



Temples et monastères de Mongolie-Intérieure

Isabelle Charleux

► To cite this version:

Isabelle Charleux. Temples et monastères de Mongolie-Intérieure. 2006, 978-2-735506-11-8. halshs-02079144

HAL Id: halshs-02079144

<https://shs.hal.science/halshs-02079144>

Submitted on 25 Mar 2019

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

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

Temples et monastères de Mongolie-Intérieure

Isabelle Charleux

VERSION AUTEUR

Ouvrage publié par le Comité des Travaux Historiques et Scientifiques & Institut National d'Histoire de l'Art, 2006, Paris, et accompagné d'un CD rom.

Résumé :

Au début du XX^e siècle, plus de mille monastères bouddhiques de rite tibétain s'élevaient en Mongolie méridionale – actuelle Mongolie-Intérieure, l'une des cinq « régions autonomes » de Chine. Un siècle plus tard on en compte moins de deux cents. Si l'on ne peut que déplorer les destructions massives, les monastères épargnés constituent une partie appréciable d'un vaste ensemble architectural élaboré depuis la fin du XVI^e siècle. Ce patrimoine architectural, d'une immense richesse, mérite d'être étudié aussi bien en tant qu'héritage culturel d'un peuple de pasteurs nomades qu'en raison de son poids dans l'histoire de l'architecture bouddhique d'Extrême-Orient.

Placée entre deux puissants voisins, le Tibet et la Chine, la Mongolie est riche d'une histoire forgée sur le mythe d'ancêtres prestigieux, nourrie par une pratique sensible des religions et du bouddhisme en particulier, une histoire qui s'appuie sur des structures sociales écartelées entre nomadisme et sédentarisation. Ce passé se lit à travers les vestiges des monastères, dont l'éclectisme témoigne du brassage des influences et de la subtile adaptation de modèles pan-asiatiques aux besoins de communautés locales.

Temples et monastères de Mongolie-Intérieure étudie, dans le cadre historique complexe de la Mongolie méridionale, les caractéristiques principales du patrimoine bouddhique mongol, tant du point de vue de ses enjeux spirituels, économiques ou stratégiques, que de celui des conceptions architecturales et des techniques de construction elles-mêmes. Il dresse une typologie de référence et présente les principaux monastères de Mongolie-Intérieure dans un CD-rom illustré : les 156 monastères sont localisés sur une carte et accompagnés d'une notice décrivant leur histoire, leur plan au sol, l'architecture de leur temple principal, les sources épigraphiques éventuelles ainsi que les références bibliographiques utiles.

Table des matières

Remerciements	7
Légende des plans	10
Introduction	12
Géographie et population	13
La naissance d'un patrimoine	15
Lamaïsme, religion des lamas, religion de bouddha	16
Le patrimoine bâti : construction et destruction	18
La découverte de l'art mongol	19
Les sources	22
Les études modernes	24
Inventaire et définition d'un corpus	26
État de conservation des monastères	27
Présentation de l'ouvrage	29
Chapitre I : La renaissance du bouddhisme en Mongolie	31
Le bouddhisme en Mongolie du XIII ^e au XV ^e siècle	31
Le contexte politique et social de la renaissance mongole du XVI ^e siècle	36
Le quartier général d'Altan qan	40
L'immigration chinoise en Mongolie	42
Baising : maisons des immigrants chinois et premières villes	43
Yeke Baising : le palais de 1565-1567	45
La paix sino-mongole et la fondation de Kökeqota	47
Renaissance du bouddhisme en Mongolie et fondation des premiers monastères	49
La conversion d'Altan qan	49
Premières fondations de monastères en 1572-1576	52
La rencontre entre Altan qan et le Dalaï lama	57
La fondation du Yeke juu. Kökeqota au XVI ^e siècle	60
La postérité d'Altan qan	65
La vie religieuse à Kökeqota à l'époque de la Troisième dame	67
Le Maidari-yin juu et Olan süme	71
Ermite dans les monts Qarayuna	77
Kökeqota à la fin des Ming	78
Les Ordos	80
Les Qaracin et les Tümed orientaux	84
Les Qalqa de Mongolie septentrionale	86

