, pour l'un d'entre eux en tout cas (9), vu ses années d'études en Dhamma et en pāli dans une institution bouddhique, il est acceptable que cela relève pour lui d'un allant-de-soi. Pour l'autre (5)[944], moine junior qui fait l'impasse sur la totalité de la période de formation en monastère (*nissaya*), il est vraisemblable que le principe explicatif de *dukkha* ne soit pas vraiment assimilé. En revanche, attestons par leur discours que la majorité du groupe des actifs est imprégnée des quatre Nobles

[944] il s'agit du moine pour lequel il a fallu argumenter plus avant, afin de décider de l'intégrer dans le groupe des actifs : cf. Chapitre VII, 2d.

Vérités. Pour l'un d'eux d'ailleurs (7), vaincre la souffrance est sa finalité première.
Concernant les pensées intentionnelles mentionnées ci-avant, en particulier *kāma* et *byāpāda*, remarquons que tous, en tant qu'hommes admis dans le *saṅgha*, ont renoncé au monde civil dit ordinaire, c'est-à-dire pour eux le monde des plaisirs, le *loki*[945]. Nous l'avons observé par ailleurs, un effort de leur part est effectué pour réfréner les élans sensuels (« la fièvre ») et les pensées qui vont avec. Au demeurant, trois moines sur les cinq ont été mariés, avec des enfants pour certains d'entre eux : par choix, ils se privent de ce qu'ils connaissent. Ils se restreignent également de toute malveillance en se référant au code de discipline monastique. De plus, objectivement pour deux d'entre eux en tout cas (2, 10), ils dédient chaque jour[946] un temps spécifique à la bienveillance (*mettā*), une des dix perfections (*pāramī*). Pour les trois autres, le constat est plutôt mitigé, à l'exception peut-être de l'un d'eux (5) qui a le souci de bien accueillir les adeptes laïcs et qui a prêté de l'argent à une famille pauvre pour financer une cérémonie d'admission[947]. Quant au fait de ne pas nuire (*avihiṃsā*), il n'y a pas d'indices probants qui tendent à démontrer une attitude contraire chez ces ermites. L'un d'eux (5) met notamment tout en œuvre pour se racheter de ses mauvaises actions passées.

Concernant les **aspects moraux**, au niveau de la parole juste (*sammāvācā*), de l'action juste (*sammākammanta*) et des moyens de subsistance juste (*sammā ājīva*), sont ici clairement identifiés le fait de s'abstenir de mentir, de médire, de blâmer sévèrement, de bavarder inutilement, d'ôter la vie intentionnellement, de

[945] rappel : *loki*, mot thaï. Le moine renonce aux plaisirs sensuels et à la luxure : c'est ici *nekkhamma*, en pāli, qui est une des dix perfections (*pāramī*).
[946] cf. Chapitre VI, 3a7.
[947] ce moine mobilise la compassion (*karuṇā*) dans le sens où, selon ses propres moyens, il veille à accompagner au mieux les adeptes laïcs sur le chemin.

prendre ce qui n'est pas donné, d'avoir une conduite sexuelle illicite, de subvenir à ses besoins essentiels avec le commerce d'armes, d'êtres humains, de viande, de stupéfiants ou de poisons. Ces diverses instructions sont étayées dans les textes canoniques, plus précisément encadrées par les 227 règles du *Pāṭimokkha* et, par surcroît, les quelque huit cents autres manquements répertoriés. Accéder à une *sīla* irréprochable passe alors, rappelons-le, par « s'abstenir de tout acte malveillant, s'évertuer à des actions méritoires, assainir son propre esprit[948] ». Si nous ne pouvons préjuger du suivi strict de ces principes moraux pour chacun des moines de ce groupe tout au long de chaque jour et de chaque nuit, observons tout de même que trois d'entre eux (2, 7, 10) sont les seuls parmi l'échantillon d'étude qui participent à la célébration du *Pāṭimokkha*. A tout le moins, ils ont l'opportunité de déclarer leurs manquements : c'est à mettre à leur crédit. Concernant les deux autres moines du groupe des actifs qui font l'impasse sur cette observance incontournable, soulignons que l'un d'entre eux (5) a spécifiquement décidé comme finalité de vie de se purifier en profondeur[949]. Pour le dernier (9), notons qu'il s'agit du *mahāthera* le plus ancien de l'échantillon d'étude et qu'il a vécu vingt-six retraites de la saison des pluies (*phansa*) en monastère avec une participation régulière au *Pāṭimokkha*. Compte tenu de toutes les informations collectées tout au long de cette recherche, il s'avère également que la réputation de chaque *bhikkhu* auprès des autres moines de la région et de la population locale reste un indicateur recevable, quoique cela n'ait pu être vérifié pour chacun. Néanmoins, pour ce groupe-là, notamment pour le dernier moine cité, le doute est

[948] « Sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa upasampadā, Sacittapariyodapanaṃ etaṃ buddhāna sāsanaṃ » : Dhammapada 183 (2007), p. 67 ; Dīgha Nikāya 14, 3.28 (1995), p. 219.

[949] cf. Tableau 9 dans Chapitre VI, 4.

peu permis[950].
D'autre part, en cas d'une transgression «inavouable»[951], tel le fait de s'être masturbé volontairement par exemple, celle-ci restera dissimulée, jamais dévoilée à quiconque tant que le *bhikkhu* concerné le décidera. Nous l'avons déjà formulé par ailleurs, chaque moine peut s'autoréguler.

Dans le Navakovāda, pour dénommer la troisième composante maîtresse du Noble Chemin Octuple, le terme *citta* (esprit) est utilisé à la place de *samādhi*, malgré que ce dernier soit repris dans le Canon Pāli. Ce choix est judicieux car il s'agit bien ici d'un **travail de l'esprit** par l'effort (*vāyāma*), l'attention (*sati*) et la concentration (*samādhi*).
Par « effort juste », entendons la restriction et l'abandon des états malsains (*akusala*) ainsi que le développement et le maintien des états dits sains (*kusala*)[952]. A l'« attention juste » correspond *Vipassanā bhāvanā* (développement mental de l'observation profonde), c'est-à-dire l'approche exposée dans le *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta*[953]. Quant à la « concentration juste », elle se réfère ici à *Samatha dhyāna* (développement du calme mental), c'est-à-dire une approche au cours de laquelle l'esprit est focalisé sur un objet de méditation (*kasiṇa*)[954].
Les activités des moines-ermites sont-elles en conformité avec ces instructions ?
A propos de l'effort juste (*sammāvāyāma*), pour pouvoir

[950] nous avons remarqué précédemment que, lorsqu'un moine est considéré déviant par rapport aux règles morales monastiques, cela se sait. Un autre moine dans la solitude, isolé en forêt ou en grotte, l'apprend tôt ou tard. Nous avons noté également que, dans ce cas-là, la population locale se désinvestit du moine incriminé et part capitaliser du mérite auprès d'un *bhikkhu* à réputation plus fiable.
[951] cf. Chapitre VI, 3b3.
[952] cf. Treutenaere (2009), p. 477.
[953] cf. Chapitre VI, 3a5.
[954] cf. Ibid.

argumenter de manière cohérente et sans trop s'éparpiller, prenons d'abord comme base référentielle les trois principales sources malsaines (*akusalamūla*) que sont l'avidité (*lobha*), la haine (*dosa*) et l'aveuglement (*moha*). Nous l'avons déjà noté, ces inclinations sont la caractérisation de tout désir avide (*taṇhā*). Ce sont aussi les trois premières dispositions néfastes (*kilesa*) que le *Sakadāgāmī* aura atténuées et que l'*Arahant* aura totalement dissipées. La « destruction » de ces trois *mūla*, « c'est cela Nibbāna »[955].

Concernant *lobha*, c'est-à-dire le fait de vouloir ou de convoiter, notons que trois moines (2, 9, 10) ne demandent rien de plus que ce qu'ils ont déjà[956]. Nous restons bien entendu dans le domaine de ce qui peut être objectivé. Assurément, à dater de la hutte rudimentaire ou de la grotte initiale, le confort matériel va petit à petit s'installer sur leur site de pratique. Du fait des interactions inévitables, les adeptes laïcs vont possiblement faire construire une *sala* ou un logis (*kutti*) plus confortable. Ils vont offrir par exemple de nouvelles statues pour l'autel. En revanche, le moine va rester, pour simplifier, avec son jeu de trois robes, son bol et sa paire de tongs. Il va toujours avoir le crâne et les sourcils rasés. Il va manger une seule fois par jour. Il va dormir peu et à même le sol. Ces trois moines-là ne s'adonnent pas à la paresse. Ils ne transmettent aucune requête. Si souhait il existe encore, c'est inexorablement celui de perdurer et progresser dans leur quête compte tenu de leur finalité de vie[957]. Cette dynamique observable présuppose que ces trois moines-là canalisent également et au mieux *rāga*[958], l'avidité par le plaisir sensuel ou sexuel. Même s'il y a de nombreux indices déjà remarqués auparavant qui plaident en

[955] cf. Chapitre III, Le Buddha historique. Référence canonique : Saṃyutta Nikāya 38.1 (2000), p. 1294.

[956] cf. Tableau 9 dans Chapitre VI, 4.

[957] cf. Ibid.

[958] *rāga* : terme similaire à *lobha*, qui est utilisé dans le Canon Pāli pour signifier aussi la première source malsaine, l'avidité.

leur faveur, acceptons que nous ne puissions pas produire un avis méthodologiquement circonstancié. Observons néanmoins que l'un d'eux (10) a spécifiquement décrit les moyens qu'il met en œuvre pour, comme il le dit, dompter son corps et scruter ses pensées[959]. Quant aux deux autres, reconnaissons qu'au moins un des deux a renoncé au mariage et que, au cours de ses quarante-deux années de pratique intensive, il a focalisé ses efforts pour laisser vivre en lui un état méditatif constant au quotidien. Pour ce dernier, cette constante suppose un calme intérieur qui fait fi, autant que faire se peut, des six *āyatana* que sont les cinq sens et la pensée[960].

Dans le cas des deux autres moines de ce groupe des actifs (5, 7), nous avons déjà souligné qu'ils avaient des projets matériels concrets comme toute personne immergée dans la vie civile ordinaire. Ils présentent encore des désirs individuels et personnels, même si leurs appétences sont dans le cadre strictement monastique[961]. Au delà de ces apparences objectivables, ont-ils pour autant *rāga*, ce désir intérieur, cette soif de sensualité et de luxure ? L'un d'eux (7) n'a pas hésité à expliciter son mode opératoire pour affadir *kāmacchanda*, c'est-à-dire l'attachement aux plaisirs des sens[962] : c'est tout à son avantage. Pour l'autre moine (5), cela reste une interrogation.

Concernant *dosa* (la haine), il s'agit pour eux de ne pas penser à nuire à autrui. A la relecture de tout le corpus informatif disponible, il n'y a rien qui puisse contredire ce fait dans leurs propos et leurs activités diverses. L'exemple le plus significatif est celui de l'ancien militaire (5) qui prend le contre-pied des atrocités auxquelles il a participé.

Néanmoins, notons que pour deux moines (7, 9), s'ils savent

[959] cf. Chapitre VI, 3b3.

[960] *mano* (pensée), en pāli, synonyme de *citta* (esprit) et également de *viññāṇa* (conscience de) qui est un des cinq agrégats (*khandha*).

[961] cf. Chapitre VI, 4a.

[962] cf. Chapitre VI, 3b3.

restreindre *dosa* de manière intentionnelle, ils n'ont pas une dynamique marquée qui tend clairement à l'opposé : ils n'ont pas une ouverture déterminée vers l'autre selon une des dix perfections (*pāramī*) comme la bienveillance (*mettā*) ; ils ne mobilisent pas explicitement un des quatre états sublimes (*brahmavihāra*) telle la compassion (*karuṇā*)[963]. Même si ne pas nuire ne veut pas dire nécessairement assister voire servir autrui, il peut être révélateur tout de même que, pour deux moines de ce premier groupe (2, 10), l'un pratique *metta samathi* et va enseigner le Dhamma, et l'autre poursuit sa finalité de vie qui est de devenir *bodhisatta* pour accompagner toute personne sur le chemin.

Quant à *moha*, une source (*mūla*) qui génère confusion et illusion, elle masque les choses telles qu'elles sont (*yathābhūtā*). Cet aveuglement alimente l'ignorance (*avijjā*), celle de ne pouvoir comprendre le Dhamma et plus spécifiquement les quatre Nobles Vérités[964]. Le moine appréhende alors le monde conditionné comme « permanent, pourvoyeur de bonheur, consistant et merveilleux » plutôt que de le saisir comme « impermanent, porteur de souffrance, dénué des «je suis» et «c'est à moi», fondamentalement perverti »[965].

Concernant les variables précitées qui, sous une autre forme lexicale, reprennent les trois caractéristiques de l'existence (*anicca*, *dukkha* et *anatta*), il est remarquable de constater qu'un seul des moines (ermite 2) de ce groupe utilise dans son discours habituel le mot impermanence[966] (*anicca*) et que tous ne convoquent jamais le non-soi (*anatta*). Même si ces notions de base peuvent être considérées comme des allant-de-soi, il est étonnant que la quasi totalité de ce groupe ne les ait pas utilisées au moins une fois au cours de mon séjour continu et

[963] la compassion n'est pas expréssemment valorisée dans le courant *Theravāda*.
[964] cf. Saṃyutta Nikāya 12.2 (2000), p. 535.
[965] pour les deux citations, cf. Nyanatiloka (2004), p. 32.
[966] impermanence : *khwam mai thiang*, en langue thaïe.

participatif sur leur site. Pour l'impermanence, nous pouvons le concevoir pour les trois moines (ermites 2, 7, 10) qui pratiquent *Vipassanā bhāvanā* car le mouvement et le changement sont le fruit quotidien de leurs observations. En revanche, concernant *anatta*, cela pose tout de même question. Quant à *dukkha*, lors de l'argumentation ci-avant sur *paññā*, nous avons remarqué qu'un des moines (5) ne convoque manifestement pas la trame de base du *Dhamma-Vinaya*, à savoir l'insatisfaction, son origine, sa cessation et le chemin à suivre pour son extinction. Pour ce qui est du monde conditionné « fondamentalement perverti », cela rejoint le commentaire précédent sur les aspects moraux, sachant que chaque moine de ce groupe tend vers une moralité (*sīla*) irréprochable. Leurs dires sont en partie corroborés par l'observation de terrain.

Pour terminer cette argumentation ayant trait au travail de l'esprit, il reste à commenter ce qui concerne l'attention juste (*sammāsati*) et la concentration juste (*sammāsamādhi*), c'est-à-dire les septième et huitième composantes du Noble Chemin Octuple, c'est-à-dire encore la représentation de deux des huit rayons de la roue du Dhamma[967].
Le Buddha historique a désigné ces deux bases d'action (*kammaṭṭhāna*) différentes pour pratiquer sur le chemin et devenir un être accompli (*Arahant*) : celles-ci doivent assurément être toutes deux pratiquées, en complémentarité[968]. Pourtant, l'avis véhiculé généralement dans les monastères thaïlandais est tout autre. Un nombre significatif de *bhikkhu* rencontrés dans des monastères urbains ou ruraux insistent sur le fait que pratiquer *Samatha dhyāna* ne permet pas d'atteindre *Nibbāna*. Ils se réfèrent en fait, pour la plupart sans le savoir explicitement, au vécu du Buddha historique lorsqu'il rencontra

[967] *dhammacakka*, en pāli. Cf. Chapitre III, Le Buddha historique.
[968] rappelons le texte de référence : Aṅguttara Nikāya IV.170 (2012), p. 535-536.

les ascètes et instructeurs Āḷāra Kālāma et Uddaka Rāmaputta[969]. Comme *Samatha dhyāna* était la pratique utilisée en Inde à cette époque-là, elle a permis de parvenir aux deux niveaux supérieurs immatériels mais en aucune façon à l'éveil.
Pour les moines *theravāda* thaïlandais, même si atteindre un haut niveau d'absorption (*jhāna*) et de calme mental est substantiel, cette pratique n'est pas une exigence, une obligation. En revanche, pour eux, seule *Vipassanā bhāvanā* est susceptible d'engager tout moine déterminé sur le noble chemin (*ariyamagga*), par l'observation profonde du corps (*kāya*), des sensations (*vedanā*), de l'esprit (*citta*) et des phénomènes (*dhamma*) avec l'attention (*sati*). C'est la raison pour laquelle nous ne retrouvons qu'un seul de ces ermites (10) du groupe des actifs qui pratique les deux approches méditatives[970]. Notons que deux autres (5, 9) s'adonnent au calme mental (*samatha*) et seulement cela[971] : ce qui tend à montrer qu'ils ne s'attèlent pas à la vision pénétrante (*vipassanā*) du corps et de l'esprit et donc, en théorie, à une possible extinction (*nirodha*).
Concernant leur implication effective dans la pratique, quel que soit le mode opératoire choisi et au vu de l'analyse détaillée déjà effectuée à ce propos[972], nul doute que chacun s'active intensément au développement mental.

Résumé I : malgré plusieurs disparités et approches singulières, ce groupe d'actifs sur le noble chemin qui approfondissent

[969] cf. Chapitre III, Le Buddha historique ; Majjhima Nikāya 26.15-16 (2009), p. 256-9.
[970] cf. Tableau 7 dans Chapitre VI, 3a5.
[971] les pratiquants de l'approche *Samatha* peuvent se complaire dans un état relatif de grand bien-être, y rester, ne pas chercher à le dépasser et, ainsi, par cette sensation incontestablement impermanente, générer à terme une possible souffrance : cf. Majjhima Nikāya 13. 33-35 (2009), p. 185, cité dans Treutenaere (2009), p. 131. Néanmoins, à l'avantage de la pratique des *jhāna*, il y a l'opportunité pour les pratiquants de renaître dans un état d'existence supérieur (*bhava*), selon le cycle des nouvelles naissances (*saṃsāra*).
[972] cf. Chapitre VI, 3a5.

leur pratique avec agrément reste homogène. Cette analyse approfondie démontre surtout que chacun d'eux suit autant que faire se peut le juste chemin tel que l'a initié et enseigné le Buddha historique. Leur démarche va dans le sens d'une réclusion véritable, d'un non-attachement mental.

2. **celui qui néglige la pratique**

Concentrons désormais notre attention sur le deuxième groupe référencé ci-avant : les moines nonchalants insatisfaits qui négligent la pratique monastique et qui préfèrent ne pas être dérangés (ermites 1, 3, 4, 6, 8).

Le même travail d'analyse a été scrupuleusement effectué, de manière approfondie et avec la même méthodologie. Pour ne pas lasser le lecteur, acceptons qu'il n'y ait pas la nécessité impérative d'insérer une nouvelle fois l'argumentation précédente.

Il apparaît alors que, pour un nombre significatif de variables, soit les éléments informatifs collectés ne sont pas en nombre suffisant et ne permettent pas une réponse déductive pertinente, soit la pondération positive n'est pas suffisamment marquée pour afficher une approche qui soit résolument en adéquation avec le *Dhamma-Vinaya*.

Bien souvent donc, la réponse possible laisse place au doute.

Une conjonction d'indices tend manifestement à montrer que, au niveau du discours et des activités diverses répertoriées, une exigence dans le cadre du *Dhamma-Vinaya* n'est pas toujours chez eux clairement identifiable.

Cette assertion au niveau qualitatif confirme bien ce qui avait été constaté par ailleurs au niveau quantitatif cette fois : l'analyse transversale et thématique avait en effet démontré que, notamment au vu d'un temps libre excessif dans leur emploi du temps, ces moines négligeaient la pratique monastique. Ce présent bilan accentue d'autant plus ce constat car nous avons aussi confirmé que ces ermites, de manière injustifiée, ne participaient pas aux

observances élémentaires et incontournables.

Résumé II : concernant les ermites nonchalants insatisfaits qui négligent la pratique monastique et qui préfèrent ne pas être dérangés, ce groupe reste également homogène. Ils ne suivent pas de manière significative le juste chemin tel que l'a initié et enseigné le buddha historique. Leur dynamique ne va pas dans le sens d'une réclusion véritable, d'un non-attachement mental.