Les écoles non réformées chez les Caqar	87
Les ordres « rouges » en Mongolie	90
L'activité missionnaire en Mongolie-Intérieure orientale	92
Chapitre II : Politique mandchoue et bouddhisme mongol	95
La diffusion du bouddhisme tibétain en terre mandchoue	96
L'empereur mandchou Grand qan en 1636	100
La politique des Qing en Mongolie méridionale	102
Le bouddhisme, un enjeu politique international	105
Les relations personnelles entre les empereurs et les grands lamas	109
Fondations de monastères impériaux sous la dynastie Qing	115
Le développement autonome de l'Église mongole en Mongolie-Intérieure	121
Les bannières Tümed de Kökeqota	121
Les fondations monastiques dans l'ouest de la Mongolie méridionale	123
Les fondations monastiques dans l'est de la Mongolie méridionale	125
Chapitre III : Fonder un monastere	129
Terminologie	129
Les fondateurs et leurs motivations	132
Les monastères impériaux	134
Les monastères fondés par ou pour de grands lamas	136
Les monastères locaux	136
Filiales et monastères dépendants	139
L'organisation des monastères	141
Le cursus monastique	141
L'organigramme des monastères	142
Les lamas réincarnés	144
Le statut des moines	147
La fonction des monastères	148
Les monastères académiques	148
Les monastères « ritualistes »	150
Les rituels et l'activité religieuse	151
Les communautés érémitiques	157
La fonction funéraire	158
L'économie des monastères	159
Nombre et importance des monastères	162
Les grandes phases de construction	168
Chapitre IV : Construire un monastere	171
Commanditaires, maîtres d'œuvre et artisans	171

Techniques et matériaux de construction	174
Les matériaux de construction	174
Les techniques de construction et la structure architectonique	183
Règles, prescriptions et modèles	186
Les prescriptions du Vinaya	186
Les règles de construction chinoise	187
Les modèles architecturaux	189
La diffusion des formes et des techniques architecturales	193
La transmission des modèles	193
Le rôle des lamas tibétains	194
Les Mongols au Tibet et en Chine	196
Le choix du site	198
L'attrait de la montagne	200
Les sites rupestres	203
La géomancie	203
L'orientation	206
La récupération de sites anciens	207
Le déroulement et le coût de la construction	212
La collecte des fonds	212
Le coût des constructions et des réparations	212
L'appropriation du terrain	214
Les plans	214
Déroulement de la construction	215
Chapitre V : Structure et description du monastère	218
Description d'ensemble du monastère mongol	218
Le <i>γoul coy</i> cin	219
Les autres lieux d'études et de dévotions	222
La circumambulation	223
L'intendance et les résidences monastiques	224
La hiérarchie des édifices	225
Les différents types de plan	227
Le monastère de plan tibétain	227
Les monastères de plan chinois	230
Le plan mixte	243
Un cas particulier : le monastère fortifié	243
Les éléments du langage architectural	247
Les fondations et les sols	247

Les murs	247
Les ouvertures	255
Les éléments porteurs	262
La couverture	272
L'organisation et la décoration intérieures	275
Les décors muraux et la statuaire	279
Un langage décoratif original	281
Chapitre VI : Le temple et le stûpa	284
Les stûpas	285
Le plan du temple (<i>coγcin</i>)	290
La salle d'assemblée et le sanctuaire	292
La forme du plan au sol	300
La circumambulation extérieure	302
Circumambulation intérieure : sanctuaires de la catégorie 1	304
La disposition des piliers	305
L'élévation du temple	308
Le porche	308
Les lanterneaux et les étages	309
Les édifices à faux étages	311
Mode de couverture et volumétrie	312
Le rapport plan élévation	313
Essai de typologie des temples	316
A. Les <i>coγcin</i>	316
B. Les sanctuaires	321
L'évolution historique des types de temples	322
1566-1575 : les premiers sanctuaires	323
1575-1636 : le développement des temples de type I	323
XVII-XVIII ^e siècles : l'influence tibétaine et le développement des temples de type II	324
Les édifices « de style chinois » : types IV et V	326
Les salles d'assemblée de plan centré (type III)	327
Les styles sino-tibétains intégrés au patrimoine mongol	330
Conclusion	334
L'architecture religieuse face à l'histoire	335
Patrimoine bouddhique et architecture moderne	337
L'avenir des monastères de Mongolie-Intérieure : entre musées et temples chinois	339
Tableau des principaux monastères de Mongolie méridionale à la fin des Qing	346
Principales dynasties et lignées de réincarnation	353

Glossaire	360
Personnages historiques	372
Catégories de divinités et de bouddhas	372
Divinités	374
Bibliographie	379
I. Sources antérieures à 1911	379
2. Ouvrages postérieurs à 1911	386
Table des illustrations	426

Remerciements

Je suis reconnaissante à Gilles Béguin, alors conservateur des Arts himalayens au musée Guimet et commissaire de l'exposition « Trésors de Mongolie », d'avoir orienté mes recherches vers les monastères de Mongolie-Intérieure en 1993.