Pour ces deux groupes, la question qui peut être maintenant posée est celle de reconnaître quel est l'apport effectif de l'isolement physique dans le cadre de leur démarche monastique. Le choix de résider dans la solitude est-il un pilier indispensable pour vivre au calme et uniquement cela ? Ce choix se justifie-t-il comme un élément supplétif pour une meilleure pratique ? Autrement dit, pour ces moines-ermites, l'isolement physique est-il considéré comme une fin ou comme un moyen ?

c) isolement physique et nécessité de vie.

- Examinons tout d'abord le groupe des actifs.
Pour trois d'entre eux (ermites 2, 9, 10), vivre dans un abri isolé est manifestement un moyen habile et rien que cela. Compte tenu notamment de leur motivation initiale déclarée pour devenir moine-ermite[973], le doute est peu permis quant à leur indéniable confiance à suivre le noble chemin[974], et leur indiscutable propension à pratiquer une réclusion véritable[975]. Ils se contentent résolument des quatre nécessités de base ; ils ne transmettent aucune requête individuelle ; ils bénéficient des dons matériels des adeptes laïcs qui capitalisent du mérite pour un futur état d'existence (*bhava*) plus favorable. Minimiser les interactions relationnelles apparaît pour eux comme un confort, une ambiance contextuelle qui soutient efficacement

[973] cf. Chapitre VI, 1d.
[974] cf. Chapitre VI, 4b.
[975] cf. Chapitre VII, 3b.

leur réclusion véritable. Ils cumulent alors le « séjourner seul » intérieur (*ekavihārī* ou *cittaviveka*[976]) avec le « résider seul » extérieur (*kāyaviveka*[977] ou *nikaṭṭhakāya*).
Pour les deux autres (ermites 5, 7), le constat est plus nuancé car ils s'investissent dans un projet matériel[978] sur le site de leur pratique. Il s'agit pour chacun d'une intention personnelle qui révèle une manifestation concrète de *lobha* (avidité, désir, convoitise), c'est-à-dire une des variables qui a été commentée ci-avant[979]. Malgré tout, leur implication active n'est pas remise en cause. Cela montre surtout et indiscutablement qu'ils ont une marge de progression substantielle, notamment concernant la manifestation extérieure et visible du soi (*attā*). L'accès à la première étape sur le chemin (*ariyamagga*), en l'occurrence *Sotāpanna*, est bien un parcours semé d'entraves (*saṃyojana*). Pour mener à bien leur quête, l'isolement physique se révèle un outil efficace dans la mesure où l'argument déclaré par eux pour devenir moine-ermite est bien, à l'instar de la majorité des moines-ermites de l'échantillon d'étude, le fait de ne pas souhaiter être incommodé, dérangé par l'altérité[980]. Dans ce contexte, ils arrivent à gérer un standard de pratique acceptable pour eux, conforme tout de même aux instructions du Buddha historique.

- Terminons par le groupe dit des nonchalants.
Nous avons identifié une homogénéité dans la composition de ce groupe compte tenu de la dynamique générale des moines concernés qui ne va pas dans le sens d'une réclusion véritable[981]. Il a été souligné par ailleurs que la relation à autrui était, d'après leurs dires, dommageable pour eux et que cette conjoncture

[976] cf. Chapitre VII, 3a.
[977] cf. *Buddhist Dictionary*, Nyanatiloka (2004), p. 243.
[978] cf. Chapitre VI, 4a et 4b.
[979] cf. Chapitre VII, 3b.
[980] cf. Chapitre VI, 1d.
[981] cf. Chapitre VII, 3b.

avait influé significativement sur leur choix de résider dans un endroit isolé, éloigné de tout groupe restreint ou élargi[982]. De plus, il a été démontré que ces moines poursuivent un objectif personnel, singulier, qui les éloigne ostensiblement du noble chemin. L'un est obnubilé par les dix années qu'il croit encore pouvoir vivre et considère qu'il n'a plus à lutter : ainsi se rend-il la vie facile, néanmoins insatisfaisante pour lui. L'autre bâtit un lieu de villégiature arboré dans lequel il investit une grande partie de son temps et de son énergie au détriment de la pratique monastique : sans dons complémentaires, il ne peut l'agrémenter plus avant et il en est contrarié. Un autre affiche une attitude d'être discordante vis à vis des usages monastiques en vigueur, tout particulièrement lorsqu'il s'agit d'accueillir ses confrères-moines mais pas seulement. Encore un autre, et c'est tout à son crédit, s'emploie à modérer un état de stress récurrent : en revanche, esseulé en grotte, il souffre possiblement d'un trouble obsessionnel compulsif qu'il arrive tant bien que mal à gérer. Un dernier enfin, à vivre seul avec son grand corps malade et « par la force des choses », n'envisage pas que sa démarche actuelle soit revivifiée : âgé, il apparaît résigné.

De fait, pour ces ermites-là, vivre dans un endroit isolé apparaît comme la solution unique et adaptée à leurs caractéristiques singulières. Pour eux, ce choix radical est même une fin en soi, telle une nécessité impérative de résider seul, même s'ils n'en retirent pas vraiment un agrément (*sukha*).

D'une certaine manière, la finalité respective de vie[983] qu'ils ont chacun déclarée est révélatrice de leur dynamique ici dévoilée, sachant que pour l'un des moines (ermite 4), atteindre *Nibbāna* tient de l'illusion (*moha*).

[982] cf. Chapitre VI, 1d.

[983] cf. Tableau 9, avec les commentaires : Chapitre VI, 4.

Pour résumer, attestons ce qui suit :
- **pour les moines catégorisés actifs, l'isolement physique est un moyen** pour progresser dans la réclusion véritable, c'est-à-dire le non-attachement mental.
- **pour les moines catégorisés nonchalants, l'isolement physique est une finalité**, une fin en soi pour gérer, au mieux pour certains, une disposition personnelle et singulière.

Pour plus de pertinence, compte tenu de ce constat, de toutes les informations étayées au cours de l'analyse transversale et thématique, et de ce présent bilan, voici une proposition de catégorisation plus illustrative et précise concernant l'ensemble de l'échantillon d'étude.
La dynamique du moine vivant dans la solitude peut être répertoriée selon trois modes distincts :
- les moines actifs qui approfondissent leur pratique avec agrément, qui vont dans le sens d'une réclusion mentale véritable, pour qui l'isolement physique est un moyen. Ceux-là suivent infailliblement le noble chemin et uniquement cela (ermites 2, 9, 10).
- les moines actifs qui approfondissent leur pratique avec agrément, qui vont dans le sens d'une réclusion mentale véritable tout en s'investissant dans un projet matériel et individuel, pour qui l'isolement physique est un moyen. Ceux-là suivent manifestement le noble chemin mais en restant visiblement attaché au désir ordinaire, à leurs propres envies (ermites 5, 7).
- les moines nonchalants insatisfaits qui négligent la pratique monastique, qui ne vont pas dans le sens d'une réclusion mentale véritable, pour qui l'isolement physique est une fin en soi. Ceux-là se démarquent nettement du noble chemin et s'adaptent au contexte pour tenter de satisfaire une disposition personnelle et singulière.

A ce stade du bilan global, la variable qui mérite d'être mise en rapport avec les énoncés précédents est celle des interactions relationnelles possibles que ces moines-ermites peuvent contracter lors de leurs diverses activités monastiques. Le commentaire ci-après va l'approfondir en tenant compte de la partition entre les deux principaux groupes de moines vivant dans la solitude.

d) réclusion mentale, isolement physique et relations.

Pour la quasi totalité des ermites, les relations dans leur ensemble sont restreintes, que ce soit de l'ordre des visites possibles au temple de personnes de l'extérieur, des entrevues éventuelles du moine en dehors de son temple, ou par le biais du téléphone portable.

Concernant le groupe dit des nonchalants insatisfaits, le constat est plus marquant car les relations avec l'extérieur sont véritablement réduites au strict minimum. En effet, à l'exception du moine 1 qui accueille un nombre conséquent de personnes lors de la fête annuelle de *Kaṭhina* et qui bénéficie de la présence sur place d'une *maechee* et d'un *phakhao*[984], les autres évitent tout contact visuel. Les raisons évoquées sont diverses mais la résultante est évidente.
Sans reprendre les descriptions explicitées dans les chapitres précédents pour chacun des moines concernés, citons un exemple unique. Le moine 3 n'effectue pas l'inévitable tournée des offrandes (*binthabat*) auprès de la population locale. Il réduit a minima toute activité lors du Jour du Moine (*Wan Phra*) et de la retraite de la saison des pluies (*phansa*) et n'incite alors pas les autochtones à se déplacer pour capitaliser du mérite. Il ne participe pas à la célébration de la récitation des règles monastiques (*Patimok*) et, ainsi, ne rencontre pas et n'échange pas avec d'autres confrères moines. De même, il n'accueille pas ou peu de moines extérieurs, encore moins lors de la *phansa*.

[984] spécifions de nouveau que les contacts de ce moine avec eux sont réduits au strict usage monastique.

Comme il le déclame sans équivoque : « Ici, j'ai besoin de liberté. »
Cet exemple est significatif, suffisamment évocateur. Il illustre parfaitement la caractéristique commune aux membres de ce groupe qui aspirent volontairement à restreindre tout contact d'ordre relationnel. Cette constatation est en accord avec leur motivation initiale pour devenir ermite qui était, rappelons-le, de ne pas être incommodé par autrui. Les adeptes laïcs et les autres moines ne se déplacent pas ou peu sur leur site : cela les arrange bien. Ils ont choisi délibérément l'isolement physique et, à ce jour, ils sont de fait réellement esseulés.

Pour l'autre groupe, celui des actifs qui approfondissent leur pratique avec agrément, l'approche dans le domaine des relations est tout autre. Les interactions sont minimes mais, pour ces moines-là, une ouverture possible vers l'autre est bien réelle.
Certes, l'un d'eux (ermite 7) préfère qu'il n'y ait pas ou peu de monde sur son site mais constatons que les adeptes laïcs locaux viennent en nombre une fois par mois et que d'autres, en provenance de régions éloignées, participent au *Kaṭhina day*[985].
Certes, un autre moine (ermite 9) clôture son lieu de pratique et filtre toute visite ; en revanche, il accepte les invitations dans les monastères de la région pour présider les célébrations (*suat mon*) destinées aux adeptes laïcs.
Attestons que la majorité des moines de ce groupe acceptent le séjour de confrères sur leur lieu de pratique. Trois moines participent de manière régulière à *Patimok*. L'un d'eux effectue la *phansa* dans un autre monastère. Même si les contacts restent restreints, il subsiste cependant de multiples opportunités pour eux de rencontrer et échanger avec autrui. A tout le moins, ils peuvent afficher leur attitude d'être sur le chemin dans le respect

[985] rappelons qu'un bâtiment est en cours de construction pour permettre aux visiteurs de rester dormir et cuisiner sur place.

du Dhamma et du Vinaya. Ainsi se construit leur réputation dans la province d'accueil et parfois au-delà.
L'isolement physique leur permet de progresser dans le sens d'une réclusion mentale véritable, sachant que ce choix volontaire, intentionnel, n'est pas exclusif. Pour eux, assurément, s'isoler ne veut pas dire avoir l'illusion de s'exclure du monde conditionné. L'interrelation avec moines et laïcs n'est pas mise à l'index.

Pour résumer, prenons acte que :
- le groupe des actifs accepte tout contact d'ordre relationnel avec autrui, sans toutefois le privilégier.
- le groupe des nonchalants s'organise pour limiter tout contact d'ordre relationnel.

Notons une nouvelle fois que la démarche d'Ajahn Verañja (ermite 2) du groupe catégorisé actif est en voie de transformation. Après vingt-quatre années d'isolement physique, à pratiquer dans une grotte ou dans une *kutti*, ce *bhikkhu* va dorénavant partager son vécu et enseigner la vérité du Buddha. Au même endroit actuel, en montagne et dans la forêt, il va pouvoir accueillir matériellement tout visiteur et dorénavant transmettre.

A ce stade, les caractéristiques et les problématiques principales ont été évoquées. Des repères précis et des commentaires appuyés sur des observations de terrain ont été énoncés. Le temps est venu de faire le point synthétiquement d'abord sur les divers constats qui ont été établis au cours de ce présent bilan global. Ensuite, cet état des lieux permettra, après un travail approfondi de discernement, de produire un possible résultat.

4) Récapitulatif des divers constats :

Cette synthèse fait suite aux cinquante-cinq caractéristiques principales assemblées en tête de ce chapitre VII.

1 - le motif identifié pour prononcer leur admission dans le *saṅgha* est, pour la moitié d'entre eux, **un ennui récurrent ressenti dans le monde dit ordinaire**.

2 - le motif évoqué pour choisir la vie dans la solitude est, pour la majorité d'entre eux, leur aspiration à **ne pas être incommodé par la présence proche et directe d'autrui**.

3 - **les contacts d'ordre relationnel sont restreints**. Le medium téléphonique est un lien sélectif possible et une sécurité sanitaire.

4 - **ceux qui se désinvestissent des observances dites incontournables ont un temps libre journalier qui varie de plus du tiers à plus de la moitié du temps de veille**. Ce constat concerne la moitié des ermites rencontrés.

5 - la moitié de l'échantillon d'étude concerne des **moines actifs sur le noble chemin qui approfondissent leur pratique avec agrément**.

6 - l'autre moitié correspond à des **moines nonchalants insatisfaits qui négligent la pratique monastique et qui préfèrent ne pas être dérangés**.

7 - **les moines du groupe des actifs ont une pratique monastique qui va dans le sens d'une réclusion mentale véritable**.

8 - **les moines du groupe des nonchalants ont une pratique monastique qui ne va pas dans le sens d'une réclusion mentale véritable**.

9 - **pour les moines catégorisés actifs, l'isolement physique est un moyen** pour progresser dans la réclusion véritable, c'est-à-dire le non-attachement mental.

10 - **pour les moines catégorisés nonchalants, l'isolement physique est une finalité**, une fin en soi pour gérer, au mieux pour certains, une disposition personnelle et singulière.

11 - une partie des **moines actifs satisfaits suivent infailliblement le noble chemin et uniquement cela**.

12 - une autre partie des **moines actifs satisfaits suivent manifestement le noble chemin tout en restant visiblement attaché au désir ordinaire, à leurs propres envies**.

13 - **tous les moines nonchalants insatisfaits se démarquent nettement du noble chemin et s'adaptent au contexte pour tenter de satisfaire une disposition personnelle et singulière**.

14 - **le groupe des actifs accepte les relations avec autrui**, sans toutefois les privilégier.

15 - **le groupe des nonchalants s'organise pour limiter tout contact d'ordre relationnel**.

Pour plus de clarté, voici le tableau 11 suivant récapitulatif des principales variables :

	moines-ermites									
	2	9	10	5	7	1	3	4	6	8
ennui récurrent dans la vie ordinaire		✓	✓	✓	✓			?		✓
ne pas être incommodé par autrui				✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
activités monastiques intensives	✓	✓	✓	✓	✓					
participation aux observances incontournables	✓		✓		✓					
temps libre conséquent				✓			✓	✓	✓	✓
approfondissement de la pratique	✓	✓	✓	✓	✓					
activités monastiques avec agrément	✓	✓	✓	✓	✓					
réclusion mentale véritable	✓	✓	✓	✓	✓			?		
isolement physique comme un moyen	✓	✓	✓	✓	✓					
isolement physique comme une fin						✓	✓	✓	✓	✓
infailliblement sur le noble chemin	✓	✓	✓							
sur le noble chemin avec projet personnel				✓	✓					
démarcation nette avec le noble chemin						✓	✓	✓	✓	✓
contacts relationnels acceptés	✓	✓	✓	✓	✓					
contacts relationnels exclus						✓	✓	✓	✓	✓

Tableau 11 – Principales variables caractérisant le moine vivant en solitude dans un endroit isolé (classement des ermites par groupe homogène).

Les moines rencontrés[986] sont regroupés selon la configuration qui a été préalablement annoncée lors de ce bilan global, à savoir le groupe des actifs satisfaits qui suivent le noble chemin et uniquement cela (ermites 2, 9, 10), le groupe des actifs satisfaits qui suivent le noble chemin et qui s'investissent dans un projet matériel et individuel (ermites 5, 7), le groupe des nonchalants insatisfaits qui se démarquent nettement du noble chemin (ermites 1, 3, 4, 6, 8).

Pour une meilleure lisibilité de ce tableau récapitulatif, voici un exemple : concernant la variable «*réclusion mentale véritable*», les premier et deuxième groupes (ceux catégorisés '*actifs satisfaits*') effectuent invariablement le non-attachement mental, tandis que le troisième groupe (celui catégorisé '*nonchalants*

[986] en lieu et place de leur nom de *bhikkhu*, les moines de l'échantillon d'étude sont répertoriés par numéros, correspondant au même ordre choisi pour les tableaux 3, 4, 5, 7, 9, 10 et pour les récits de rencontre (Mauger, 2016).

insatisfaits') ne le pratique pas de manière tangible. Pour un des moines (ermite 4), il n'a pas été possible de confirmer une réponse claire car il n'y avait pas assez d'éléments informatifs crédibles, d'où l'utilisation du signe «?».
Compte tenu des variables répertoriées, le grisé foncé dans ce tableau met en exergue le groupe des moines nonchalants insatisfaits qui, manifestement, a une approche allant a contrario de celle d'un *bhikkhu* qui s'active avec bénéfice sur le noble chemin.

Un commentaire sur chacun des trois groupes catégorisés s'impose, dans la mesure où certaines variables identifiées et confirmées sont révélatrices de la dynamique hétérogène de ces ermites vivant et pratiquant dans la solitude.

a) les nonchalants :

Au risque de rabâcher ces informations, établissons la liste des variables qui les caractérisent :
- une motivation pour devenir ermite qui se résume à ne pas être dérangé par autrui.
- un dilettantisme avéré dans la pratique des activités monastiques.
- l'impasse sur les observances incontournables.
- un temps libre conséquent sur le temps total de veille.
- une **insatisfaction latente** dans leur quotidien.
- l'absence d'une réclusion mentale véritable.
- l'isolement physique comme finalité, une fin en soi.
- une démarcation nette avec le noble chemin.
- une **limitation volontaire** de tout contact d'ordre relationnel.

Toutes ces variables ont déjà été étayées dans les chapitres précédents : il n'y a pas de raison d'en démontrer une nouvelle fois la pertinence.
Nous avons aussi montré qu'il y avait une corrélation probable entre le fait pour eux de ne pas s'engager résolument dans la

pratique monastique telle que l'a proposée le Buddha, le fait de s'octroyer un temps de relâche conséquent au cours de leur journée, le fait enfin de s'afficher ou de se déclarer contrarié et en fin de compte mécontent de leur sort.

Concentrons notre réflexion sur leur insatisfaction latente.
Les moines de ce groupe ont choisi intentionnellement de vivre dans la solitude. Cette option de vie les rend pourtant insatisfaits. Assurément, prédomine chez eux un déficit de contentement, d'agrément, de plaisir (*sukha*), révélateur de souffrance (*dukkha*)[987].
Trois d'entre eux sont d'ailleurs, toujours selon leurs dires et les observations de terrain, physiquement usés. Rappelons que l'un de ces derniers va jusqu'à énoncer qu'il n'a pas envie de vivre encore plus de dix années avec son corps affaibli[988]. Quant aux deux autres moines, il a été vérifié que l'un d'eux souffre possiblement d'un trouble obsessionnel compulsif et que l'autre a une attitude monastique manifestement discordante.
Leur disposition d'être, physique et mentale, interroge.

Au niveau de leurs projets matériels éventuels, à part l'un d'eux qui apparaît frustré de ne pas avoir le financement nécessaire pour agrandir et magnifier son site, les autres ne sont pas dans une attente particulière : cette disposition est à mettre à leur crédit[989].

[987] cf. Chapitre VI, 3b2.

[988] à l'extrême, seul un *Arahant* peut éventuellement décider du jour de sa fin de vie terrestre : cf. Ñāṇamoli (1992), p. 199. Le choix du suicide n'est cependant pas avalisé par le Buddha historique : lire à ce propos Saṃyutta Nikāya 54.9 (2000), p. 1773, où des dizaines de moines « tracassés, honteux et rebutés par leur corps (te iminā kāyena aṭṭīyamānā harāyamānā jigucchamānā […]) » se sont entretués avec un couteau (*sattha*). Observons que le fait de se donner la mort intentionnellement ou par l'intermédiaire d'un « assassin » préalablement choisi (*satthahāraka* : litt. *porteur de couteau*, en pāli) est en opposition radicale avec le Pārājika 3 : cf. *Pāṭimokkha* (2009), p. 68-69 ; *The Buddhist Monastic Code I* (2007), p. 87-88.

[989] cf. Chapitre VI, 4a.

En revanche, concernant leur finalité de vie, il semble que celle-ci soit enracinée dans leur dynamique personnelle et leur insatisfaction latente. Ces moines n'ont pas un objectif monastique voire biotique qui soit calqué sur les orientations préconisées par le Buddha. En effet, le premier préfère ne pas renaître parce qu'il ne veut pas vivre plus longtemps avec son corps affaibli ; le second aspire à vaincre l'insatisfaction (*dukkha*) alors qu'il se désole que l'extension de son projet de jardin arboré ne puisse être financée ; le troisième a bien en ligne de mire *Nibbāna* mais son attitude d'être quelque peu dissonante laisse plutôt perplexe quant au bien fondé de ses dires ; le quatrième vise à installer en lui un état d'équanimité permanent pour calmer son stress récurrent et gérer au mieux son comportement compulsif ; le dernier dit vouloir vivre libre alors qu'il se montre avant tout résigné et esseulé en périphérie d'une ville.
Cette brève synthèse concourt une fois de plus à confirmer que ces moines catégorisés nonchalants insatisfaits ne s'investissent pas résolument sur le noble chemin.

Indubitablement aussi, ces ermites ont mis en place une stratégie personnelle pour gérer une disposition singulière.
Soulignons de nouveau que leur motivation principale à devenir ermite, pour chacun d'eux sans exception, est de ne pas être incommodé par autrui. Attestons de nouveau qu'ils décident volontairement, intentionnellement, de limiter tout contact relationnel[990].
En refusant de vivre immergé avec les autres, avec les moines en particulier mais aussi avec la population locale, ils choisissent délibérément de vivre dans la solitude. Vivre seul, esseulé, isolé, est considéré par eux et pour eux comme une fin en soi[991].
C'est le support quasi inévitable qu'ils ont préféré adopter pour

[990] cf. Chapitre VII, 3d.
[991] cf. Chapitre VII, 3c.

gérer leur mal-être. En conséquence, il semble que ce soit leur personnalité propre, leur profil comportemental, qui prime avant tout.
Une fois de plus, concluons que suivre le noble chemin, et uniquement cela, n'est pas leur motivation première. Nous l'avons aussi confirmé dans le fait qu'ils ne pratiquent pas ou si peu la réclusion mentale véritable[992], auquel s'ajoute un dilettantisme avéré. Leur priorité pour vivre en isolement physique (*kāyaviveka*) est donc tout autre.

Dans ces conditions, pour la moitié de l'échantillon d'étude, l'ermite bouddhiste *Theravāda* apparaît comme **un être plutôt asocial**[993], **indépendamment du fait qu'il soit moine ou non**.

b) les actifs sur le noble chemin uniquement :

Les moines concernés (Tableau 11 ci-avant : ermites 2, 9, 10) sont les trois seuls *bhikkhu* qui ont une motivation pour devenir ermite allant dans le sens d'une pratique résolument bouddhiste et seulement cela[994]. Ils veulent approfondir leur pratique et mettent toutes leurs capacités en oeuvre. Pour eux, l'isolement physique devient un moyen et non une fin. Ils sont infailliblement sur le noble chemin et mobilisent notamment leur effort (*vāyāma*) pour une réclusion mentale véritable comme le préconise le Buddha historique. Il s'agit d'une démarche initiale clairement identifiée qui se démarque de celle des autres groupes.
D'autre part, ce sont les trois seuls moines qui n'ont pas convoqué le fait d'être incommodé par autrui. Pour deux d'entre eux d'ailleurs, l'ennui qu'ils ont pu ressentir précédemment dans la vie civile ordinaire n'est pas nécessairement constitutif

[992] cf. Chapitre VII, 3b.
[993] déf. asocial : « Qui ne s'adapte pas à la vie en société, qui ne l'aime pas », CNRTL.
[994] cf. Chapitre VI, 1d.

d'un quelconque désagrément à vivre en contact avec l'altérité. Nous l'avons signalé auparavant, dans leur vie quotidienne monastique quoique intensive et prenante, toute relation n'est pas exclue. Bien au contraire, ils les acceptent, sans toutefois les privilégier. Concrètement, ils laissent toute latitude aux adeptes laïcs de venir les approcher pour, par exemple, obtenir du mérite par l'intercession du don.
S'il y a bien eu une *sala* et plusieurs *kutti* érigées ça et là, ce fut le fait des habitants de la région. A l'évidence, les moines eux-mêmes n'ont pas eu de projet matériel concret sur lequel ils ont focalisé leur attention tout du long de leurs années en solitude. Bien entendu, pour l'un d'eux, il n'y a pas suffisamment de recul pour l'attester car il débute dans la pratique. Toujours est-il qu'il est l'ermite avec le moins de confort, qui plus est dans une grotte isolée, avec un mince filet d'eau en contre-bas qui va suffire à ses besoins quotidiens mais sans plus. De fait, ces trois moines ne transmettent pas ou plus de requête particulière. A ce jour, ils se contentent de ce qu'ils ont.
Concernant leur finalité de vie, chacun garde sa spécificité : le premier s'est attelé à une attitude d'être juste (*sammā*) et est dorénavant prêt à enseigner ; le deuxième se concentre à faire perdurer en lui un état méditatif stable et s'attend à mourir ainsi, en *samādhi* ; le troisième a choisi de devenir *bodhisatta* (courant *Mahāyāna*) pour accompagner tous les êtres sur le chemin du Dhamma.

Concentrons-nous sur le parcours de chacun.
Malgré le fait qu'il ne participe pas à la célébration du *Pāṭimokkha* et qu'il ne pratique pas *satipaṭṭhāna*, le deuxième moine (ermite 9) s'active manifestement à suivre le noble chemin. Pour une pratique intensive et bénéfique, il a choisi de demeurer reclus la plus grande partie de son temps pour progresser toujours et encore. Lorsqu'il était en communauté monastique, il aurait pu enseigner : il ne l'a pas fait. Il aurait pu devenir responsable

de monastère : il ne l'a pas décidé non plus. Il ne s'est jamais détourné de son objectif. Pour cette pratique affirmée dans la solitude, il filtre certes un tant soit peu les contacts avec autrui mais il ne les exclut pas. Son isolement physique est assurément et quotidiennement au service de la réclusion mentale véritable. Son attitude de moine isolé n'est donc pas en opposition avec celle proposée par le Buddha. Bien au contraire, il reste telle « une île », à lutter avec vigilance et ferveur[995]. Il ne déroge pas au Dhamma.

Concernant les deux autres moines (ermites 2, 10), même si nous observons chez eux des disparités dans la mise en application des instructions du Buddha historique, il s'avère que tous deux ajoutent une composante complémentaire vis à vis de la conduite suivie par le moine précédent : chacun de ces deux moines, de manière différente, va ou souhaite propager l'enseignement du Buddha. Pour le moine débutant dans la pratique en solitude (ermite 10), il est beaucoup trop tôt pour le confirmer concrètement dans les faits. Pour l'instant, son approche progresse dans ce sens mais ce moine ne la dévoile pas encore expressément à ses confrères. En effet, souhaiter devenir *bodhisatta*, empli de compassion (*karuṇā*) pour aider tous les êtres, ne fait pas partie du cheminement habituel[996] du *bhikkhu* qui est admis dans la tradition du Savoir des anciens, le *Theravāda*. Disons que, compte tenu de son parcours dans le monde civil ordinaire, ce moine souhaite mettre en pratique une inclination précoce à se rendre disponible pour les autres, au service des autres. Retenons cependant que, par choix, il préfère à terme enseigner, accompagner, aider autrui, au lieu d'atteindre *Nibbāna* par lui-même et pour lui-même. Concernant l'autre moine (ermite 2), sa présente démarche mérite toute notre

[995] cf. Chapitre III, Le Buddha historique.

[996] « Dans le Canon Pāli et ses commentaires, l'appellation 'Bodhisatta' est donnée uniquement au prince Siddhattha avant son éveil et ses existences précédentes. » : Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary* (2004), p. 42

attention car, depuis plusieurs mois, son isolement physique réel est moindre. Un moine est devenu son disciple. D'autres moines, de provinces éloignées, sont venus le rencontrer et ont décidé, en dehors de la retraite de la saison des pluies, de résider auprès de lui plusieurs semaines. Les adeptes laïcs financent la construction d'un bâtiment imposant[997] qui permettra de recevoir régulièrement, jour et nuit en toute sécurité et confort, des *upāsaka* et des *upāsikā* lors du Jour du Moine. Sera aménagée à l'étage une vaste salle (*sala*) où le moine concerné envisage de réciter et expliquer le Dhamma. Cet *Ajahn* va également proposer des séances de développement mental. Lorsqu'il les attendait certainement avec impatience, moines et laïcs ne venaient pas. A ce jour, la donne est différente. Sans qu'il le décide vraiment, la résultante de ces vingt-quatre années de solitude en grotte puis en *kutti* est de pouvoir transmettre son vécu compte tenu des instructions du Buddha[998]. D'autant plus qu'aujourd'hui, par la détermination des habitants de la région, le contexte matériel adapté s'y prête absolument. Dans cette même année, lorsque le bâtiment d'accueil sera complétement terminé, le flux de visiteurs commencera. Les contacts d'ordre relationnel seront alors multiples et réguliers. D'autres moines, comme le présent disciple actuellement, séjourneront certainement en continu sur le site. Dans les années qui viennent, nul doute qu'en ce lieu s'organisera un temple, c'est-à-dire un endroit de vie et de pratique pour une communauté de moines. Par conséquent, là, dans cet endroit isolé dans la montagne, en lieu et place d'un site de pratique pour moine vivant dans la solitude, va s'établir un monastère de la forêt, de l'ordre *Mahanikai*, avec un responsable (*chao awat*), un hall commun (*sala*) et des logis (*kutti*) essaimés dans la forêt.

[997] d'environ 100 m2 au plancher (8x12 m), avec un étage.
[998] ce moine va instruire, tel le Buddha historique en son temps (voir photo 37).

Photo 37 : le Buddha enseigne, instruit[999].

Constatons de manière tangible que :
- une faible minorité de l'échantillon d'étude (un cinquième, soit deux sur les dix rencontrés, ermites 2 et 10) a pour objectif de **faire connaître le véritable enseignement** (*saddhamma*) du Buddha.
- un moine (ermite 9), sur les trois qui suivent le noble chemin, « **se conquiert lui-même**[1000] » et uniquement cela.

[999] fresque, Wat Pakluay, Chiang Mai.
[1000] cf. Dhammapada 103 (2007), p. 49 ; Chapitre III, Le Buddha historique.

c) les actifs sur le noble chemin avec un projet individuel :

Les deux moines en question (Tableau 11 ci-avant, ermites 5, 7) polarisent en partie leur attention sur des projets matériels[1001]. Cette inclination ne déconsidère pas leur investissement intensif dans la pratique monastique. En d'autres termes, cette réalité observable dévoile une image concrète de leurs désirs, mais celle-ci n'entache pas outre mesure leur démarche toute orientée vers la lutte (*padhāna*) sur le noble chemin. Ils s'engagent résolument à approfondir leur pratique pour une réclusion mentale véritable : cet effort juste, comme nous l'avons déjà souligné, ne peut être remis en cause.
Concernant leur dynamique générale, un indice significatif peut se révéler contradictoire. En effet, leur motivation première pour vivre dans la solitude est de ne pas souhaiter être incommodé par autrui et, dans le même temps, a contrario du groupe catégorisé nonchalants insatisfaits, ils acceptent les contacts d'ordre relationnel.
A la relecture de tous les matériaux informatifs disponibles, il est probable que cette attitude d'être soit en relation directe avec leur caractéristique spécifique et singulière qui consiste à finaliser un projet matériel concret. Assurément, étant donné que ces moines se contentent des quatre nécessités de base (*parikkhāra*) et qu'ils n'ont pas ou peu de ressources pécuniaires, obtenir un apport financier extérieur devient impératif. Ils ont besoin des dons des adeptes laïcs pour satisfaire leur envie personnelle.
Cela veut dire aussi que, manifestement, ces moines (ermites 5, 7) ont été demandeurs du projet et ont sollicité une aide. Ce qui est contraire à l'usage monastique habituel qui exige que le *bhikkhu* ne réclame jamais rien. A eux de gérer intérieurement tout désir avide (*taṇhā*), à savoir ici leurs propres appétences, leurs propres convoitises : voici tout l'enjeu d'une réclusion

[1001] cf. Tableau 9 dans Chapitre VI, 4.

mentale véritable.
Dans ces conditions, inévitablement, ces deux moines ont encore à progresser dans la pratique pour ne pas sombrer dans l'ignorance (*avijjā*). Ils ont tout particulièrement à assimiler que « le désir est conditionné par l'attachement[1002] », une cause (*hetu*) génératrice de souffrance (*dukkha*) qui prédispose à une nouvelle naissance selon le *Saṃsāra*.
Ils ont une tendance à embellir sinon magnifier leur site même si, intrinsèquement, leurs projets respectifs partent d'une intention louable, compréhensible, raisonnablement acceptable. L'un souhaite notamment rendre plus fonctionnel le cimetière dans lequel il pratique. L'autre justifie la construction d'une statue colossale par le fait qu'elle exposera, à la vue de tous, la présence du Buddha dans toute la vallée.
Par la réalisation concrète de leurs envies, ils se démarquent de manière substantielle de l'autre groupe des actifs.

Retenons que, pour ces deux moines (un cinquième de l'échantillon d'étude), **l'expression d'un désir avide latent se manifeste par la réalisation effective d'un projet matériel concret**.

Les constats sont désormais tous affinés. Le temps est venu de conclure et produire un résultat.

[1002] « Taṇhāpaccayā upādānaṃ ». Dit autrement, cela veut dire que la cessation de tout désir (*taṇhā*) libère le moine de tout attachement (*upādāna*) : « Taṇhānirodhā upādānanirodho ». Cf. Saṃyutta Nikāya 12.1 (2000), p. 533-4, qui résume la co-production conditionnelle (*paṭiccasamuppāda*).

chapitre VIII

Conclusion

Pour nous permettre d'énoncer précisément le résultat de cette recherche de terrain, il est préférable sinon nécessaire de produire plusieurs réflexions complémentaires.

- Concernant le groupe des moines qui s'activent avec agrément (*sukha*) et qui progressent sur le noble chemin (*ariyamagga*), plusieurs remarques s'imposent.

Pour ceux qui polarisent en partie leur attention sur un projet matériel, la conclusion est claire, bien identifiée[1003] : ces moines sont encore immergés dans leurs propres désirs avides (*taṇhā*) et ils doivent, à terme, par leur pratique monastique, éliminer tout attachement (*upādāna*).
Ils s'appliquent et s'impliquent intensivement à mettre en place une réclusion mentale véritable (*cittaviveka*). Il y a bien progression et développement (*bhāvanā*) sur le chemin. Ils n'ont pas figé une manière d'être dans laquelle il se complaisent : chacun reste résolu à atteindre sa finalité de vie[1004].
Cette démarche affiche ostensiblement les entraves (*saṃyojana*) que le moine doit éliminer pour atteindre la libération ultime (*parinibbāna*). Avec le temps, dans cette présente vie ou lors de ses existences (*bhava*) prochaines, fort d'une indéfectible confiance (*akuppa saddhā*) dans la pratique telle que le Buddha l'a enseignée, il lui sera possible de tarir la source de ses actions inappropriées (*akusalamūla*), tout particulièrement l'avidité (*lobha*) et l'illusion (*moha*) : voici la trame de base qui anime certainement ces moines et qui les stimule à s'engager dans des activités monastiques intensives.

[1003] cf. Chapitre VII, 4c.
[1004] cf. Chapitre VI, 4b.

A propos de l'ermite qui se démène à « se conquérir (*jeti*) lui-même » et uniquement cela, il suit le cheminement du *bhikkhu* qui fait sienne la vérité (*sacca*) du Dhamma afin d'appréhender les choses telles qu'elles sont (*yathābhūta*). Nous l'avons souligné précédemment, on observe chez cet *Ajahn* des disparités dans sa pratique (*paṭipatti*) et dans l'application de la réglementation monastique (*vinaya*). En revanche, il sait que « nul ne peut épurer un autre[1005] » : cette dynamique individuelle va le porter jusqu'à sa finalité de vie actuelle. En conséquence, il s'active intensivement et quotidiennement à entraîner et discipliner son esprit. Il reconnaît ne pas être encore un *Arahant* et dit continuer à progresser par des actions saines, appropriées (*kusalamūla*). En ce moment, il privilégie exclusivement la concentration juste (*sammāsamādhi*) au détriment de l'attention juste (*sammāsati*). Sa quête en tout cas est de s'affairer pour consolider une moralité (*sīla*) irréprochable. Dès lors, il aspire à une quiétude (*samatha*) intérieure qui s'installe et perdure des heures durant. Pour ce faire, pour éviter toutes distractions et pratiquer sereinement, il préfère s'enfermer dans sa *kutti*. Certes, il ne recherche pas à tout prix le contact avec autrui. Il filtre même les visites éventuelles en son lieu de pratique. Cependant, sans le rechercher pour autant, il accepte des sollicitations provenant d'autres monastères. Il rencontre ainsi moines et adeptes laïcs. Sur invitation, il interagit à l'extérieur, en zone rurale ou urbaine, et affirme par là sa réputation de moine qui pratique avec ferveur (*ātāpī*). Dans ces conditions, cet isolement intentionnel quasi en continu ne déroge pas de manière significative avec le Noble Chemin Octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*). Compte tenu des diverses variables étudiées précédemment, sa démarche actuelle l'achemine progressivement vers la libération de l'esprit (*cetovimutti*) pour une conduite sublime (*brahmacariyā*). A tout le moins, à pratiquer en isolement physique comme il le fait dans

[1005] cf. Dhammapada 165 (2007), p. 62.

un endroit vide (*suññagāra*), ce moine pourra au mieux devenir *Anāgāmī*[1006], c'est-à-dire un personnage noble (*ariyapuggala*) proche de *l'Arahant*.

Pour ceux enfin qui, postérieurement à leur isolement physique, vont enseigner à tous, un apport théorique d'ordre canonique[1007] est indispensable avant de pouvoir s'autoriser un avis pertinent sur cette résolution singulière.
Rappelons d'emblée qu'il existe un support mutuel (*aññamañña nissāya*[1008]) entre les adeptes laïcs qui fournissent aux moines les quatre nécessités de base (habillement, nourriture, logis et soins de santé) et les moines qui, en retour, exposent aux laïcs l'enseignement du Buddha[1009]. De manière réciproque, chacun des partis est en situation de rendre des services (*pahūkāra*) : l'homme et la femme de la vie civile ordinaire accordent les dons indispensables (*āmisadāna*) au moine ; ce dernier leur fait don de la doctrine (*dhammadāna*) par des enseignements (*dhammīkathā*).
Cette formation en Dhamma va apporter « de la confiance à ceux qui n'en ont pas et l'intensifier avec force chez ceux qui en ont déjà[1010] ». De manière habile, cette étude (*sikkhā*) collective vise à « accroître le nombre des adeptes » : c'est un des dix

[1006] cf. Itivuttaka II, 18-13 (2007), p. 140.
[1007] les principales références canoniques ont été extraites du Chapitre VII de Wijayaratna (1983), p. 123-147.
[1008] Thanissaro Bhikkhu (site web Access to Insight) propose la traduction « dépendance mutuelle ».
[1009] cf. Itivuttaka IV, 8-13 (2007), p. 186.
[1010] « appasannānaṃ pasādāya, pasannānaṃ bhiyyobhāvāya » : Aṅguttara Nikāya IV.245 (2012), p. 610.

objectifs fondamentaux[1011] que le moine doit accomplir afin de parfaire avec bénéfice sa formation monastique.
Cependant, chaque moine doit auparavant tendre vers un développement complet (*bhāvanāpāripūra*)[1012] de l'esprit, à l'image de Mahākappina qui était le *bhikkhu* le plus estimé (*mama*) pour exhorter (*ovadati*) ses confrères du temps du Buddha historique[1013]. Ecouter ces instructeurs (*ācariya*) devient alors très efficace[1014] pour tous, qu'ils soient moines (*bhikkhu*), novices (*sāmaṇera*) ou laïcs (*gihī*, *gihinī*, *upāsaka* et *upāsikā*) dont les *maechee* et les *phakhao* (*gihī odātavasana*). Cette approche pédagogique est en accord avec la recommandation du Buddha historique d'enseigner[1015] le Dhamma à ceux qui ont « un peu de poussière dans les yeux[1016] ».
Concernant donc les ermites de l'échantillon d'étude qui aspirent à enseigner, attestons de nouveau que les deux moines concernés s'activent infailliblement sur le noble chemin et uniquement cela. Notons que l'un des deux, en grotte, débute dans la pratique en solitude dans un endroit isolé. A l'évidence, même s'il a été démontré par ailleurs qu'il s'engage résolument pour l'instant

[1011] cf. Suttavibhaṅga, Pārājika I, 5.11 (2006), p. 38 : la prééminence de la communauté (*saṅgha*), le confort de la communauté, la résorption des licencieux, le confort des moines bienséants, la limitation des fermentations mentales (*āsava*) pour la vie présente, la prévention des fermentations mentales pour la vie future, l'émergence de la confiance chez les incrédules, la recrudescence du nombre d'adeptes, l'établissement du véritable enseignement (*saddhamma*), le suivi des règles de discipline. Cf. également le commentaire dans *The Buddhist Monastic code I* (2007), p. 5-6.