Ma thèse de doctorat, intitulée *Histoire et architecture des temples et monastères lamaïques de Mongolie méridionale*, qui fut soutenue le 11 décembre 1998 à l'université de Paris-Sorbonne (Paris IV, Histoire de l'Art & Archéologie, mention Très Honorable avec les félicitations du jury à l'unanimité), fut partiellement financée par une bourse internationale de fin de thèse de la fondation Chiang Ching-kuo et une allocation « Aires culturelles » du ministère de la Recherche. En 1999, elle fut récompensée par le prix de thèse Nicole (Société d'histoire de l'art français). Le présent ouvrage en est une version corrigée, mise à jour et simplifiée. Les matériaux sont présentés sous forme d'un catalogue illustré de monastères, dans un CD-rom joint. Depuis 1998, deux autres séjours en Mongolie et en Mongolie-Intérieure (1999 et 2002, ce dernier financé par mon laboratoire de recherche, le Groupe de Sociologie des religions et de la laïcité) m'ont permis d'actualiser la documentation, de prendre la mesure du renouveau bouddhique et d'estimer l'évolution de ces architectures.

Je remercie en particulier Flora Blanchon, mon directeur de thèse, pour la confiance qu'elle m'a accordée et pour sa grande disponibilité, ainsi que les membres du jury de soutenance, Anne Chayet pour ses précieux conseils et ses critiques utiles, Gilles Béguin, Fernand Meyer et Françoise Hamon pour leurs judicieuses remarques, et enfin, Françoise Aubin, qui m'a chaleureusement accueillie et fut si prodigue en nourritures spirituelles et gastronomiques.

Il m'est impossible de remercier ici toutes les personnes qui m'ont aidée en Mongolie-Intérieure et à Pékin, sans lesquelles ce travail n'aurait pu voir le jour. Ma reconnaissance va avant tout au professeur Jin Shen, qui a mis à ma disposition sa documentation photographique, m'a offert et prêté de nombreux documents et a orienté mes recherches. Mon travail sur le terrain a été grandement facilité par l'accueil des autorités locales (Instituts du Patrimoine), des chercheurs de l'Institut des Minorités de Pékin et de l'Université normale de Kōkeqota (et tout particulièrement le professeur Coiji), et des responsables des musées et des monastères (en particulier Messieurs Wang Sereng, Zhang Yicheng, Wu Hanqin, Soyultu, Jamsu, Ma Limei, Jiakang Wangdui, Mōngke Batu) qui m'ont fourni aide et documentation sur place, et qui m'ont souvent ouvert les portes des temples.

Je remercie enfin Delphine Storelli qui a eu la patience de me lire et de me relire, Vincent Goossaert, Marie-Dominique Even et Caroline Bodolec pour leurs relectures et leur soutien, Clémence Grelier pour le patient travail de dessin architectural.

Note sur les transcriptions utilisées

En raison du caractère cosmopolite du bouddhisme tibéto-mongol et de son expression artistique, cet ouvrage comporte de nombreux termes mongols (mong.), tibétains (tib.), chinois (ch.) et sanskrits (skt.).

Les noms des divinités bouddhiques apparaissent de préférence en sanskrit, cette transcription étant souvent plus familière au lecteur. Les termes mongols, tibétains et chinois équivalents sont réunis dans le « Glossaire des divinités » en fin d'ouvrage. Le vocabulaire de l'architecture de style chinois est donné prioritairement en chinois. Dans les autres cas, les mots mongols sont en général utilisés. La majeure partie de la documentation étant en chinois, il n'a pas toujours été possible de restituer l'orthographe mongole : les orthographes reconstituées mais non certaines sont précédées, selon l'usage, d'un astérisque *. Les noms n'ayant pu être restitués sont indiqués entre guillemets.