[1012] cf. Itivuttaka IV, 5-13 (2007), p. 184. Le mot pāli aussi utilisé est *vepulla* (développement complet), traduit par « maturité » dans Aṅguttara Nikāya V, 10 (2012), p. 635.

[1013] cf. Aṅguttara Nikāya I, 231 (2012), p. 111. Le disciple Ānanda, intendant personnel et permanent du Buddha, était aussi reconnu pour son aptitude à discourir, grâce notamment à sa qualité de mémorisation : par ex., lire Majjhima Nikāya 123 (2009), p. 979-984.

[1014] *bahūpakāra* (très efficace), en pāli : cf. Itivuttaka IV, 5-13 (2007), p. 184.

[1015] le Buddha a enseigné tout au long de son ultime vie terrestre. Ses disciples ont pris le relais au cours des deux millénaires suivants.

[1016] cf. Mahāvagga I, 11.1 (2007), p. 28.

dans la réclusion mentale véritable, considérons qu'il n'a pas encore atteint une maturité (*paripāka*) satisfaisante[1017]. Retenons surtout son intention d'accompagner toute personne, quelle qu'elle soit, sur le noble chemin. Pour l'autre moine, à l'analyse de tous les matériaux informatifs disponibles, il résulte que sa retraite physique en isolement (*nikaṭṭhakāya*) arrive à sa fin, après vingt-quatre années de pratique intensive dans la solitude. Ce moine détient dorénavant la maturité suffisante et nécessaire pour tendre vers un développement complet (*bhāvanāparipūra*) de l'esprit. Son vécu en terme d'activités monastiques en atteste. Il est actuellement en capacité de mettre en place un échange adapté au niveau du don tel que nous venons de le théoriser ci-avant, en proposant aux laïcs des exposés (*dhammīkathā*) sur la doctrine (*dhammadāna*). En conséquence, ce moine est en phase avec l'attitude prônée par le Buddha historique qui est de faire connaître le chemin véritable pour éradiquer toute insatisfaction. Avec le temps, il pourra remplir l'un des dix objectifs principaux de tout moine, c'est-à-dire l'augmentation sensible et manifeste des adeptes.

A partir de l'expérience vécue, par la pratique, enseigner le Dhamma devient le parachèvement de la vie en réclusion intérieure. Dans ce sens, s'exercer dans un endroit isolé est réellement un moyen et non une fin en soi.

Certains moines arrivent au même résultat tout en restant en communauté. D'autres, pour la même conquête, passent par un isolement physique, éloigné de leurs pairs. La faculté d'instruire tout adepte, novice ou moine pour consolider la confiance en Buddha est inexorablement induite par une pratique adaptée fondée sur un effort juste (*sammāvāyāma*). Ce qui tend à confirmer que vivre isolé ne peut être qu'une situation temporaire.

[1017] lire le *Meghiya Sutta* résumé dans Chapitre VII, 3a.

En résumé, concernant le groupe des actifs qui s'activent infailliblement sur le noble chemin, retenons qu'un des moines a choisi délibérément de rester pratiquer dans la solitude et isolé pour devenir possiblement un être accompli, et que les deux autres, forts d'une compréhension juste par leur vécu[1018], aspirent à diffuser la vérité du Buddha auprès de leurs confrères et auprès des laïcs tout en continuant leur progression sur le noble chemin.

- Au sujet de l'autre moitié de l'échantillon d'étude, la démarche est tout autre et ne va pas dans le sens d'une pratique juste (*sammā*) du Dhamma et du Vinaya.
En effet, si nous pouvons d'ores et déjà souligner que le groupe des actifs accepte l'interdépendance active qui prévaut entre moines et laïcs, constatons que les ermites catégorisés nonchalants insatisfaits ont une propension avérée à s'exclure du monde civil ordinaire et de la communauté monastique. Le support mutuel n'est pas recherché. Cette attitude d'être se démarque résolument de celle d'un *bhikkhu* engagé sur le noble chemin.
En quelque sorte, le fait de porter la robe les arrange bien. Devenir moine est une possibilité adaptée qu'ils ont privilégiée compte tenu de leur singularité. Ils cumulent le fait de vivre dans un lieu isolé et celui d'être un solitaire, voire un marginal[1019]. Envers et contre tout, ils recherchent la solitude physique pour atteindre, selon eux, un bien-être permanent qui, de fait, s'avère inaccessible[1020] : à la lecture de tous les éléments informatifs collectés et analysés, c'est l'hypothèse la plus plausible. Ils essaient de rendre leur vie quotidienne facile et ils en retirent,

[1018] approche pragmatique (faits réels) et empirique (par l'expérience).
[1019] déf. marginal : Qui est en marge de ou n'est pas conforme aux normes, aux critères admis ou retenus dans un système donné, CNRTL.
[1020] à l'évidence, ils n'ont pas saisi et assimilé le caractère impermanent (*anicca*) de l'existence.

contre toute attente, de l'insatisfaction (*dukkha*), de la souffrance. Leur pratique fantaisiste les égare. Ils se retrouvent alors à intensifier leur attachement (*upādāna*), notamment à ces désirs avides (*taṇhā*) qui sont à la source de ce qui est inapproprié (*akusala*), et à ces entraves (*saṃyojana*) que sont par exemple la distraction mentale (*uddhacca*) et l'ignorance (*avijjā*).

Cette posture générale n'a rien de répréhensible en soi à partir du moment où un effort de leur part est sollicité pour restreindre (*saṃvarati*) entre autres les dispositions malsaines habituelles ou toutes dispositions néfastes (*kilesa*). Ce n'est pourtant pas le cas. Pour certains d'entre eux, nous avons observé qu'il y avait eu une telle tentative au début de leur pratique mais, à l'analyse de toutes les informations collectées lors de cette étude de terrain, force est de constater qu'ils ont abandonné cette impulsion initiale et qu'ils se complaisent maintenant dans une interprétation toute personnelle du Noble Chemin Octuple. En d'autres termes, comme nous l'avons déjà signalé, **ces moines mobilisent le monde conditionné comme cela leur convient, à leur aise**, avec pour certains l'expectative d'une relative et illusoire liberté.

Le plus interpellant est ce refus, voire ce déni, de la rencontre avec autrui et de l'interdépendance qui en découle. La gestion inadaptée de leur insatisfaction latente les amène à s'isoler de plus en plus et à éliminer ce qui peut les incommoder.

A titre contradictoire, nous pourrions arguer que leur choix premier d'être admis dans le *saṅgha* est suffisamment recevable et que cette décision est à mettre à leur crédit. D'autre part, d'aucuns peuvent volontiers admettre que chacun puisse s'engager sur le chemin quel que soit son degré de dispositions saines (*kusala*) et malsaines (*akusala*), et quel que soit son avancement effectif dans la pratique. Cependant, en raisonnant sur base de la démarche factuelle échafaudée de manière peu convaincante par ces moines-ermites, leur attitude d'être personnelle prend manifestement le dessus : ils sont alors

clairement immergés dans le soi (*attā*)[1021], tout en se relâchant de manière parfois ostentatoire.

Pour le Buddha, comme nous l'avons souligné par ailleurs[1022], il est nécessaire de lutter (*ghaṭati*) avec vigilance (*appamatta*) et ferveur (*ātāpī*) pour progresser, développer (*bhāvanā*) et maintenir (*anurakkhati*) les dispositions saines : c'est l'option incontournable pour épurer (*parisodheti*) toute action générée par le corps (*kāyakamma*), la parole (*vacīkamma*) et la pensée (*manokamma*). S'il y avait assurément *akuppa saddhā*, c'est-à-dire une indéfectible confiance dans la vérité du Buddha, il y aurait au minimum de leur part un effort significatif, observable et quantifiable, pour progresser sur le chemin et obtenir une nouvelle naissance plus satisfaisante. Les moines catégorisés nonchalants insatisfaits (la moitié des ermites rencontrés) n'adoptent pas du tout cette ligne de conduite (*paṭipadā*).

Pour concrétiser les lignes directrices générales déduites des caractéristiques et des constats explicités ci- avant[1023]*, proposons le résumé suivant.*

La moitié de notre échantillon d'ermites s'exclut du monde civil ordinaire et de la communauté monastique. De fait, les moines concernés affichent une inadaptation sociale et confessionnelle qui les amène à vivre isolés pour gérer au mieux leur profil comportemental personnel. Ils se présentent plutôt comme des êtres solitaires[1024]. Leur attitude marginale dégage

[1021] cf. remarque objective concernant *anatta* (non-soi) formulée dans Chapitre VII, 3b.

[1022] cf. Chapitre III.

[1023] cf. Chapitre VII, 1 (55 caractéristiques) et 4 (15 constats).

[1024] rappel déf. solitaire : Qui est seul, qui aime être seul, Le Nouveau Littré (2007) ; Qui recherche, cultive, protège sa solitude, son isolement, CNRTL (CNRS), http://www.cnrtl.fr/definition/solitaire.

incontestablement une dynamique emprunte de nonchalance[1025] et d'insatisfaction. A l'évidence aussi, ces moines n'ont pas assimilé les trois caractéristiques de l'existence[1026].
Mots clés : **exclusion**, **inadaptation**, **isolement**, **solitaire**, **nonchalance**, **insatisfaction**, **non conformité**.

L'autre moitié de l'échantillon d'étude suit le noble chemin bouddhique. Ces ermites acceptent l'interdépendance active avec les laïcs. Pour eux, l'isolement physique est un moyen et non une fin car la véritable réclusion est mentale, intérieure. Ils s'investissent avec agrément dans une pratique monastique active afin de progresser. Peu d'entre eux ont un projet matériel et individuel à finaliser[1027]. Enfin, compte tenu de leurs efforts, les moines les plus éminents s'extraient de l'isolement pour pouvoir enseigner, à toutes et à tous, la vérité[1028] du Buddha historique.
Mots clés : **noble chemin, interdépendance, moyen, réclusion mentale, agrément, progression, projet, effort, enseignement**.

Ces deux groupes concernent des moines thaïlandais contemporains bouddhistes *Theravāda* qui vivent et pratiquent en solitude dans un lieu isolé. Dénommés *phra yu ong diao*, *phra ong diao* ou *phra rup diao* (moine qui réside seul, moine seul ou moine-ermite), ils se démarquent complètement de leurs compères étudiés notamment par des auteurs réputés comme Tambiah (1984), Taylor (1993) ou Tiyavanich (1997).
Attestons que la majorité des moines visités lors de cette recherche

[1025] le mot pāli *thīnamiddha* est la description bouddhique la plus compatible : le moine est alors mentalement assoupi et physiquement indolent. Il s'agit d'un des cinq *nīvaraṇa* (obstacle).
[1026] *ti lakkhaṇa* : *anicca* (impermanence), *dukkha* (insatisfaction), *anatta* (non-soi), en pāli. C'est-à-dire le postulat bouddhique de base qui caractérise le monde conditionné.
[1027] cf. chapitre VII, 4c.
[1028] *saddhamma* (la vraie doctrine), en pāli.

de terrain font l'impasse[1029] sur les observances incontournables que sont le Jour du Moine (*Uposatha*/*Wan phra*) et la déclaration des manquements à la règle (*Pāṭimokkha/Patimok*).
Certes, la plupart effectuent la retraite de la saison des pluies (*Vassa/Phansa*), adaptée cependant à leur mode individuel d'existence, chacun restant sur leur lieu de vie, quasi seul et isolé.
Pourtant, en Thaïlande, chaque moine sait que, selon la tradition[1030], pendant trois mois lunaires de l'année, il doit impérativement vivre sédentaire dans un endroit fermé, en communauté. Par exemple, tout moine itinérant dit *thudong* ou tout moine dit de la forêt s'y complaît sans exception, sans restriction. A tout le moins, nos ermites pourraient se réunir en groupe[1031] comme le faisaient parfois en son temps le *thudong* Luang Pho Man (1870-1949) et ses disciples[1032], compte tenu de leur lieu reculé du moment et des conditons climatiques : ce n'est pas du tout le cas pour les moines de notre échantillon d'étude.

En conclusion générale, **la trame singulière de vie et de pratique des moines rencontrés est une spécificité irrépressible**.
Nous les avons dénommés ermites[1033].
Leur démarche ne peut être confondue avec celle de tout autre moine[1034], quelles que soient les conditions, quel que soit le contexte.

[1029] cf. tableau 10, chapitre VII, 2d.
[1030] cf. Mahāvagga (2007) III, 1, p. 183 ; III, 12.5-6, p. 201-202.
[1031] le quorum traditionnel habituel pour *pavāraṇā* et *kaṭhina* est de cinq *bhikkhu*.
[1032] de nos jours, avec environ 30 000 monastères disséminés dans tout le pays, quel que soit son lieu de résidence et de pratique, quelles que soient les conditions, tout moine peut accéder à une enceinte monastique fermée pour effectuer la retraite de la saison de pluies.
[1033] cf. notes 2, 5, 331.
[1034] cf. Chapitre I, 1, 2ème §.

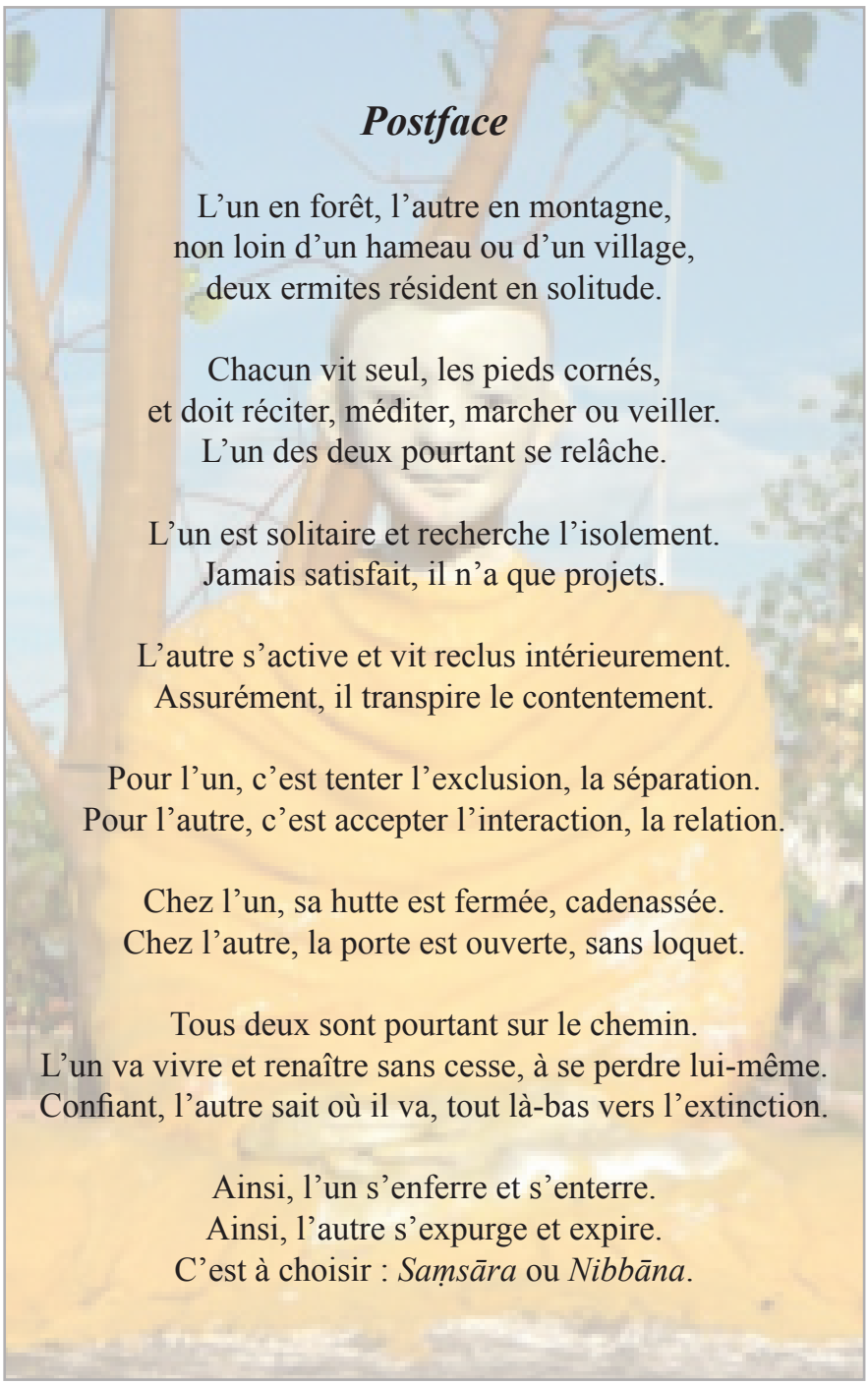
Ces moines-ermites forment bel et bien une catégorie[1035] à part : voici le résultat synthétique de cette recherche de terrain.

Selon l'usage, particulièrement en Asie, terminons par des considérations concises proposées sous la forme d'un court poème[1036].

[1035] pour condenser : un groupe homogène, distinct, remarquable.

[1036] le poème permet d'imager un phénomène afin de le rendre accessible à tout lecteur.

Photo 38 (en filigrane) :
Statue d'un moine bouddhiste, Wat Chetawan, Sawang Daen Din.



Postface

L'un en forêt, l'autre en montagne,
non loin d'un hameau ou d'un village,
deux ermites résident en solitude.

Chacun vit seul, les pieds cornés,
et doit réciter, méditer, marcher ou veiller.
L'un des deux pourtant se relâche.

L'un est solitaire et recherche l'isolement.
Jamais satisfait, il n'a que projets.

L'autre s'active et vit reclus intérieurement.
Assurément, il transpire le contentement.

Pour l'un, c'est tenter l'exclusion, la séparation.
Pour l'autre, c'est accepter l'interaction, la relation.

Chez l'un, sa hutte est fermée, cadenassée.
Chez l'autre, la porte est ouverte, sans loquet.

Tous deux sont pourtant sur le chemin.
L'un va vivre et renaître sans cesse, à se perdre lui-même.
Confiant, l'autre sait où il va, tout là-bas vers l'extinction.

Ainsi, l'un s'enferre et s'enterre.
Ainsi, l'autre s'expurge et expire.
C'est à choisir : *Saṃsāra* ou *Nibbāna*.

Bibliographie

- Textes du Canon Pāli :

Edition complète, The Pali Text Society, 56 vol. : rédigée en pāli romanisé.

Vinaya Pitaka **:**
Suttavibhaṅga, trad. Horner I. B., Vol. I, Lancaster, The Pali Text Society, 2006 (359 p.) + Vol. II, Bristol, The Pali Text Society, 2012 (430 p.) + Vol. III, Oxford, The Pali Text Society, 2004 (438 p.).
Mahāvagga, trad. Horner I. B., Lancaster, The Pali Text Society, 2007 (529 p.).
Cullavagga, trad. Horner I. B., Oxford, The Pali Text Society, 2001 (440 p.).