La translittération du mongol classique a été préférée à une transcription phonétique. Les Mongols de Mongolie-Intérieure écrivent en alphabet ouïgouro-mongol (emprunté aux Ouïgours au XIII^e siècle, il se lit verticalement et de gauche à droite) alors que leurs voisins septentrionaux, les Qalqa (Khalkha) ont adopté le cyrillique (modifié par l'adjonction de deux lettres supplémentaires, « ü » et « ö ») en 1940. La translittération du mongol classique utilisée ici suit dans ses principes le système – également adopté par le centre d'Études mongoles et sibériennes (EPHE, Paris) – que Ferdinand Lessing a établi dans son dictionnaire (1995 [1960]), avec les modifications suivantes : « j » pour « z », « ö » pour « ø », « y » pour « j », « q » pour « x » et « ü » pour « y ». Les lettres détachées, habituellement reliées par un tiret dans la translittération, sont attachées (« sūme » au lieu de « sūm-e ») afin d'éviter toute confusion avec les mots tibétains. Les noms de lieux sont attachés, suivant la pratique moderne (Kökeqota, Ulayancab). La lettre grecque « γ » est utilisée pour transcrire l'un des deux « g » du mongol, celui qui est propre au vocalisme arrière. La transcription du cyrillique est signalée lorsqu'elle est utilisée (cyr.).

Les noms et les mots chinois sont transcrits selon le système *pinyin* en usage en République populaire de Chine. Les mots tibétains sont transcrits selon le système Wylie (1959). Les mots sanskrits sont transcrits sans diacritiques afin de ne pas alourdir la lecture (les diacritiques sont données dans le **« Glossaire »**).

La transcription usuelle de certains noms a été maintenue (par exemple, Dalaï lama, Panchen lama, Gengis Khan, au lieu de Ta-la'i bla-ma, Pan-chen bla-ma, Cinggis qan), de même que celle de certains toponymes (Lhasa, Pékin, Dolonnor, Koukounor au lieu de lHa-sa, Beijing, Doluyan nayur, Köke nayur).

Un certain nombre de termes d'architecture chinois et tibétains ne sont pas aisément traduisibles en français. Il a été jugé préférable de conserver les mots dans leur langue d'origine lorsqu'ils n'ont aucun

équivalent en français, ou pour éviter de choisir entre des termes qui laissent subsister une ambiguïté, notamment pour les pièces de la charpente chinoise dont la fonction technique et la position diffèrent de celles de la ferme triangulée.

Ces choix, ainsi que les insuffisances et les erreurs qui peuvent en résulter, ne sont imputables qu'à l'auteur.

AVERTISSEMENT

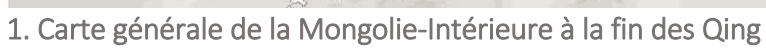
Les numéros entre crochets renvoient à un monastère et indiquent au lecteur qu'il peut se reporter à la carte géographique pour les localiser (p. 345), au tableau recensant les monastères (p. 346) et au catalogue raisonné du CD-rom annexé au présent ouvrage présentant 156 temples et monastères répertoriés par l'auteur. Les numéros entre crochets suivis d'une lettre renvoient à une image du CD-rom.

Légende des plans

-  pavillon à stèles
-  stèle isolée
-  ovoos
-  stupas
-  statue
-  yourte
-  brûle encens
-  vases
-  cloche
-  lion
-  arbre
-  moulin à prières
-  mâts
-  tridents

partie détruite

situation du plan d'étage



Introduction

Les monastères de Mongolie-Intérieure (Mongolie méridionale)¹ sont encore peu connus des Occidentaux qui ne s'attendent pas à trouver une tradition architecturale fixe dans une région où le pastoralisme nomade est le fondement de la culture, ni des lieux de culte bouddhiques au sein d'un peuple réputé pour ses traditions chamaniques. Les explorateurs, aventuriers et missionnaires européens qui, entre le XVII^e siècle et le début du XX^e siècle, parcoururent la Mongolie-Intérieure – appelée alors la « Tartarie chinoise » en français – nous ont pourtant laissé maints témoignages sur les édifices religieux mongols. Surgis au milieu de la steppe ou d'une ville quelconque, ces monastères magnifiques offrent à leurs yeux un contraste saisissant avec l'architecture chinoise, cette dernière leur paraissant, au contraire, d'une grande monotonie. Ainsi, en 1682, le père jésuite Gerbillon s'émerveille-t-il devant les « pagodes biens bâtis, plus beaux et plus ornés que la plupart de ceux que j'ai vu à la Chine² ». Le célèbre et truculent père Huc décrit de même : « ces monuments grandioses et somptueux, qu'on rencontre si souvent dans le désert, sont dus au zèle libre et spontané des Mongols [...]. Dans ces déserts en apparence si pauvres, on voit s'élever, comme par enchantement, des édifices dont la grandeur et les richesses défieraient les ressources des potentats les plus opulents³ ». Les « couvents de religieux idolâtres » intriguent parce qu'ils ne se rattachent à aucun ordre architectural connu, avec leur « bizarre système de baldaquins monstrueux, de péristyles à colonnes torses et d'interminables gradins⁴ », leurs « toits bizarres et tourmentés, blocs de construction de toutes formes, de toutes grandeurs⁵ ». Ils intriguent d'autant plus qu'il s'agit des seules constructions en Mongolie, si l'on excepte les rares agglomérations urbaines et les quelques résidences de nobles. Leur faste contraste avec l'existence misérable, stupide, « abjecte et souillée par des vices innommables⁶ » des moines. Curieusement, ces architectures semblent à peine plus familières aux Chinois qu'aux Occidentaux : le fonctionnaire Qian Liangze 錢良擇, qui voyageait en Mongolie en 1688, décrit les