Sutta Pitaka :
The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the ***Dīgha Nikāya*** (The Teachings of the Buddha), trad. Walshe Maurice, Somerville, Wisdom Publications, 1995 (648 p.).
The Middle Lengh Discourses of the Buddha. A Translation of The ***Majjhima Nikāya*** (The Teachings of the Buddha), trad. Ñāṇamoli et Bodhi (Bhikkhus), Somerville, Wisdom Publications, 2009 (1421 p.).
The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the ***Aṅguttara Nikāya*** (The Teachings of the Buddha), trad. Bodhi (Bhikkhu), Somerville, Wisdom Publications, 2012 (1924 p.).
The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the ***Saṃyutta Nikāya*** (The Teachings of the Buddha), trad. Bodhi (Bhikkhu), Somerville, Wisdom Publications, 2000 (2072 p.).
The ***Dhammapada****. The Buddha's Path to Freedom* (Buddhism/

Scriptures), trad. Acharya Buddharakkhita, Kandy, Buddhist Publication Society, 2007 (144 p.).
Les dits du Bouddha. Le ***Dhammapada*** (Spiritualités, Spiritualités vivantes, 207), trad. Centre d'études dharmiques de Gretz, Paris, Albin Michel, 2004 (226 p.).
The ***Udāna*** *and the* ***Itivuttaka****. Two Classics from the Pāli Canon*, trad. Ireland John D., Kandy, Buddhist Publication Society, 2007 (240 p.).
Suttanipāta, trad. Norman K. R., Lancaster, The Pali Text Society, 2006 (431 p.).

Abhidhamma Piṭaka :
A Comprehensive Manual of ***Abhidhamma****. The Abhidhammattha Saṅgaha of Ācariya Anuruddha*, éd. Bodhi (Bhikkhu), Kandy, Buddhist Publication Society, 2007 (400 p.).

Textes non cités, traduits en français par Môhan Wijayaratna :
Dīgha Nikāya (Recueil des 34 longs suttas), *Le premier livre du Sutta-piṭaka*, T. I-III, Paris, Editions Lis, 2007-2008 (1070 p.).
Majjhima Nikāya (Recueil des 152 moyens suttas), Le deuxième livre du Sutta-piṭaka, T. I-V, Paris, Editions Lis, 2010-2011 (2035 p.).

Divers :
Aṅguttara Nikāya Anthology. An Anthology of Discourses from the Aṅguttara Nikāya (Buddhism/Scriptures), trad. Nyanaponika (Thera) et Bodhi (Bhikkhu), Kandy, Buddhist Publication Society, 2007 (245 p.).
BUDDHAGOSA (Bhadantācariya), *The Path of Purification.* ***Visuddhimagga***, trad. Ñāṇamoli (Bhikkhu), Onalaska, BPS Pariyatti Editions, 1999 (908 p.).
In the Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon (The Teachings of the Buddha), éd. Bodhi (Bhikkhu),

Somerville, Wisdom Publications, 2005 (486 p.).
Mahā Satipaṭṭhāna Suttam. Dīgha Nikāya-22 / Grand discours sur l'établissement de l'attention. Collection des longs discours-n°22, Taipei, The Corporate Body of The Buddha Educational Foundation, 2003 (44 p.).
ÑĀṆAMOLI Bhikkhu (trad.), *The Life of the Buddha According to the Pāli Canon* (Buddhism/Biography), Kandy, Buddhist Publication Society, 1992 (377 p.).
NYANAPONIKA (Thera), HECKER Hellmuth, *Great Disciples of the Buddha. Their Lives, their Works, their Legacy* (The Teachings of the Buddha), éd. Bodhi (Bhikkhu), Somerville, Wisdom Publications, 2003 (411 p.).
ÑYĀṆASAṀVARA (S.S. Somdet Phra), *Le guide de la conscience. Le discours du Dhamma sur l'établissement de l'attention (Satipaṭṭhāna Sutta)*, trad. Boonthong Kormongkolkul, 2002 (160 p.), disponible au Wat Thai Dhammaram, Belgique.
SUJATO Bhikkhu, BRAHMALI Bhikkhu, *The Authenticity of the Early Buddhist Texts*, Kandy, Buddhist Publication Society, 2014 (180 p.).
WIJAYARATNA Môhan, *Les entretiens du Bouddha. La traduction intégrale de 21 textes du canon bouddhique* (Points. Sagesses, Sa162), Paris, Seuil, 2001 (264 p.).
WIJAYARATNA Môhan, *Sermons du Bouddha. La traduction intégrale de 20 textes du canon bouddhique* (Sagesses, Sa211), Paris, Seuil, 2006 (248 p.).

- <u>Vie monastique</u> :

ARIYESAKO (Bhikkhu), *The Bhikkhus'rules. A Guide for Laypeople. The Theravadin Buddhist Monk's Rules*, Kallista, Sanghāloka Forest Hermitage, 1998 (207 p.).

ARIYESAKO, NIRODHO (Bhikkhus), *A Bhikkhu Manual. Essential Chants, Vinaya Notes*, Kallista, Sanghāloka Forest Hermitage, 2003 (126 p. + 63 p.).
Chanting Book. Morning and Evening Pūjā and Reflections, Hertfordshire, Amaravati Publications, 1994 (70 p.).
DEVINDA (Vénérable), *Dhutaṅga. Les 13 pratiques ascétiques*, e-book, 2006 (125 p.), http://www.dhammadana.org
DHAMMA SĀMI (Moine), *L'intégralité des fautes du vinaya, pour les bhikkhu et les sāmaṇera*, e-book, 2003a (155 p.), http://www.dhammadana.org
DHAMMA SĀMI (Moine), *Le manuel du bhikkhu*, e-book, 2003b (103 p.), http://www.dhammadana.org
KROM PHRAYA VAJIRAÑĀṆAVARORASA (Somdet Phra Mahā Samaṇa Chao), ***Navakovāda**. Instructions for Newly-Ordained Bhikkhus and Sāmaṇeras*, Nakornphatom, Mahamakuta Rajavidyalaya Foundation, 2008 (91 p.).
KROM PHRAYA VAJIRAÑĀṆAVARORASA (Somdet Phra Mahā Samaṇa Chao), ***Ordination Procedure** and the Preliminary Duties of a New Bhikkhu*, Bangkok, Mahāmakuṭ Rājavidyālaya Press, 1989 (75 p.).
PIYA TAN (Beng Sin), *The Satipaṭṭhāna Suttas : An Introduction*, 2005/2013 : http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2009/12/13.1-Satipatthana-S-d22-m10-intro-piya.pdf
New Chants for Wat Pah Nanachat, Bung Wai, Wat Pah Nanachat, 2009 (59 p.).
*The **Buddhist Monastic Code I***, trad. Ṭhānissaro (Bhikkhu), Valley Center, Metta Forest Monastery, 2007 (637 p.).
*The **Buddhist Monastic Code II***, trad. Ṭhānissaro (Bhikkhu), Valley Center, Metta Forest Monastery, 2007 (593 p.).
*The **Pāṭimokkha**. 227 Fundamental Rules of a Bhikkhu*, trad. Ñāṇamoli (Venerable Thera), Bangkok, Mahāmakuṭarājavidyālaya, 2009 (166 p.).
The Sangha, ***Korwat**. Monastic Etiquette at Wat Pah Nanachat*, Bung Wai, Wat Pah Nanachat, 2003 (184 p.).

Wat Nong Pah Pong Chanting Book, Ubon, Wat Nong Pah Pong, s.d. (192 p.).

- Bouddhisme thaï et asiatique, croyances locales :

ASSAVARIRULHAKARN Prapod, *The Ascendancy of Theravāda Buddhism in Southeast Asia*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2010 (272 p.).
BAREAU André, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Publications de l'EFEO, vol. XXXVIII), Saïgon, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1955 (310 p.).
BRAHMAVAMSO (Vénérable Ajahn), NYANADHAMMO (Vénérable Ajahn), *Instructions de méditation*, Bung Wai, Wat Pah Nanachat, 2008 (69 p.).
BROMAN Barry, WARREN William, *Spiritual Abodes of Thailand*, Singapore, Times Editions-Marshall Cavendish, 2005 (128 p.).
BUDDHADASA (Bhikkhu), *Handbook for Mankind*, Surat Thani, Dhammadana Foundation, e-edition 1996 (136 p.), http://www.suanmokkh.org/archive/pdf/handbook.pdf
CROSBY Kate, *Theravada Buddhism. Continuity, Diversity, and Identity* (Guides of Buddhism), Chichester, Wiley Blackwell, 2014 (300 p.).
DHAMMA SĀMI (Moine), *La vie de Bouddha et de ses principaux disciples*, e-book, 2005 (343 p.), http://www.dhammadana.org
DHAMMIKA Shravasti (Venerable), *Middle Land, Middle Way. A Pilgrim's Guide to the Buddha's India* (Buddhism/Travel), Kandy, Buddhist Publication Society, 2008 (190 p.).
ELBAUM JOOTLA Susan, *Teacher of the Devas* (Wheel, 414/416), Kandy, Buddhist Publication Society, 1997 (67 p.).
FAURE Bernard, *Les mille et une vies du Bouddha*, Paris, Seuil, 2018 (431 p.).

FISHER Charles S., *Meditation in the Wild. Buddhism's Origin in the Heart of Nature*, Alresford, Changemakers Books, 2013 (363 p.).
GUELDEN Marlane, *Thailand. Spirits Among Us*, Singapore, Marshall Cavendish Editions, 2007 (192 p.).
GUNARATANA Henepola (Bhante), *Mindfulness in Plain English* (Eastern Religion/Self-Help), Somerville, Wisdom Publications, 2002 (208 p.).
HARVEY Peter, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques* (Sagesses, Sa215), Paris, Seuil, 1993 (506 p.).
JACKSON Peter A., *Buddhadāsa. Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2003 (375 p.).
KHANTIPĀLO (Bhikkhu), *Lay Buddhist Practice* (Wheel, 206/207), Kandy, Buddhist Publication Society, 1982 (80 p.).
KUSALASAYA Karuna, *Buddhism in Thailand. Its Past and its Present* (Wheel, 85), Kandy, Buddhist Publication Society, 2005 (25 p.).
MACKENZIE Rory, *New Buddhist Movements in Thailand. Towards an Understanding of Wat Phra Dhammakāya and Santi Asoke*, Abingdon, Routledge, 2007 (253 p.).
MAHĀ BOOWA ÑĀṆASAMPANNO (Ācariya), *Paṭipadā. Venerable Ācariya Mun's Path of Practice*, Udon Thani, Forest Dhamma Books, 2005a (583 p.).
MAHĀ BOOWA ÑĀṆASAMPANNO (Ācariya), *Venerable Ācariya Mun Bhūridatta Thera. A Spiritual Biography*, Udon, Forest Dhamma Books, 2005b (497 p.).
MAUGER Luc, *Chez les ermites bouddhistes*, Paris, Editions Imago, 2016 (174 p.).
MAUGER Luc, *Les ermites bouddhistes thaïs contemporains. Méthodologie et analyse*, Liège, chaudaucoeur.org, Juin 2019 (394 p.).
ÑĀṆASUCI Hiriko (Bhikkhu), *The Hermit of Būndula. Biography of Ñāṇavīra Thera and Reflections on his Life and*

Work, Nieuwerkerk aan den IJssel, Path Press Publications, 2014 (319 p.).
McDANIEL Justin Thomas, *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk. Practicing Buddhism in Modern Thailand*, New York, Columbia University Press, 2011 (327 p.).
NORMAN Kenneth Roy, *Collected Papers*, vol. IV, Oxford, Pāli Text Society, 2008 (289 p.).
PAYUTTO Prayudh, *Thai Buddhism in the Buddhist World. A Survey of the Buddhist Situation Against a Historical Background*, Bangkok, Mahachulalongkorn Buddhist University, 1984 (238 p.).
RAJADHON Phya Anuman, *Popular Buddhism in Siam and Other Essays on Thai Studies*, Bangkok, Thai Inter-Religious Commission for Development, 1986 (216 p.).
SCHUMANN Hans Wolfgang, *Le Bouddha historique. L'époque, la vie et les enseignements du fondateur du bouddhisme*, Vannes, Editions Sully, 2011 (320 p.).
SWEARER Donald K., *The Buddhist World of Southeast Asia*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2009 (304 p.).
TAMBIAH Stanley Jeyaraja, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand* (Cambridge Studies in Social Anthropology, 2), Cambridge, Cambridge University Press, 1970 (388 p.).
TAMBIAH Stanley Jeyaraja, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets* (Cambridge Studies in Social Anthropology, 49), Cambridge, Cambridge University Press, 1984 (417 p.).
TATE (Venerable Ajahn), *The Autobiography of a Forest Monk*, Nongkhai, Wat Hin Mark Peng, 2001 (315 p.).
TERWIEL Barend Jan, *Monks and Magic. Revisiting a Classic Study of Religious Ceremonies in Thailand* (NIAS Classics, 2), Copenhagen, Nordic Institute of Asian Studies Press, 2012 (312 p.).
THOON (Luang Pho), *Paradigm Shift*, Neecha Thian-Ngern, 2009 (184 p.), http://kpyusa.org

TIYAVANICH Kamala, *Forest Recollections. Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand* (History/Religion), Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997 (410 p.).
TIYAVANICH Kamala, *Sons of the Buddha. The Early Lives of Three Extraordinary Thai Masters* (Eastern Religion/ Biography), Somerville, Wisdom Publications, 2007 (271 p.).
TREUTENAERE DIDIER, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, Pointe-à-Pitre, Asia Religion, 2009 (598 p.).
VIRIYABURANA Urakin (Ajahn), *Extraordinary 108 Yan*, Bangkok, Pitsadarn, 1996.
WIJAYARATNA Môhan, *Le moine bouddhiste selon les textes du Theravāda* (Patrimoines. Bouddhisme), Paris, Cerf, 1983 (188 p.).
WIJAYARATNA Môhan, *Le renoncement au monde dans le bouddhisme et le christianisme*, Paris, Editions LIS, 2002 (307 p.).

Articles :
GABAUDE Louis, *Le Bouddhisme en Thaïlande*, dans De Berval René (dir.), *Présence du Bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987 (816 p), p. 489-514.
GABAUDE Louis, *Les chemins du bouddhisme des Anciens*, dans *Les Grands Dossiers des sciences humaines*, 51 (2018), p. 40-43.
GOSLING David L., *Urban Thai Buddhist Attitudes to Development*, dans *Journal of The Siam Society*, 84-2 (1996), p. 103-120.
PATTANA Katiarsa, *Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand*, dans *Journal of Southeast Asian Studies*, 36-3 (2005), p. 461-487.
TAYLOR Jim, *Social Activism and Resistance on the Thai Frontier: The Case of Phra Prajak Khuttajitto*, dans *Bulletin of Concerned Asian Scholars,* 25-2 (1993), p. 3-16.

- Thaïlande (généralités) :

ASKEW Marc (éd.), *Legitimacy Crisis in Thailand* (King Prajadhipok's Institute Year Book n°5, 2008/09), Chiang Mai, Silkworm Books, 2010 (328 p.).
BAKER Chris, PHONGPAICHIT Pasuk, *A History of Thailand*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 (315 p.).
DOVERT Stéphane (dir.), *Thaïlande contemporaine* (Monographies nationales), Paris, L'Harmattan, 2001 (438 p.).
DUBUS Arnaud, *Thaïlande. Histoire, société, culture* (Les guides de l'état du monde), Paris, la Découverte, 2011 (223 p.).
FORMOSO Bernard, *Thaïlande. Bouddhisme renonçant, Capitalisme conquérant* (Asie Plurielle), Paris, La Documentation française, 2000 (179 p.).
KERMEL-TORRÈS Doryane (dir.), *Atlas de Thaïlande. Structures spatiales et développement* (Dynamiques du territoire), Paris, CNRS/GDR Libergéo-La documentation française, IRD, 2006 (207 p.).
L'Asie du Sud-Est 2011. Les événements majeurs de l'année (Documents), Leveau Arnaud et De Treglode Benoît (dir.), Bangkok, **Irasec**/Les Indes Savantes, 2011 (409 p.).
L'Asie du Sud-Est 2012. Les événements majeurs de l'année (Documents), Jammes Jérémy et De Treglode Benoît (dir.), Bangkok, **Irasec**/Les Indes Savantes, 2012 (390 p.).
MULDER Nils, *Inside Thai Society. Religion, Everyday Life, Change*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2000 (152 p.).
SEGALLER Denis, *Thai Ways*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2005 (244 p.).
SENAWONG Pornpimol, *Les liens qui unissent les Thaïs. Coutumes et culture*, Scientrier, Editions GOPE, 2007 (154 p. + photos).
STRATTON Carol, *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2004 (430 p.).

WYATT David K., *Thailand. A Short History* (History/Asian Studies), New Haven, Yale University Press, 1984 (351 p.).

- Dictionnaires :

CORNU Philippe, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2006 (950 p.).
COUET Jean-François, DAVIE Anne, LE FLANCHEC Alice, *Dictionnaire de l'essentiel en sociologie* (Dictionnaire de l'essentiel), Paris, Liris, 2004 (176 p.).
DEGNAU Charles, *Dictionnaire Français-Thaï* (L'essentiel du thaï), Bangkok, Craftsman Press, 2002 (338 p.).
http://atilf.atilf.fr/academie.htm et http://atilf.atilf.fr/academie9.htm : *Dictionnaire de l'Académie Française*, 8ème et 9ème éditions.
http://en.dhammadana.org/glossary.htm : glossaire Pāli-English.
http://oxforddictionaries.com : Oxford English dictionary.
http://www.budsas.org/ebud/dict-pe : dictionnaire Pāli-English.
http://www.cnrtl.fr/definition : dictionnaire français du CNRS.
http://www.crisco.unicaen.fr/cgi-bin/cherches.cgi : dictionnaire français des synonymes.
http://www.thai-language.com/dict/search : dictionnaire Thai-English et English-Thai, selon le Royal Thai General System (RGTS).
http://www.wordreference.com/fr : dictionnaire français-anglais et anglais-français.
Le Nouveau Littré, 2007.
MALALASEKARA Gunapala Piyasena (éd.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. 1-8, Columbo, Government of Ceylan, 1961-2009.
ÑĀṆAMOLI (Bhikkhu), *A Pali-English Glossary of Buddhist Technical Terms*, Kandy, Buddhist Publication Society, 2007 (140 p.).

NYANATILOKA (Ven.), *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Kandy, Buddhist Publication Society, 2004 (257 p.).
Pra Farang Thai Primer. Monastic Thai Vocabulary and Phrases, Bung Wai, Wat Pah Nanachat, s.d. (176 p.).
SO SETHAPUTRA, *New Model English-Thai Dictionary. School edition*, Bangkok, Prima Publishing Co, 2009 (691 p.).

- Méthodologie :

ARBORIO Anne-Marie, FOURNIER Pierre, *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe* (Sociologie 128, 216), Paris, Nathan Université, 1999 (127 p.).
BEAUD Stéphane, WEBER Florence, *Guide de l'enquête de terrain* (Guides Repères), Paris, La Découverte, 2003 (357 p.).
BERTAUX Daniel, *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie* (Sociologie 128, 122), Paris, Armand colin, 2006 (127 p.).
BLANCHET Alain, GOTMAN Anne, *L'enquête et ses méthodes. L'entretien* (Sociologie 128, 19), Paris, Nathan Université, 2001 (125 p.).
COPANS Jean, *L'enquête et ses méthodes : l'enquête ethnologique de terrain* (Sciences sociales 128, 210), Paris, Armand Colin, 2005 (126 p.).
FAVRET-SAADA Jeanne, *Désorceler* (penser/rêver), Paris, Editions de l'Olivier, 2009 (167 p.).
JONES Russel A., *Méthodes de recherche en sciences humaines* (Méthodes en Sciences Humaines), Bruxelles, De Boek, 2000 (332 p.).
KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif* (Sociologie 128, 137), Paris, Armand Colin, 2004 (126 p.).
MALINOWSKI Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique Occidental* (Tel, 145), Paris, Gallimard, 1989 (606 p.).

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique* (Anthropologie prospective, 3), Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2008 (365 p.).
PAILLE Pierre, MUCCHIELLI Alex, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (U. Sciences humaines et sociales), Paris, Colin, 2008 (315 p.).
PETARD Jean-Pierre (coordinateur), *Psychologie sociale* (Grand Amphi, Psychologie), Rosny-sous-bois, Bréal, 2007 (512 p.).
QUIVY Raymond, VAN CAMPENHOUDT Luc, *Manuel de recherche en sciences sociales* (Psycho Sup), Paris, Dunod, 1995 (287 p.).
ROGERS Carl R., *Le développement de la personne* (Organisation et Sciences humaines), Paris, Dunod/Bordas, 1968 (287 p.).
SCHWARTZ Olivier, *L'empirisme irréductible*, dans Anderson Nels, *Le hobo. Sociologie du sans-abri* (Essais et recherches. Sciences humaines), Paris, Nathan, 1993 (319 p.), p. 265-308.

Articles :
ABELES Marc, *Pour une anthropologie de la platitude. Le politique et les sociétés modernes*, dans *Anthropologies et Sociétés*, 13-3 (1989), p. 13-24.
ALTHABE Gérard, *Ethnologie du contemporain et enquête de terrain*, dans *Terrain*, 14 (1990), p. 126-131 ou http://terrain.revues.org/2976
BEAUD Stéphane, *L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'«entretien ethnographique»*, dans *Politix*, 9-35 (1996), p. 226-257.
EMERSON Robert M., Fretz Rachel I., Shaw Linda L., *Participant Observation and Fieldnotes*, dans ATKINSON Paul et alii, *Handbook of Ethnography*, London, Sage, 2001 (507 p.), p. 352-368.

- Références complémentaires :

Ouvrages non cités dans le présent écrit. Une lecture préalable sera utile pour appréhender le contexte général bouddhique asiatique et plus spécifiquement thaïlandais. Cette liste n'est pas exhaustive.

ARONSON Harvey B., *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2008 (127 p.).
BIZOT François, *Le bouddhisme des Thaïs. Brève histoire de ses mouvements et de ses idées, des origines à nos jours*, Bangkok, Editions des Cahiers de France, 1993 (114 p.).
BUNNAG Jane, *Buddhist Monk, Buddhist Layman. A Study of Urban Monastic Organisation in Central Thailand* (Cambridge Studies in Social Anthropology, 6), Cambridge, Cambridge University Press, 1973 (219 p.).
CHAH (Ajahn), *The Teachings of Ajahn Chah. A Collection of Ajahn Chah's Dhamma Talks*, Ubon Rachathani, Wat Nong Pah Pong, 2007 (699 p.), http://www.watnongpahpong.org/indexe.php
COLLINS Steven, *Civilisation et femmes célibataires dans le bouddhisme en Asie du Sud et du Sud-Est. Une "étude de genre"* (Les Conférences de l'Ecole pratique des hautes études, 5), Paris, Cerf, 2011 (133 p.).
DUBUS Arnaud, *Buddhism and Politics in Thailand* (Short book, 40), Bangkok, IRASEC, 2017 (92 p.).
FALK Monica Lindberg, *Making Fields of Merit. Buddhist Female Ascetics and Gendered Orders in Thailand*, Copenhagen, NIAS Press, 2007 (283 p.).
FLOOD Gavin, *The Ascetic self. Subjectivity, Memory and Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 (288 p.).
GABAUDE Louis, *La triple crise du Bouddhisme en Thaïlande (1990-1996)*, dans *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 83 (1996), p. 241-257.
GABAUDE Louis, *Le renouveau bouddhiste en Thaïlande est-il possible ? Le cas de l'ascétisme social*, dans Clémentain-Ojha

Catherine (éd.), *Renouveaux religieux en Asie* (Etudes Thématiques, 6), Paris, Ecole Française d'Extrême Orient, 1997, p. 155-175.
Jātaka Tales of the Buddha. An Anthology, vol. 1-3, trad. Kawasaki Ken & Visakha, Kandy, Buddhist Publication Society, 2009 (1296 p.).
KHANTIPĀLO (Bhikkhu), *Banner of the Arahants. The History of the Theravāda Order of Buddhist Monks and Nuns*, Kandy, Buddhist Publication Society, 2008 (253 p.).
KLAUSNER William J., *Reflections on Thai Culture*, Bangkok, The Siam Society, 1993 (397 p.).
KORNFIELD Jack, *Dharma vivant*, Chêne-Bourg, Editions Vivez Soleil, 2001 (393 p.).
LITTLEWOOD Spencer, *Sak Yant Buddhist Tattoos*, 2010 (299 p.) et *Buddha Magic*, Issues 1-5, 2010/11 (76 p. + 106 p. + 107 p. + 114 p. + 153 p. = 556 p.), e-books, http://buddistamulets.blogspot.com/p/sak-yant-e-book.html.
Mindfulness of Breathing (Ānāpānasati). Buddhist Texts from the Pāli Canon and Extracts from the Pāli Commentaries (Buddhism/Meditation), Kandy, Buddhist Publication Society, 2010 (129 p.).
NĀRADA (Mahā Thera), *The Buddha and his Teachings* (Buddhism/ Introductory), Kandy, Buddhist Publication Society, 2010 (451 p.).
ÑYĀṆASAṀVARA (H.H. Somdet Phra), *Buddha Sāsana Vamsa. A Buddhist Monastic Lineage*, Bangkok, Mahamakut Press, 1992 (115 p.).
NYANATILOKA, *The Word of the Buddha. An Outline of the Teaching of the Buddha in the words of the Pali Canon*, Kandy, Buddhist Publication Society, 1967 (93 p.), http://www.urbandharma.org/pdf/wordofbuddha.pdf
PICHARD Pierre, LAGIRARDE François (éd.), *The Buddhist Monastery. A Cross-Cultural Survey* (Etudes Thématiques, 12), Paris, Ecole Française d'Extrême Orient, 2003 (442 p.).

RAHULA Walpola, *L'enseignement du Bouddha. D'après les textes les plus anciens* (Sagesses, Sa13), Paris, Seuil, 1961 (191 p.).
RAJADHON Phya Anuman, *Essay on Thai Folklore*, Bangkok, Editions Duang Kamol, 1968 (383 p.).
TAYLOR J. L., *Forest Monks and the Nation-State. An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand* (Social Issues in Southeast Asia), Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1993 (377 p.).
TAYLOR James, *Buddhism and Postmodern Imagining in Thailand. The religiosity of Urban Space*, Farnham, Ashgate Publishing Ltd, 2008 (244 p.).
THANISSARO (Bhikkhu), *Kamma. A Study Guide*, Selangor, WAVE, 2004 (75 p.).
THANISSARO (Bhikkhu), *The Wings to Awakening. An Anthology from the Pali Canon*, e-book, 2010 (301 p.), www.accesstoinsight.org
THATE DESARAṄSĪ (Venerable Acharn), *Only the World Ends*, Bangkok, Pattanasuksa Publishing, 2007 (136 p.).
TIYAVANICH Kamala, *The Buddha in the Jungle* (Buddhism/History/Travel), Chiang Mai, Silkworm Books, 2003 (382 p.).

Glossaire et index thaï

Translitération romanisée selon le Royal Thai General System (RGTS).

A un mot correspondent une ou plusieurs pages (souligné, caractères droits) et/ou une ou plusieurs notes de bas de page (numéros en italique). Les mots sans pagination ont été utilisés régulièrement lors des rencontres avec les moines-ermites.

Abat อาบัติ : manquement (à la règle), translitération de *āpatti. 726.*

ajahn ou achan อาจารย์ : dénomination du moine de plus de dix *phansa*. *348. 596.*

akuson อกุศล : mauvais, action mauvaise, diabolique.

amphoe อำเภอ : un district de province. *460.*

amphoe mueang อำเภอเมือง : capitale de province.

anisong อานิสงส์ : résultat de mérite, vertu.

angsa อังสะ : "chemise" du moine, liquette. 164.

aphai อภัย : excuses, pardon, pardonner.

arahan อรหันต์ : celui qui a atteint le niveau ultime de la réalisation par la pratique, un être accompli, translitération de *arahant*. *455.*

ariya mak paet อริยมรรคแปด : le noble chemin octuple. *437.*

arom อารมณ์ : émotions, dispositions, affects. *616.*

athittan อธิษฐาน : exprimer un souhait. *789.*

Baan บ้าน : maison, chez-soi, endroit, village. *850.*

baap ou bap บาป : méfait, démérite. *412.*

baep แบบ : mode de comportement. *378.*

baht บาท (abréviation บ.) : devise thaïe ; taux utilisé : 1 Baht (฿ ou BHT) = 0,024 euro. 107. *353.*

baisi บายศรี : offrande lors de la cérémonie du *khwan.* 151. *514.*

bat บาตร : bol du moine. *584.*

binthabat บิณฑบาต : tournée des offrandes. 104. *526.* **165**. 166. 168. 169. 170. *587. 684. 705. 742. 779. 786.* 234. 244. 267. *897.*

borisut บริสุทธิ์ : pur, purifié, décontaminé, translitération de *parisuddha*. *726.*

boriwan บริวาร : isolé.

bot โบสถ์ : sanctuaire. 207. *770.*

boun บุญ : mérite, bonnes actions. *54.* 250.

boun pha pa บุญผ้าป่า : levée de fonds. *894.*

buat บวช : être admis dans la communauté des moines (*saṅgha*). *371.*

bud-dho (พุทธ-โอ) : syllabes à répéter comme objet de méditation. 181. 189.

buea เบื่อ : ennuyé, ennui. *365.*

C

chai ใจ : esprit, cœur.

chai klang ใจกลาง : le centre, le coeur.

chan ฉัน : manger, se sustenter (terme monastique). *589.*

chan ฌาน : concentration de l'esprit par la méditation (niveau de), translitération de *jhāna*. *406.*

changwat จังหวัด : une province. *460.*

chao awat เจ้าอาวาส : responsable de monastère. 105. ***554****. 591.* **193**. *655.* 208. 211. 213. *771. 772. 836.* 242. 321.

chao kam nai wen เจ้ากรรมนายเวร : un esprit (équivalent à). *525.*

chao thi เจ้าที่ : un esprit, un esprit tutélaire. 149. *500.*

chapanasathan ฌาปนสถาน : crématorium.

chat ชาติ : nation. *295.*

chata kam ชะตากรรม : destinée. *390.* 266.

chatu patchai จตุปัจจัย : les quatre nécessités de base du moine. *654.*

chedi เจดีย์ **:** monument pour reliques. *439. 530.*

chee ชี : contraction lexicale du mot *maechee*.

chit จิต : l'esprit. *618.*

chit arom จิตอารมณ์ : disposition de l'esprit.

chit chai จิตใจ : l'esprit, le mental. *794.*

chit phicharana จิตพิจารณา : étudier, explorer l'esprit. *618.*

chittang man จิตตังมั่น : esprit stable.

chiwit ชีวิต : la vie, l'existence. *785.*

chiwon จีวร : deuxième robe du moine (*uttarāsaṅga*, en pāli). 164. 165. 169. 171. *595.* 190. 191.

chok di โชคดี : chanceux. *773.*

chop ชอบ : aimer, préférer, être satisfait avec. *373.*

chop eng ชอบเอง : c'est ce qui me convient vraiment, c'est juste en ce qui me concerne. *361. 776.*

chuai ช่วย : aider, assister, contribuer.

chuea man เชื่อมั่น : avoir la certitude de, pleinement convaincu, en confiance.

Dek wat เด็กวัด : garçon de monastère. 107. *596.* 238.

din ดิ้น : lutter, se démener, se battre pour/contre. *777.*

doen chongkrom เดินจงกรม : marche méditative. 119. 148. 177. 183. **187**. **188**. **189.** *637.* **190**. **191**. 192. *647.*

Fan rai ฝันร้าย : cauchemar, mauvais rêve.

farang ฝรั่ง : étranger non-asiatique.

fuek hat ฝึกหัด : s'entraîner, pratiquer, répéter, s'exercer. *794.*

fuen chai ฝืนใจ : accordé à contre-coeur, pas disposé à, forcé.

Ha หา : chercher, se mettre en quête de.

hae แห่ : procession, parade. *519.*

hai phohn ให้ผล : produire un résultat (pour la transmission des mérites). 173.

hen เห็น : voir, visualiser.

hong khrua ห้องครัว : une cuisine. *589.*

huaro หัวเราะ : rire, sourire.

Isan อีสาน : région nord-est de la Thaïlande. 136. 137. *510. 581. 742.*

itsara อิสระ : liberté, libre.

Kae แก่ : agé, vieux.

kaeng chuet แกงจืด : une soupe de légumes. *587.*

kam กาม : désir sexuel, libido. *832.*

kamma than กรรมฐาน : méditation. *414.*

kamnot กำหนด : planifier, préparer. *617.*

kan tai การตาย : mort, décès.

kathin กฐิน : cérémonie postérieure à la retraite de la saison des pluies, translitération de *kaṭhina*. *740.*

kathoei กะเทย : travesti (une personne). *838.*

ka tom nam กาต้มน้ำ : bouilloire. 120.

khao ข้าว : du riz. *587.*

khao niao ข้าวเหนียว : riz collant. *581.*

khao phansa เข้าพรรษา : premier jour de la retraite de la saison des pluies (*phansa*). 211. *739.* 276.

kharawat ฆราวาส : un(e) laïc. *372. 699.* 244.

khatklao ขัดเกลา : (se) discipliner. *794.*

kho ข้อ : ce qui a trait à, connexe. *649.*

kho khama ขอขมา : demander pardon, présenter des excuses.

khon คน : une personne, un(e) laïc. *724.*

khon diao คนเดียว : un(e) laïc vivant seul(e). *339.*

khon kin ahan che คนกินอาหารเจ : végétarien, une personne végétarienne.

khon ngai ngai คนง่ายๆ ou **chai ngai** ใจง่าย : personne facile, trop accommodante.

khong khlang ของขลัง : amulette. *533.*

khong tua eng ของตัวเอง : de soi, appartenant à soi. *616.*

khrit satsana คริสต์ศาสนา : croyance en Christ, Christianisme. *523.*

khwam cham ความจำ : la mémoire, capacité de se souvenir de.

khwam ching ความจริง : un fait, la vérité.

khwam chuea ความเชื่อ : une croyance.

khwam mai thiang ความไม่เที่ยง : l'impermanence. *616. 966.*

khwam ngiap ความเงียบ : le silence. *373.*

khwam ngiap sangop ความเงียบสงบ : quiétude, sérénité. *373.*

khwam pho chai ความพอใจ : satisfaction.

khwam wunwai ความวุ่นวาย : le chaos. *724.*

khwam yak ความอยาก : désir, besoin impérieux.

khwan ขวัญ : force de vie animiste. 151. *511. 514.*

klaeng แกล้ง : perturbé, irrité, contrarié, agacé.

klot กลด : parapluie du moine, (utilisé aussi comme support de moustiquaire). *347.* 120. 128. 130. 141. *852.*

klua กลัว : avoir peur. 153. *532.*

koet เกิด : naissance.

Korwat ou kho wat ข้อวัตร : protocole monastique, règles de base du moine (usuellement : activité de nettoyage). ***649***. **194**. 196. 197. *686.* 212. *761. 779.*

kot กฎ : règle, réglement.

krap กราบ ou **krap kran** กราบกราน : se prosterner, prosternation. 34.

krat กราด : un balai. *661.*

krathon กระโถน : poubelle de table du moine. 174. 175.

kruat nam กรวดน้ำ : rituel local ancestral. *509. 571. 588.*

kruba ou khruba ครูบา : dénomination commune pour désigner un moine.

kruba ajahn ou khrubaachan ครูบาอาจารย์ : dénomination du moine, généralement celui qui enseigne la méditation. 193. 242.

krungthep กรุงเทพ : Bangkok (capitale de la Thaïlande).

kuaitiao ก๋วยเตี๋ยว : des pâtes de riz. *587.*

kuson กุศล : vertu, action méritante.

kutti กุฏิ : le logis du moine, une hutte, translitération de *kuṭi*. 95. 97. ***389***. **139**. **140**. *469. 470.* 141. *477.* 145. **146**. 147. *554.* 176. 187. 189. *662.* 221. 231. 243.

kwat กวาด : balayer. *659.*

La ละ : abandonner, laisser tomber, renoncer, abdiquer.

laai ละอาย : honteux.

lak mueang หลักเมือง : un pilier comme représentation d'un esprit. *501.*

liang เลี้ยง : se nourrir. *785.*

loi krathong ลอยกระทง : fête thaïe dite des réceptacles flottants. 152.

lok โลก : le monde (ordinaire). 268.

loki โลกีย์ : le monde des plaisirs, luxure, convoitise. 108. *369.* 116. 231. *945.*

lokutton โลกุตตร : au-delà des affaires du monde ordinaire, ce qui concerne la vie monacale. 268.

luang pho หลวงพ่อ : dénomination honorifique du moine senior. 246.

luang ta หลวงตา : dénomination respectueuse d'un moine.

luk lan ลูกหลาน : les descendants, la descendance, la progéniture.

luksit ลูกศิษย์ : disciple. 216. *851.* 278.

lut phon หลุดพ้น : se délivrer de, s'échapper de.

Maechee ou maechi แม่ชี : une laïque en monastère (femme vêtue de blanc). *69.* 115. 143. ***535***. 170. ***580***. 174. 205. ***703***. ***900***. 328.

mae khongkha แม่คงคา : la Mère de l'eau. 152.

mae phosop แม่โพสพ : la Mère des rizières. 151.

mae phra thorani แม่พระธรณี : déesse de la Terre, la Terre-Mère. 119.

mahanikai มหานิกาย : ordre monastique thaï. ***311***. 100. 125. 131. 274. 321.

mahathera samakhom มหาเถรสมาคม : le Conseil des anciens. 89.
mai ching ไม่จริง : inexact, erroné, illusoire. *833.*
mak มรรค : la bonne direction, le chemin de vérité.
mak phonla มรรคผล : le but, l'accomplissement.
mamuang pa มะม่วงป่า : manguier sauvage. *587.*
mangsa wirat มังสวิรัติ : végétarisme.
metta samathi เมตตาสมาธิ : méditation sur la bienveillance. *676.*
mi thang diao มีทางเดียว : il n'y a qu'un seul chemin, une unique façon de faire.
mo khwan หมอขวัญ : médecin du *khwan*. *515.*
mu ban หมู่บ้าน : un village. *460.*

Nak นาค : dragon, serpent.
nak นาค ou **naka** นาคา : laïc en attente d'être ordonné moine. *770.*
nakdham ou naktham นักธรรม : appellation de l'enseignement thaï du *Dhamma.* 212.
nam น้ำ : eau. *680.*
nam duem น้ำดื่ม : eau potable. *481.*
nam phana น้ำพนา : boissons et en-cas autorisés de l'après-midi. *554. 587.* **200**. *680. 771.* 270.
nang khat samat นั่งขัดสมาธิ : position assise dite du lotus. *402.*
nang khuk khao นั่งคุกเข่า : position assise respectueuse thaïe. *588.*
nang samathi นั่งสมาธิ : méditation assise. 119. 164. **177**. 183. 192. 198.
narok นรก : les enfers.
ngiap เงียบ : silencieux.
ngoen thong เงินทอง : argent, richesse, biens, capitaux, possessions.

nimit นิมิต : présage, signe, vision. 114.

nimon นิมนต์ : inviter un moine pour une offrande.

nine ou nen เณร : contraction lexicale de *samanine* สามเณร, novice.

nipphan นิพพาน : translitération de *Nibbāna*.

nisai นิสัย : comportement, attitude, conduite. *360.*

nit noi นิดหน่อย : un peu, un petit peu.

nok นอก : l'extérieur. *17.*

nok wat นอกวัด : le monde non monacal. *17.* 108. *366.* 111. 242. 265.

num หนุ่ม : jeune homme, adolescent. *776.*

Ong chan องค์ฉัน : cantine des moines (terme monastique). *470.* 146. *589.* 202. *743.*

ong diao องค์เดี่ยว : moine vivant seul (terme monastique). 103. *340. 350. 806.*

ong nam องค์น้ำ : prendre une douche (terme monastique). 143. 203.

ok buat ออกบวช : quitter le monde ordinaire pour la vie monastique. *371.*

ok phansa ออกพรรษา : le dernier jour de la retraite de la saison des pluies (*phansa*). 212. 213. *739.* 276.

ot อด : le jeûne.

ot thon อดทน : endurer, supporter.