¹ « Mongolie-Intérieure » (Nei Menggu) est un terme administratif datant de la séparation entre Mongolie méridionale et Mongolie septentrionale lorsque, en 1636, les Mongols méridionaux firent allégeance aux Mandchous et que leur territoire fut incorporé à l'empire Qing. Nous utiliserons pour la période Qing l'expression « Mongolie-Intérieure » comme un terme géographique, équivalent à « Mongolie méridionale », par opposition à la Mongolie-Extérieure, Mongolie septentrionale ou Mongolie Qalqa, correspondant *grosso modo* à l'actuelle (République de) Mongolie. Morcelée au cours du XX^e siècle, la Mongolie méridionale, devenue depuis 1947 la Région autonome de Mongolie-Intérieure (RAMI), a peu à peu retrouvé son intégrité territoriale à partir des années 1950, à l'exception de certaines régions qui font aujourd'hui partie des provinces du Ningxia, du Shanxi, du Shaanxi, du Hebei et du Liaoning.

² Du Halde, 1736, p. 122.

³ Huc, 1987 [1924], vol. I, p. 154-155.

⁴ Huc, 1987 [1924], vol. I, p. 156.

⁵ Lesdain, 1903, p. 64. Comme d'autres Occidentaux et Chinois, le comte de Lesdain se montre profondément choqué par les peintures des temples dédiés aux divinités courroucées du panthéon tibétain, qu'il qualifie de « collection pornographique des plus complètes » (p. 108).

⁶ Lesdain, 1903, p. 107.

« temples petits et grands [qui] s'élèvent comme une forêt, magnifiques comme les églises des Occidentaux⁷ ».

Peut-être faut-il attribuer l'émerveillement des étrangers à la monotonie du voyage et aux souffrances qu'ils avaient à endurer : le moindre édifice devait apparaître comme une promesse, un soulagement, au milieu des paysages arides. Aujourd'hui encore, alors que l'aspect du pays s'est modifié depuis le XIX^e siècle – la Mongolie-Intérieure a connu une très forte colonisation chinoise et s'est couverte de villes modernes, d'industries et de champs de céréales –, le voyageur éprouve le plaisir de découvrir un monastère après des heures de transport, voire de marche.

Malgré la transformation du paysage, il est toujours possible d'apprécier l'ampleur extraordinaire de l'entreprise de bouddhisisation et d'en mesurer les conséquences sur la culture matérielle de la Mongolie-Intérieure, perméable dans le même temps aux influences idéologiques, artistiques, techniques et politiques de la Chine et du Tibet. Ce livre vise à rendre compte de l'histoire de cet essor architectural, de l'originalité de ce patrimoine unique et menacé, en le décrivant dans son ensemble pour la première fois en langue occidentale et en élaborant les bases d'une analyse qui rende justice à sa diversité.

Géographie et population

Une brève présentation géographique⁸ s'impose en raison de sa prégnance sur l'architecture mongole. La Mongolie méridionale appartient à l'ensemble géologique, écologique et climatique de la Mongolie, des grandes steppes d'Asie centrale et de la Sibérie méridionale. Elle forme un arc de 1 175 000 km² dans la partie sud-est du haut plateau mongol. Ce vaste territoire est délimité, au nord, par le désert de Gobi et, au sud, par la Grande Muraille de Chine. Les textes chinois anciens l'appellent tantôt Monan 漠南, « le sud du désert » (de Gobi), tantôt Saibei 塞北, « le nord des passes [de la Grande Muraille] » ou Kouwai 口外 « l'extérieur des passes » – la Muraille étant devenue un lieu d'échanges économiques plus qu'une barrière⁹.

On distingue trois grandes zones écologiques : la partie centrale et occidentale est semi-désertique (déserts montagneux de l'Alashan, plateaux arides des Ordos à l'intérieur de la boucle du fleuve Jaune, plateau de l'Ulayancab) ; la partie orientale et nord-est est couverte par des formations mixtes de steppe herbeuse, présentant des pâturages opulents, et de forêt assurant la transition avec la taïga sibérienne ; la région de Kökeqota (Hohhot) et le bassin du Hetao 河套 (petite boucle formée au nord-ouest de la grande boucle du fleuve Jaune) sont dotés d'un sol alluvial fertile. Les montagnes sont plantées de grandes forêts

⁷ *Chusai jilüe*, *juan* 3, p. 274-281.

⁸ Voir Beffa & Even, 2000.

⁹ Waldron, 1992 [1990].

de conifères et de bouleaux, de peupliers, de saules, etc. Le Gobi se présente comme une steppe semi-désertique formée de cuvettes caillouteuses (sens du mot *gobi*) et de petits déserts de sable aux dunes mouvantes.

L'altitude moyenne est de 1 100 m. Les trois principales chaînes de montagnes ne dépassent pas 2 000 m. Ce sont les Yinshan (comprenant les monts Daqing shan 大青山 ou Qarayuna) et les Helan shan 賀蘭山 – qui bordent au nord et à l'ouest la grande boucle du fleuve Jaune –, ainsi que les monts Kingyan (Xing'an 興安) à l'est du territoire, qui isolent la région de la plaine côtière de Mandchourie.

Le climat, sévèrement continental et aggravé par des vents violents, manifeste un caractère irrégulier, voire capricieux, tant du côté des températures (17 à 26°C en juillet, -10 à -23°C en janvier et amplitudes journalières pouvant atteindre 30°C) que de celui des précipitations, rares mais concentrées en averses brutales pendant l'été. Le sol, de nature argilo-sablonneuse, n'est dégelé que pendant 115 à 145 jours par an et le manteau de neige reste mince en hiver. Le printemps, de mars à mai, est la pire saison : la steppe est balayée par des vents violents et des tempêtes de sable (Alashan), les troupeaux amaigris sont parfois décimés par la sécheresse.

L'élevage nomade, pratiqué depuis le premier millénaire avant notre ère, est le mode de vie le mieux adapté à ces conditions naturelles. Les Mongols vivent dans des tentes de feutres (yourtes, *ger* en mongol) qu'ils déplacent fréquemment, selon des parcours de nomadisation définis, pour faire paître de grands troupeaux de moutons, de chèvres, de chevaux, de bœufs, de yaks (en altitude) et de chameaux (en région désertique). Leur nourriture, basée sur les produits de l'élevage, est complétée par de la farine et du sucre achetés aux Chinois, par la chasse, la cueillette et par quelques légumes plantés près de la yourte. L'agriculture est pratiquée de longue date dans les régions fertiles.

Aujourd'hui, les 3,6 millions de Mongols¹⁰ ne représentent plus que 16% de la population de la Mongolie-Intérieure, à l'autonomie toute relative. La Mongolie-Intérieure souffre de sérieuses difficultés économiques et, plus encore, écologiques. Le mode de vie des Mongols a connu de profonds bouleversements au cours du XX^e siècle, surtout depuis 1949 (proclamation de la République populaire de Chine) : pression démographique des agriculteurs han, restriction des territoires de nomadisation, sédentarisation forcée et perte ou dégradation des pâturages (dues à l'agriculture et à l'irrigation à outrance entraînant la désertification)¹¹ entraînant la pauvreté. La moitié des Mongols méridionaux travaillent aujourd'hui dans l'agriculture et un tiers résident en zone urbaine. Les nomades, chassés des meilleurs pâturages, évoluent sur des territoires restreints. Beaucoup de Mongols ont adopté un mode de vie chinois.

¹⁰ D'autres groupes de Mongols vivent en Chine, en particulier dans le Xinjiang et le Qinghai. Voir Beffa & Even (2000) pour une présentation générale, et Beffa & Hamayon (1983) pour une présentation des dialectes.

¹¹ Humphrey & Sneath éd., 1996 ; Humphrey & Sneath, 1999 ; Sneath, 2002.

Le nombre de mongolophones est en régression et le métissage fréquent. La « politique [d'assimilation des] des minorités » de la République populaire de Chine a altéré profondément le mode de vie des nomades, menaçant leur culture, leur langue, leur religion. Les Mongols de Chine sont menacés de sinisation dans leur identité et dans leur culture, aussi sont-ils aujourd'hui en quête d'une nouvelle identité et tentent-ils de définir une « frontière ethnique » avec leurs voisins chinois¹². Les temples bouddhiques, désertés ou réactivés, qui se dressent encore au milieu des champs de colons, font partie de leur identité.