Pang samathi rap ปางสมาธิราบ : posture assise du Buddha. *402.*

panya ปัญญา : sagesse, translitération de *paññā*. *627.*

patchai si ปัจจัยสี่ : les quatre nécessités de base du moine. *654.*

patibat ปฏิบัติ : pratiquer, pratique. *392.*

patimok ปาติโมกข์ : recueil des 227 règles monastiques, translitération de *pāṭimokkha*. 207. 271. 276. 279. 334.
pen suk เป็นสุข : être heureux.
pha ap ผ้าอาบ : tissu de bain couvrant. *687.*
phakhao ผ้าขาว : laïc en monastère (homme vêtu de blanc). ***38***. ***40***. *544.* 170. ***580***. 174. 205. *900.* 328.
phak phon พักผ่อน : se reposer.
phansa พรรษา : retraite de la saison des pluies ; année d'ancienneté du moine (nombre de). ***46***. 37. ***331***. *348. 376.* 115. *727.* **211**. **212. 213**. *742.* ***751***. *779.* 255. 271. 276. 279. 334.
phap ภาพ : image, vision. *529.*
phasa khamen ภาษาเขมร : langage khmer.
phattahan ภัตตาหาร : le repas du moine. 172.
phat thai ผัดไทย : des nouilles sautées. *587.*
phawana ภาวนา : méditation, translitération de *bhāvanā*. *608.*
phaya nak พญานาค : dragon, serpent.
phi ผี : esprit, fantôme. ***500***. **150**. 153. ***523***. *529.* 155. *532.* 199. 244.
phi ban ผีบ้าน : esprit de village. *501.*
phi mueang ผีเมือง : esprit d'une ville. *501.*
phiksu ภิกษุ ou **phra phiksu** พระภิกษุ : moine bouddhiste.
phi phrai ผีพราย : esprit redouté. 150.
phi sang ผีสาง : un esprit-démon. 153.
phithi baisi su khwan พิธีบายศรีสู่ขวัญ : cérémonie du bracelet. *514.*
phleng เพลง : une chanson. *518.*
pho chai พอใจ : satisfait.
phon พ้น : dépasser, être débarrassé de, aller au-delà de.
phothisat โพธิสัตว์ : translitération de *bodhisatta*. 109. *678. 796.*

phra พระ : dénomination pour désigner un moine. 271. 333.

phra farang พระฝรั่ง : moine non-asiatique.

phra patibat พระปฏิบัติ : pratique, observance du moine.

phra phum พระภูมิ : esprit gardien, protecteur. *500.*

phra phut พระพุทธ **/ phra phuttha chao** พระพุทธเจ้า **:** le Buddha.

phra song พระสงฆ์ / **phra phiksu song** พระภิกษุสงฆ์ : moine bouddhiste.

phrathat พระธาตุ : relique. *439.*

phra yu ong diao พระอยู่องค์เดี่ยว : moine résidant seul. *8. 340.* 333.

phrom พรหม : un brahman. *515.*

phuang malai พวงมาลัย : guirlande traditionnelle. *503.*

phu diao ผู้เดียว : un(e) laïc vivant seul(e).

phu sawaeng boun ผู้แสวงบุญ : pèlerin.

phu yai baan ผู้ใหญ่บ้าน **:** chef de village.

phuen than พื้นฐาน : base, fondation. *616.*

phuttha satsana พุทธศาสนา / **phra phuttha satsana** พระพุทธศาสนา : confiance, croyance en Buddha (*par ext.* bouddhisme).

pisat ปีศาจ : un esprit, un fantôme, un démon. 153.

pla thot ปลาทอด : poisson frit. *587.*

pluk sek ปลุกเสก : rendre puissant par des incantations magiques. *534.*

prakhen ประเคน : présenter des offrandes à un moine.

prakhoteo ประคดเอว : ceinture du moine.

prathet chat ประเทศชาติ : état-nation. *295.*

prathet thai ประเทศไทย : la Thaïlande. *295.*

pret เปรต : fantôme, esprit, démon. *524. 529.*

puai ป่วย : malade. *774.*

puthuchon ปุถุชน : personne ordinaire, un laïc.

Rai ไร่ : mesure qui correspond à 1600 m2, soit 40x40m. *466.*

rang kai ร่างกาย : un corps humain. *776.*

raksa รักษา : guérir une maladie. *776.*

ron รน : interférer. *777.*

rong hai ร้องไห้ : pleurer, verser des larmes.

ropkuan รบกวน : gêner, incommoder, troubler.

rueang khong kharawat เรื่องของฆราวาส : les affaires concernant les laïcs.

ruesi ฤษี : ascète, ermite (usage idiomatique). *8.* 40.

rup รูป : dénomination usuelle pour désigner un moine ; forme, apparence. *340. 622.* 333.

rup baep รูปแบบ : phase, étape, stade, palier. *392.*

rup diao รูปเดี่ยว : moine vivant seul. *726.*

rupwetthanachittham รูปเวทนาจิตธรรม : traduction thaïe de *satipaṭṭhāna*. *622. 624.*

Sabai สบาย : heureux, content, bien, à l'aise, confortable.

sabong สบง : robe du bas portée par un moine (*antaravāsaka*, en pāli). 164. 203.

sai bat ใส่บาตร : action de mettre des offrandes dans le bol d'un moine. 167.

sai sin สายสิญจน์ : cordon de couleur blanche utilisé lors des cérémonies bouddhistes. 141. 151.

sakha สาขา : une annexe, une filiale. *726.*

sak sit ศักดิ์สิทธิ์ : sacré. *497.*

anāgata : le futur. 286.
āṇāpāṇasati : l'attention à la respiration. ***615***. 183. 185. 186. 193.
anariya : ignoble. *187.*
anatta : le non-soi. 37. 39. ***170***. ***197***. ***601***. 183. 185. 186. 241. ***880***. 301. ***1026***.
anatthasaṃhita : nocif, nuisible, malfaisant. *187.*
āneñja : imperturbabilité. *153.*
anicca : impermanence. 36. 39. ***168***. *198.* ***601***. 185. 186. ***880***. 301. *1020.* ***1026***.
aniyata : non définie (règle). *801.*
añjali : geste de respect, les deux mains jointes en avant du corps. 164. 167. *574. 588.* 188. *743.*
aññamañña nissāya : support mutuel, interdépendance. 327. *1008.*
anottappa : impavidité (face aux inconduites). *875.*
antaravāsaka : robe du bas, du moine. 164.
antevāsika : un élève. *935.*
anto : à l'intérieur. *234.*
anujānāti : donner la permission. 287.
anukampaṃ upādāya : sans dommage, sans compassion. *736.*
anumodanā : versets chantés pour la transmission des mérites. ***483***. 150. ***570***. *571.* 173. 193. 205.
anupādā : libéré des attachements intenses. *256.*
anupādisesa-nibbāna : l'extinction sans résidu. *253.*
anupubba : graduel. *156.*
anupubbapaṭipadā : mode de progression graduel. *156.*
anurakkhati : maintenir, préserver. 332.
apaṇṇaka paṭipadā : le chemin irréprochable. 157. *540.*
āpatti : manquement (à la règle). **157**. *586.* **206**. *726. 755.* 233. *803.* ***806***. 235.
āpatti paṭidesanaṁ : déclaration des manquements (à la règle). *711.*
apāya : les enfers. *529.*
appahīna : éliminé, détruit. *930.*
appamāda : vigilance. *692.*
appamaññā : états sans limite (au nombre de quatre). *642.*
appamatta : vigilant, alerte. *236.* 332.
appossukka : inactif. *178.*
arahant ou arahanta : celui qui a atteint le niveau ultime de la réalisation par la pratique, un être accompli. 100. 126. **132**. *455. 765.* 249. ***874***. 290. 291. 292. 299. 302. ***988***. 326. 327.

ārakā : loin de, retiré. *933.*
ārakatta : l'état d'être éloigné, loin de. 290.
araññа : forêt. *141.*
araññaka : vivant dans la forêt. 104. *930.*
araññakuṭikā : une hutte en forêt. *218.*
arati : aversion. *817.*
ariya : noble. *157.*
ariyamagga : le noble chemin. **254**. 257. 280. 292. 295. 303. 306. 325.
ariyapariyesanā : une noble quête. *882.*
ariyapuggala : le noble personnage, celui qui a atteint la sagesse. 254. 327.
ariyasacca : Noble Vérité (au nombre de quatre). *157.*
ariyasāvaka : un noble disciple. *200.* 277.
ariya aṭṭhaṅgika magga : le Noble Chemin Octuple. ***190***. *437.* 179. *906.* 326.
arūparāga : désir avide du sans forme. *877.*
āsana : pièce de tissu sur lequel le moine s'assied. 141. ***561***. 170. 176. *595. 662.*
āsava : fermentations mentales, ce qui enivre l'esprit. ***155***. *182. 717. 1011.*
asmimāna : excessive prétention du soi. *171.*
asubha : dégoûtant, répulsif. 237. 239.
asuddha : impropre, impur. *234.*
ātāpī : fervent, déterminé. *236.* 326. 332.
atinivāsa : le fait de résider longtemps au même endroit. *213.*
atīta : le passé. 286.
attā : le soi. *170.* ***199***. *866.* 306. 332.
aṭṭha sīla : les huit préceptes (de moralité). *692.*
attamana : content, enchanté. *924.*
avihiṃsā : fait de ne pas nuire, absence de cruauté. 296.
avijjā : l'ignorance. ***155***. *163. 648.* ***879***. **301**. 324. 331.
āyatana : organes des sens (au nombre de six). *540.* 300.
āyukappa : espérance de vie. *125.*

B

ahi : à l'extérieur. *234.*

bahujanahitāya : pour le bénéfice de la multitude. *937.*
bāhulika : vivre en abondance. *152.*
bāhulla ou bāhullaya : abondance, une vie de luxe. *935.*
bahūpakāra : très efficace. *1014.*

bala : force, pouvoir. *151. 173.*
bhaṇḍana : querelle, dispute. *226.*
bhāsā : langage. *24.*
bhava : état d'existence, le devenir. *115.* ***119****. 155.* 72. ***447****. 529. 613. 862. 868. 873. 971.* 305. 325.
bhāvanā : méditation, développement mental. 179. *606.* 196. *701.*
bhāvanāmaya : le mérite par le développement mental. *900.*
bhāvanāparipūra : développement complet. *1012.* 329.
bhaya : la peur. *142.*
bhikkhu : moine bouddhiste *Theravāda*, celui qui reçoit des offrandes. ***6****.* ***196****.* ***337****.* 105*. 472. 543.* **162**. **168**. *582. 594.* **193**. 194. 198. *687.* **207**. *710.* 208. 212. *740.* ***770***. 233. ***800****.* ***806****. 847.* 247. 253. 254. 271. *900. 901.* 275. 297. ***950****.* 302. 315. 323. 328. 330.
bhikkhuṇī : nonne bouddhiste. *223.* 290.
bhisakka sallakatta : un médecin-chirurgien. *192.*
bhūmi : état d'existence. *447. 529.*
bodhi : éveil ; arbre sous lequel le Buddha atteignit l'éveil. *382. 504.*
bodhipakkhiyadhamma : l'enseignement nécessaire à l'éveil. *242.*
bodhisatta : dénomination du Buddha avant son éveil (ou être éveillé qui choisit de re-naître, selon la tradition *Mahāyāna*). ***116****.* ***678****.* 249. *885.* 320.
bojjhaṅga : facteurs menant à l'éveil (au nombre de sept). *247. 733.*
brahmacariyā : conduite sublime, conduite de moine. *204. 223. 553.* 326.
brāhmaṇa : un brahman. *935.*
brahmavihāra : états sublimes de l'esprit (au nombre de quatre). *642.* 270. 301.
buddha : l'illuminé, l'éveillé. *110.*
buddha rūpa : statue, image du Buddha. 118.
byādhi ou vyādhi : la maladie. *130.*
byāpāda ou vyāpāda : malveillance. 253. 287. 292. 295. 296.

C
akka : roue, cycle. *193.*
caṅkama : marcher de long en large, marche méditative. *633.* 188. 190. *647.*

caṅkamana : sentier de méditation. 147. 187. 188. 190. 192. 195. *852.*
carati : marcher. *219. 924.*
cārikā : un voyage, un trajet. *219.*
cetanā : intention, de son plein gré. *697.*
cetovimutti : libération de l'esprit. *204.* 287. 326.
cetovivaraṇasappāya : dévoilement bénéfique de l'esprit. 287.
chanda : impulsion, élan, disposition d'esprit. *245.*
chandarāga : désir excitant, désir et luxure. *158.* 286. 292.
citta : l'esprit, le cœur (la connaissance naturelle essentielle de l'esprit). *245. 764.* 298. *960.* 303.
cittānupassanā : observation de l'esprit. *243. 623.*
cittaviveka : le détachement mental. *940.* 292. 306. 325.

Dāna : le don. *701.*
dānamaya : le mérite par le don. *900.*
desanā : discours, sermon. *665.*
devatā (deva, en sanskrit) : une déité. *115.* 72. **133**. *445.* **134**. 135. 199. *688.* 291.
devī : une reine. *111.*
dhamma : enseignement du Buddha, vérité, qualité, phénomène. *2.* ***176. 235****. 330. 403.* 200. 222. 252. 288. 292. 302. 303. 327. 328.
dhammacakka : la roue du Dhamma. *967.*
dhammadāna : don de la doctrine. 327. 329.
dhammadesanā : présentation de la doctrine, enseignement. *178.*
dhammānupassanā : observation des phénomènes mentaux. *243. 623.*
dhammakāya : le «corps du dhamma», dénomination d'une tradition thaïe. *324.* 126. *614.*
dhammavicaya : exploration des phénomènes. *247.*
dhamma-vinaya : la doctrine du Buddha historique. 20. ***26***. 88. 294. 295. 302. 304.
dhammīkathā : un exposé sur l'enseignement du Buddha. 327. 329.
dhātu : élément naturel. 183. 239.
dhutaṅga : pratique ascétique. *331.* 103. 120. ***413***. 121. *425.* 158. *541.* 172. *584. 585.* 175. 205.
dīpa : une île. *237.*
diṭṭhi : opinion, compréhension. *155. 875.*

dosa : la haine. *166. 645. 696.* 253. *875.* 290. 299. 300.
dubbhāsita : un parler impropre, une parole inappropriée. *710. 719.*
dukkaṭā : une faute légère. *594.* 177. *710. 719. 731.*
dukkha : insatisfaction, souffrance. 38. 39. ***156****. 198.* ***559****. 601. 621.* 185. 187. *784. 798. 814.* 248. 249. 251. 254. *880.* 287. 295. 302. 331. *1026.*
dukkhakkhanda : une masse de souffrance. *163.*

Eka : le chiffre un. *220. 917.*

ekatta : solitude. *141.*
ekavihārī : séjournant seul. 289. 290. 292. 306.

Gahaṭṭha : laïc, locataire/propriétaire. *699.*

gahapati : maître de maison, propriétaire. *699. 935.*
gāma : un village. 290.
gāmantavihārī : séjournant dans un village. *930.*
gamma : vulgaire. *187.*
gaṇa : la foule, un groupe de moines. *221.*
garukaroti : respecter, révérer. *930.*
gedha : avidité. *935.*
gelañña : maladie. *251.*
ghaṭati : lutter, s'efforcer, faire des efforts. *236.* 332.
gihī : un laïc, homme de la vie domestique. *699.* 328.
gihī odātavasana : laïc en monastère (homme vêtu de blanc). *223.* 328.
gihinī : une laïc, femme de la vie domestique. *699.* 328.
gilāna : malade, souffrant. *251.*

Hatthī : un éléphant. *925.*

hetu : la cause de. *162.* 324.
hīna : bas, inférieur, méprisable. *187.*
hita : bénéfice, bénéfique, utile. *202. 241.*

Icchanāvacara : trépignant dans le désir, faisant comme bon lui semble. *930.*
iddhipāda : base de puissance (au nombre de quatre). *245.*
indriya : faculté, force. *173. 246.*

Jāgariyānuyoga : la pratique de veille. 157. *540*. 160. *754*.
jantāghara : sauna. *903.*
jarā : vieillesse. *130*.
jāti : naissance. *130*. *161*.
jeti : conquérir. *238*. 326.
jhāna (dhyāna, en sanskrit) : concentration de l'esprit (niveau de). *134*. ***406***. **179**. ***612***. ***613***. *614. 628. 854.* 303. *971.*
jina : le vainqueur, le conquérant. *182*.

Kalyāṇamitta : un bon compagnon. *920.*
kalyāṇasahāya : un bon ami. *920.* 292.
kāma : plaisir, plaisirs sensuels, luxure. *149. 155.* ***814***. 287. 295. 296.
kāmacchanda : attachement aux plaisirs sensuels. *129. 819.* 241. 300.
kāmaloka : le monde du désir. *868*. 253.
kāmamucchā : l'infatuation des sens. *129.*
kāmapariḷāha : la fièvre charnelle. *129.*
kāmapipāsā : la soif charnelle. *129.*
kāmarāga : passion sensuelle, luxure. *820.* 253.
kāmasineha : l'affection. *129.*
kāmasukha : satisfaction par les plaisirs sensuels. *187.*
kamma : action, acte. ***154***. 134. ***448***. 162. *697. 761. 787. 826.*
kamma saddhā : confiance dans la loi du kamma. *400.*
kammaṭṭhāna : base d'action, développement mental, méditation. *425. 610.* 223. 302.
kappa : un cycle de l'univers (unité de temps). *233.*
kappabindu : marquage sur chaque robe du moine. *546.*
karaṇīya : ce qui doit être fait. *731.*
karisa : excréments. *818.*
karuṇā : la compassion. *181. 642. 947. 963.* 320.
kasiṇa : objet de méditation. 178. 182. *615.* 189. 193. 298.

kaṭhina : cérémonie postérieure à la retraite de la saison des pluies. 213. *739. 740. 748. 1031.*
kāya : le corps. *148. 540.* 303.
kāyakamma : action générée par le corps. *212.* 332.
kāyānupassanā : observation du corps. *243. 623.*
kāyaviveka : l'isolement physique. *940.* 292. 306.
khaggavisāṇa : une pointe d'épée, une corne de rhinocéros. 288. *925.*
khandha : agrégat (au nombre de cinq). *159.* **72**. ***253***. 183. *629.* 223. ***784***. 237. 241. *960.*
khanda-parinibbāna : extinction complète des agrégats. *253.*
khanti : la patience. *856.*
kicca : devoirs, services. *653. 722. 735.*
kilamatha : tourment. *188.*
kilesa : disposition néfaste, tendance négative. *153.* **191**. *648.* ***870***. 256. 299. 331.
kusala : ce qui est profitable, salutaire. *131. 154.* 298. *952.* 331.
kusala dhamma : qualités mentales saines. 287. 292. 294.
kuṭi : une hutte, logis du moine. *218. 389.*

Lobha : l'avidité. *645. 696.* 253. *875.* 290. 299. *958.* 306. 325.

loka : un/le monde. *529.*

Magga : le chemin. *175.* 156. *614.* 251. *906.*

maggasacca : le chemin de la vérité. 215.
māgha pūjā : offrandes de début d'année calendaire. *854.*
mahapphala : riche en résultat, fruit remarquable. *185.*
mahāpurisa : les grands hommes. *122.*
mahāthera : moine de vingt *vassa* et plus. *655.* 275. 297.
mahāyāna : tradition du Grand Véhicule. *678.*
majja : des stupéfiants. *702.*
majjhima : milieu ; moine de cinq à neuf *vassa*. *749.*
majjhima paṭipadā : le chemin médian, la voie du milieu. *189.*
mama : le plus estimé. 328.
maṃsa : la viande. *702.*
māna : la vanité, l'orgueil. 253. *875.*
mānatta : résipiscence (période de). *806. 842.*
mano : l'esprit. *540.* 289. *960.*

manokamma : action générée par la pensée. *212.* 332.
manussa : un être humain. 134. *619. 770.*
māra : le démon-tentateur. *165. 254.* 130. *759.*
maraṇa : décès, mort. *130.*
mātaṅga : un éléphant. *925.*
methuna : accouplement. *818.*
methunadhamma : rapports sexuels. *802.*
mettā : bienveillance. *642.* 198. 199. *676.*
micchāvaṇijjā : les commerces inappropriés (au nombre de cinq). *702.*
migadāya : le parc des cerfs. *184.*
moha : aveuglement, illusion. *166. 645. 696.* 253. *875.* 290. 299. 301. 307. 325.
muddā (mudrā, en sanskrit) : geste, posture. *403. 409. 411.* 130. 131. *473.*
muditā : la joie altruiste. *642.*
mūla : racine, source, cause. 299. 301.
mutta : l'urine. *818.*

Nāga : serpent mythique. *411.*
nāma : les agrégats immatériels. 183. *629.* 223. 241.
ñāṇa : connaissance, compréhension. *203.*
nandi : délectation. 289.
nara ekavihāra : un homme résidant seul. *917.*
ñatti : déclaration, annonce. *723.*
nekkhamma : le renoncement. *945.*
nesajjika : rester en position assise. *541.*
nibbāna : le but ultime, l'extinction. ***136****. 160.* 71. 77. 127. 132. 249. **250**. **251**. *860.* ***862****.* 252. **253**. **254**. *940.* 293. 295. ***955****.* 302. 337.
nibbidā : aversion, répugnance, dégoût, répulsion. *135. 201.*
nidāna : la source, la racine. *164.*
nikāya : groupe, secte (non péjoratif). *309.*
nikaṭṭhakāya : une retraite physique. 290. 306. 329.
nikaṭṭhacitta : une retraite mentale. 290.
nimokkha : émancipation. 291. *940.*
nipaka sahāya : un sage compagnon. *924.*
niraya : les enfers. 134.
nirodha : extinction, cessation. *135. 163. 862.* 303.

nissaya : allégeance du moine au responsable de monastère. 105. *390. 772.* 295.
nīvaraṇa : obstacle, entrave. *666. 819. 1025.*

O
vāda : conseil, sermon. *212.*
ovadati : exhorter. 328.