La naissance d'un patrimoine

Unifiés par Gengis Khan, les Mongols établirent au début du XIII^e siècle le plus vaste empire que le monde ait jamais connu. Les descendants du conquérant qui héritèrent de la Chine et de la Mongolie après la fragmentation de l'empire fondèrent la dynastie Yuan (1277-1368), remportèrent de haute lutte le titre de Grand *qan* et se convertirent au bouddhisme tibétain. Ce passé glorieux, au poids écrasant dans la culture mongole, ne laissa cependant que peu de monuments au nord de la Grande Muraille. Après la chute des Yuan en 1368, les Mongols repliés sur leurs terres ancestrales connurent une longue période de luttes intestines, nuisibles à toute tentative de restauration d'une unité politique. Soucieux de mieux asseoir leur prestige, les descendants de Gengis Khan se reconvertirent au bouddhisme tibétain à partir du milieu du XVI^e siècle, marquant par ce geste le début de leur renaissance culturelle. Le chef des Tümed, Altan qan (1507/8-1582), alors à l'apogée de sa puissance, fonda la ville de Kökeqota, aujourd'hui capitale de la Région autonome de Mongolie-Intérieure. Bâtie à l'orée des steppes, dans la plaine fertile située au nord du fleuve Jaune, Kökeqota¹³, la « Ville bleue », est la première ville édifiée par les Mongols deux cents ans après l'effondrement de leur empire. Altan qan utilisa l'abondante main-d'œuvre des artisans chinois immigrés ou prisonniers des Mongols pour faire édifier, quelques années plus tard, les premiers temples et monastères. Bénéficiant d'une période de prospérité et de paix exceptionnelle, sanctifiée par ses monastères, la ville devint un grand centre culturel et religieux. Ces premiers édifices bouddhiques, animés par la foi de grands maîtres religieux et de missionnaires venus du Tibet, sont à l'origine d'un essor architectural sans précédent dans l'ensemble de la Mongolie.

Bientôt, de gré ou de force, les Mongols durent faire allégeance à la puissance montante des Mandchous. Avant même de conquérir la Chine en 1644 et de fonder la dynastie des Qing 清 (1644-1911), les Mandchous, conjuguant habileté politique et foi bouddhique, investirent d'importantes ressources dans

¹² La question de l'identité ethnique des Mongols méridionaux a récemment fait l'objet de plusieurs publications anthropologiques centrées sur l'éducation, l'enseignement du mongol, la fin du nomadisme et les vecteurs de l'identité mongole. Entre autres, Bulag, 1998 et 2002.

¹³ « Huhehaote » 呼和浩特 en *pinyin* ; « Hohhot » suivant un système chinois de romanisation des termes mongols, employé entre autres dans les cartes géographiques.

l'Église mongole tout en tentant d'affaiblir le lien qui l'unissait au Tibet. Encouragés par les Mandchous, les Mongols se lancèrent dans une entreprise de construction qui, en quatre siècles, couvrit leurs territoires de plusieurs milliers de temples et monastères principalement situés dans l'actuelle République de Mongolie, la Mongolie-Intérieure, le Xinjiang, la Bouriatie et la Kalmoukie (république russe). Le patrimoine mongol est donc autant le résultat d'échanges de populations (missionnaires, artisans) et de techniques que la concrétisation de projets politiques et religieux à l'échelle de tout l'Extrême-Orient.

La culture mongole traditionnelle du XVI^e au XIX^e siècle ne peut se comprendre sans le bouddhisme, religion universaliste qui guidait étroitement la littérature, les arts, les courants intellectuels et les principes moraux. Bien que le bouddhisme tibéto-mongol ne fût pas suffisant à l'unification des groupes mongols déchirés par les querelles intestines héritées de la période impériale, il devint, par sa rapide propagation à la fin du XVI^e siècle, l'un des principaux facteurs d'unité culturelle. Quel que fût son lieu d'implantation en Asie, le bouddhisme renouvela en profondeur les conceptions et la pratique de l'architecture et de l'art monumental, en particulier chez les peuples nomades comme les Mongols et leurs prédécesseurs. En dépit de sa propagation relativement récente, il a été assimilé en Mongolie de façon remarquable.