P
abbajjā : l'entrée dans la vie monastique. *195.*
pabbajati : quitter le foyer domestique. *127.*
paccattaṃ : séparément, individuellement. *550.*
paccaya : condition. *167.*
pacceka : séparé, à part, seul. *178.*
paccekabuddha : un être éveillé qui n'enseigne pas. *178.*
paccuppanna : existant, présent. *918.*
padhāna : effort, lutte. *139. 244.* 287. 323.
pahūkāra : en situation de rendre des services. 327.
pajahati : abandonner, renoncer. *202.*
pakatatta bhikkhu : moine au comportement correct. *806.*
pamāda : négligence. *692.*
pamokkha : libération. 291. *940.*
paṇāmeti : congédier, rejeter. *221.*
pañca sīla : les cinq préceptes (de moralité). *692. 700.*
paṇḍitā : sage, un homme sage. *227.*
paṇīta : sublime. *179.*
paññā : sagesse, connaissance. *173.* ***203***. 127. 178. *627.* 222. *906.* 287. 294.
panta : isolé, à l'écart. *141. 929.* 290.
pantasenāsana : un abri isolé. *141.*
pāpa : crime, action malfaisante. *716.*
pāpaka : malfaisant. *182. 930.*
pāpaka akusala : malsain et inavouable. *930.*
pārājika : faute grave irrévocable. *713. 801. 821.*
pāramī : une perfection (au nombre de dix). 111. ***677***. 255. *945.*
paribbājaka : un ascète itinérant. *213.*
parikamma : action préliminaire. *638.*
parikkhāra : les nécessités de base (au nombre de quatre). *654.* 323.
parinibbāna : l'extinction complète. ***253***. *765. 859. 861.* 325.

paripāka : la maturité. 287. 292. 329.
parisodheti : purifier, épurer, nettoyer. *212.* 332.
parisuddha : nettoyé, purifié. *726. 830.*
parisuddhi : la pureté. *153. 723.*
parivāsa : probation (temps de). *806. 842.*
passaddhi : la tranquillité. *247.*
paṭiccasamuppāda : la co-production conditionnelle. *163. 1002.*
pāṭimokkha : recueil des 227 règles à suivre par le *bhikkhu*. *538. 545. 590. 594.* **206**. ***706***. 207. ***715***. *726.* 271. 275. ***904***. 287. ***941***. 297. 334.
paṭipadā : chemin de pratique, ligne de conduite, mode de progression. *424. 540.*
paṭipatti : conduite, observance du moine, règle de vie. 326.
paṭisallāna : en retrait, réclusion. *172. 217. 669.*
paṭisallānasāruppa : approprié à la réclusion. *929.*
patthayāna : enviable, désirable. *130.*
pavāraṇā : invitation, dernier jour du *vassa*. ***735***. ***737***. 213. *739. 771. 1031.*
paviveka : réclusion. *141.* 291.
pavivitta : reclus. *915.*
pema : amour, affection personnelle. *677.*
peta : fantôme, esprit. *529.*
piṇḍācāra : action d'aller recevoir la nourriture. *572.*
piṇḍapāta : tournée des offrandes effectuée chaque matin par le *bhikkhu*. *572.*
pīti : l'enthousiasme. *247.*
piṭṭhi : le dos. *251.*
piya : chéri, aimé. *816.*
pothujjanika : quelconque, ce qui appartient à un homme ordinaire. *187.*
pubbakicca ou **pubbakaraṇa** : services préliminaires (au nombre de quatre). *722. 735.*
pubbaṅgama : qui précède. *626.*
pubbenivāsa : une existence passée. *153.*
pūjā : acte de dévotion. *474.* 155. 161. 197.
punabbhava : nouvelle naissance. *161.*
puñña : mérite, démarche bénéfique. *54. 558.* 198. *899.*
puññakiriyavatthu : champs d'action estimable, méritoire (au nombre de trois). *701.* 273.
purisa : un homme, mâle. *770.*

Rāga : avidité, luxure. *166. 958.* 300.
rāja : un roi. *111.* 290.
raho : en secret, esseulé, un endroit isolé. *172. 217.*
roga : maladie. *170.*
rūpa : forme, corps, corporalité. *146. 158.* 183. 223.
rūparāga : désir avide de la forme. *876.*

Sabrahmacārī : un confrère (moine). *930.*
sacca : la sincérité, la vérité. *856.* 326.
saddhā : la confiance. *173.* ***180****.* ***206****.* **78**. *363.* **116**. ***398****. 399.* ***400****.* 132. 152. 154. *719.* 222. 252. 273.
saddhamma : le véritable enseignement. *223.* 322. *1011. 1028.*
sādhu : cela va bien. *693.*
sadisa : équivalent, similaire. *183.*
sadutiyavihārī : séjournant avec un ou des partenaires. *928.* 292.
sahāya : un ami, un compagnon. *920. 924.*
sakadāgāmī : deuxième niveau sur le Noble Chemin. *444. 869.* 299.
sakkāyadiṭṭhi : la croyance en un soi. *866.*
sāla : arbre (Shorea Robusta) sous lequel serait né le Buddha. Cf. Mauger (2016), p. 51.
sālā : salle commune et polyvalente, hall, temple. *401.*
sallekha : résipiscence. *673.*
sama : calme, quiétude, tranquillité. *598.*
samādhi : recueillement méditatif, concentration. *140.* 68. *173. 247. 426.* ***597****.* 186. *906.* 294. 298. 319.
sāmaṃpāka : cuisiné par soi-même. *656.*
samaṇa : un reclus, un ascète errant. *213.*
sāmaṇera : novice (préalable avant de devenir moine). ***195****.* 107. *388.* 125. *472. 544. 740.* 246. *900.* 328.
samatha : calme mental. **178**. *598.* **179**. 181. ***626****.* 186. ***630****.* 187. 192. 298. 302. 303. ***971****.* 326.
samatha-yānika : celui qui pratique le calme mental. *630.*
sambodhi : l'éveil. *135.*
sammā : juste. 249. 319. 330.
sammā ājīva : la subsistance juste. *191.* 296.
sammādiṭṭhi : la compréhension juste. *191. 437.* 295.
sammākammanta : l'action juste. *191.* 296.

sammāppadhāna : l'effort juste (au nombre de quatre). *244.*
sammāsambodhi : l'éveil parfait. *160. 382. 768.*
sammāsambuddha : le parfaitement éveillé, le buddha parfait. *256.*
sammāsaṅkappa : l'intention juste. *191.* 295.
sammāsamādhi : la concentration juste. *191.* 179. 192. 256. 302. 326.
sammāsati : l'attention juste. *191.* 179. 302. 326.
sammāvācā : la parole juste. *191.* 296.
sammāvāyāma : l'effort juste. *191.* 298. 329.
saṃsāra : cycle des nouvelles naissances. ***119****. 258.* **134**. 135. *529. 820.* 251. ***864****. 888.* ***899****. 971.* 337.
saṃvarati : restreindre. 331.
saṃyojana : chaîne, entrave. *820.* ***864****.* **252**. **253**. ***872****.* 289. 306. 325. 331.
sañcetanika : intentionnel. *809.*
saṅgha ou saṃgha : la communauté des moines. 23. ***205****.* ***208****. 220.* **76**. 89. 110. 206. 211. *730.* 212. 233. ***806****.* 238. 292. ***1011****.*
saṅghabheda ou **saṅgharāji** : partition de la communauté des moines. *225.*
saṅghādisesa : grave transgression. *801. 809.*
saṅghāṭi : troisième robe du moine, doublée. *546.* 191. *709.*
saṅkappa : intention. *191.* 295.
saṅkhāra : vie mentale, formations mentales. *158.* 183. 223. *798.*
saññā : perception. *158.* 183. 223.
sappāya : bénéfique. 287.
saraṇa : refuge (prendre). *691.*
sāta : plaisant, agréable. *816.*
sātaccakiriyā : persévérance. 223.
satekiccha : curable, rémissible (infraction, manquement). 207.
sati : l'attention. *173.* ***243****. 247.* **178**. 179. 183. 186. 193. 196. *733.* 222. 241. ***924****.* 298. 303.
satipaṭṭhāna : supports de l'attention (au nombre du quatre). *174.* ***243****.* 183. 184. 186. 193.
satta : un être vivant. *175. 702.*
sattāha : une semaine. *731.*
sattha : les armes, un couteau. *702. 988.*
satthahāraka : porteur de couteau, assassin. *988.*
sāvaka : un disciple. *935.*
senāsana : logis, endroit pour dormir, habitat isolé. *141. 214. 929.*
sīha : un lion. *644.*

sīhaseyya : allongé sur le côté droit. *644.*
sikkhā : étude, instruction. 327.
sikkhāpada : un précepte (conduite morale). *692. 865.* 273.
sikkhitabba : ce qui devrait être appris. *212.*
sīla : conduite morale. 196. ***692***. ***700***. *701.* 223. ***800***. 252. 273. ***906***. 294. 297. 326.
sīlabbataparāmāsa : l'attachement aux pratiques rituelles. 252.
sīlamaya : le mérite par la moralité. *900.*
sīlesu paripūrakārī : celui qui remplit toutes les conditions morales. *865.*
sobhā : beauté, splendeur. *234.*
soka : chagrin. *130.*
sotāpanna : premier niveau sur le Noble Chemin. 132. *867.* 306.
subha : beau, charmant. 239.
suddhāvāsa : les demeures pures (du *bhava*). *873.*
sukha : agréable, confortable, plaisant, satisfaisant. ***149***. *198. 202. 241.* ***559***. ***784***. 307. 325.
sukkha-vipassaka : celui qui pratique l'observation profonde. *631.*
suññagāra : un endroit vide. 327.
suppaṭippassaddha : complétement calmé. *129. 143.*
sutta : discours. 19. 53.
sutvā : averti, informé. *200.* 277.

Taṇhā : désir avide, désir brûlant. *166.* ***648***. ***814***. 287. 289. 292. 295. 299. 323. ***1002***. 325. 331.
tapassī : un ascète. *147.*
tathāgata : une des dénominations du Buddha historique. *249. 393.*
tathāgatabala : les pouvoirs du Buddha historique (au nombre de dix). *885.*
tattha : ici, à cet endroit. *918.*
thera : un ancien ; moine de dix *vassa* et plus. *223. 284. 749.*
theravāda : le Savoir des Anciens. 14. 29. 33. ***284***. ***307***. ***522***. *963.* 303. 333.
thīna : paresse mentale. *666. 875.*
thīnamiddha : assoupissement mental et indolence physique, nonchalance. *1025.*
thullaccaya : une grave infraction. *687. 710.*

ti lakkhaṇa ou **ti sāmaññalakkhaṇa** : les trois caractéristiques de l'existence : *anicca*, *dukkha* et *anattā*. *601.* 186. 192. *880. 1026.*
tipiṭaka : la Triple Corbeille (Canon Pāli). 19. *250. 317. 485.*
ti ratana : les trois joyaux : Buddha, Dhamma et Saṅgha. *206. 399.* 189. 204.
ti saraṇa : les trois refuges (comme les trois joyaux). *206.*
titthiya : instructeur d'une autre secte. 290.
tuṇhībhāva : le silence. *922.*

Uddhacca : la distraction mentale, « monkey mind ». *875. 878.* 331.
upādāna : attachement intense. *158. 404. 1002.* 325. 331.
upadhiviveka : détachement de tout substrat d'existence. *940.* 293.
upajjhāya : précepteur monacal. *337.* 191. 193.
upamā : analogie. *192.*
upasama : apaisement. *135.*
upasampadā : admission dans la communauté de moines. *36. 196.*
upasampadā vidhi : mode d'admission. *305.*
upāsaka : un adepte laïc. 204. *693.* 205. *893. 900.* 290. 328.
upāsikā : une adepte laïc. 204. *693.* 205. *893. 900.* 290. 328.
upaṭṭhāka : un intendant personnel. *222. 655.*
upekkhā : équanimité. *247. 642. 733. 798.* 249. 270.
uposatha : le jour d'observance, le Jour du Moine. ***689****. 720.* 271. ***904****.* ***941****.* 334.
uttarāsaṅga : deuxième robe du moine. 164.

Vācā : la parole, les mots. *227.*
vacīkamma : action générée par la parole. *212.* 332.
vajrāsanā : posture assise dite du lotus. *402.*
vaṇa : une blessure. *192.*
vanapattha : endroit éloigné dans la forêt. *141. 929.*
vaṇṇa : apparence. *234.*
vassa : saison des pluies, une année monastique. *46.* ***216****.* ***224****. 727.* 271. 334.
vatta : protocole, étiquette, devoirs. *650.*

vāyāma : effort. 298. 318.
vedanā : ressentis, sentiments. *158.* 183. *784. 798.* 303.
vedanānupassanā : observation des sensations. *243. 623.*
vepulla : développement complet. *1012.*
veramaṇī : abstinence. *692.*
veyyattiya : lucidité. *252.*
vicikicchā : le doute. 252. *875.*
vihāra : un temple, une habitation, un domicile. *732.*
vihārī : séjournant dans. *928.*
vihiṃsā : cruel. 287. 295.
vijanavāta : pourvu d'une ambiance de solitude (endroit). *929.*
vijjā : connaissance, savoir, science. *156.*
vīmaṃsā : l'exploration, l'investigation. *245.*
vimutti : libération. *161.*
vinaya : la discipline ; le code de la discipline monastique. 19. 27. ***240***. 100. 126. *594.* 193. 207. *725.* 235. **271**. ***941***. 326.
viññāṇa : conscience de. *158. 540.* 183. *960.*
vipāka : fruit (des actions). *154. 787.*
vipāka saddhā : confiance dans le résultat de la loi du kamma. *400.*
vipallāsa : perversion. *824.*
vipassanā : vision pénétrante, observation profonde. 178. ***599***. 179. ***626***. 186. ***631***. 187. 237. 298. 303.
vipassanā-yānika : celui qui pratique l'observation profonde. *631.*
virāga : absence de désir, impassibilité. *135. 201.*
viraja : inaltérable. *130.*
vīrāsana : posture assise du Buddha. *402.* 132. 160. *562.*
viriya : effort, constance. *173. 245. 247. 733. 856.*
visa : du poison. *702.*
visuddhi : pureté. *175.*
vitakka : les pensées. 287.
viveka : réclusion. *940.* 292.
vivitta : reclus, seul, dans la solitude. *214.*
vivittā : réclusion. *214.*
vupakaṭṭha : isolé, à l'écart. *221.*

Y
akkha : un démon, ogre. *450.*
yāna : le véhicule. *630.*

yathābhūta : conforme à la vérité, selon des lois véritables existantes. *169. 601.* 301. 326.
yathākammaṃ : en fonction de ses propres actions. *154.*

Liste carte, figures, tableaux et photos

Carte	Titre	Page
1	Répartition géographique des dix moines-ermites de l'échantillon.	41

Figure	Titre	Page
1	Modèle d'analyse de la recherche de terrain.	59
2	Moyenne d'âge des ermites bouddhistes rencontrés.	101
3	Moyenne d'âge à l'entrée dans la solitude des ermites bouddhistes rencontrés.	106
4	Principaux contacts possibles du moine vivant dans la solitude.	243

Tableau	Titre	Page
1	Accessibilité au terrain du chercheur.	24
2	Récapitulatif de la durée des visites initiales, interviews et visites sur site.	47
3	Données générales des ermites bouddhistes rencontrés.	99
4	Répartition du nombre de *phansa* par ermite rencontré.	102
5	Récapitulatif des référents prônés par les moines-ermites.	129
6	Emploi du temps journalier.	159
7	Répartition des heures journalières et des modes de développement mental.	180
8	Plages horaires journalières libres.	219
9	Projets concrets et finalité de vie des ermites rencontrés.	249
10	Principaux descripteurs du moine vivant en solitude dans un endroit isolé.	281
11	Principales variables caractérisant le moine vivant en solitude dans un endroit isolé.	314

Photo	Titre	Page
couverture	Un moine-ermite dans sa grotte, nord de la Thaïlande.	
dédicace	à Kumāro Bhikkhu, Dtao dam, Kanchanaburi, 2010.	
1	Opuscule des transcriptions des interviews.	49
2	Carnets de terrain.	50
3	Ajahn Kalinga, l'autel.	93
4	Ajahn Verañja, la tournée des offrandes.	94
5	Luang Pho Uruvelā, la *sala*.	94
6	Ajahn Ālakamandā, vue panoramique du site.	95
7	Luang Ta Sigālaka, *kutti* principale et cimetière.	95
8	Luang Pho Bandhula, grotte, autel, déités (orbes lumineux).	96
9	Ajahn Gosāla, près du temple.	96
10	Luang Pho Revata, la *sala*.	97
11	Ajahn Māgandiya, sa *kutti*.	97
12	Phra Takkasilā, la grotte.	98
13	Sivali, le *thudong*, dans une *sala*.	122
14	Luang Pho Thoon, vers *Nibbāna*.	127
15	Autel d'Ajahn Verañja.	131
16	Phra Takkasilā, en méditation devant l'autel de sa grotte.	133
17	Vallée et montagnes, l'environnement du moine-ermite.	138
18	La « funny *kutti* » de Luang Pho Sigālaka.	140

19	La *kutti* de Luang Pho Uruvelā.	140
20	La *kutti* d'Ajahn Verañja.	140
21	La *kutti* d'Ajahn Ālakamandā.	140
22	La *sala* d'Ajahn Gosāla.	145
23 et 24	Une *kutti* pour moine invité (extérieur et intérieur).	146
25	En route, à l'aube, pour *binthabat*.	166
26, 27 et 28	Présentation des plats.	171
29 et 30	Le repas.	173
31 et 32	Agencement du bol après le repas.	176
33	Phra Takkasilā, en marche.	188
34	Les arbres à billets lors de *Kaṭhina day*.	214
35	Le corps « répulsif et dégoûtant ».	237
36	Campement d'un moine de passage.	246
37	Le Buddha enseigne, instruit.	322
38	Statue d'un moine bouddhiste. Wat Chetawan, Sawang Daen Din.	336

Profond respect à Brigitte, ma compagne de vie.

Imprimerie Henroprint
rue Lambert Dewonck, 36
B – 4452 Wihogne