Le bouddhisme tibétain s'est mongolisé en retour : les Mongols ont mêlé des traditions et des liturgies de différentes écoles tibétaines, ils ont rédigé des traités, des commentaires, des prières en tibétain et en mongol, intégré de nouvelles divinités au panthéon, récupéré des traditions anciennes, bouddhisé les sacrifices aux divinités locales et autres rituels. De la même manière, ils ont inventé une architecture nouvelle pour leurs monastères, leurs temples et autres lieux de culte. Ils revendiquent actuellement un bouddhisme proprement mongol face aux moines tibétains qui jugent certains de leurs rituels et de leurs pratiques « hétérodoxes ».

Lamaïsme, religion des lamas, religion de bouddha

« Bouddhisme » se dit en mongol *burqan-u shasin* (religion/enseignement/foi/doctrine/précepte de bouddha) ou simplement *shasin*. Le terme mongol moderne pour désigner le bouddhisme – et le bouddhisme de l'école Gelugpa (dGe-lugs-pa, l'école tibétaine des « Vertueux », dite « des chapeaux Jaunes ») en particulier – est « religion jaune » (*sira shasin*), ce qui vient probablement du chinois, qui a également donné nos « chapeaux jaunes¹⁴ ». Au tout début du XX^e siècle, des nationalistes bouriates tentèrent de changer le nom de « religion jaune » en « bouddhisme » dans un mouvement de retour au « bouddhisme originel¹⁵ ».

¹⁴ Voir chap. I, n. 102. Le jaune, couleur de l'Église mongole, s'oppose au noir (*qara*), qui porte la connotation de profane, laïc (*qara kümün*, un laïc). L'expression *qara shasin*, « religion noire », qualifie péjorativement la religion populaire des Mongols.

¹⁵ Bawden, 1989 [1968], p. 285.



2. Temple-yourte. Camp du *tusalaγci beise* de la bannière Darqan beile (ligue Ulayancab), entre 1929 et 1932. Devant, le temple-yourte est précédé de trois mâts portant deux trident et une bannière de victoire.

Dans la littérature occidentale, les monastères mongols sont qualifiés de « lamaïques » : Rolf Stein (1987 [1962], p. 108) justifie l'emploi du terme « lamaïsme » et de ses adjectifs par le « rôle éminent joué par le lama (*bla-ma*), mot qui désigne non pas tous les religieux, mais seulement les maîtres (*guru*) » dans le bouddhisme tibétain. Dans leur « profession de foi », les moines prennent refuge dans le Lama, le Bouddha, le Dharma et le Sangha. Aujourd'hui, les moines mongols sont uniformément appelés « lamas » (mong. *blama*, tib. *bla-ma*) alors que ce terme ne devrait être réservé qu'aux plus hauts dignitaires religieux et non à l'ensemble du clergé.

Or « lamaïsme » est un mot réducteur. Sans équivalent en tibétain, il est rejeté par les bouddhistes tibétains qui militent aujourd'hui contre son emploi¹⁶. Ce terme vient du chinois *lama zhi jiao* 喇嘛之教, « enseignement des lamas », employé seulement depuis la fin du XVIII^e siècle pour désigner le bouddhisme des Mongols et des Tibétains en le distinguant de la religion chinoise¹⁷. Au XX^e siècle, *lama zhi jiao* est devenu *lama jiao* 喇嘛教, « lamaïsme ». Depuis peu, les auteurs chinois préfèrent employer l'expression *zangchuan fojiao* 藏傳佛教 (« bouddhisme de tradition tibétaine »).

¹⁶ Anne Chayet, remarques pendant la soutenance de notre thèse ; Lopez, 2003 [1998], p. 29-61.

¹⁷ Voir chap. I, p. 35-36 et chap. II, p. 112-113.

Bien que le terme « lamaïsme » soit d'un usage pratique, en particulier pour qualifier la diffusion internationale du bouddhisme tibétain en Chine, en Mongolie, en Bouriatie, etc., nous lui avons préféré les termes de bouddhisme tibétain ou tibéto-mongol, bouddhisme de rite tibétain, de tradition tibétaine, ou bouddhisme mongol. À l'évidence, l'emploi du terme lamaïsme a contribué à masquer l'originalité mongole.

Le patrimoine bâti : construction et destruction

Les fondations ayant souvent été nomades, il est difficile de les dénombrer avec précision (fig. 2). Toutefois, on estime à environ 1 300 à 1 800 les monastères – fixes pour la grande majorité d'entre eux – construits en Mongolie-Intérieure¹⁸ entre le XVI^e et le XX^e siècle. Une fourchette de 749 à 940 paraît probable pour la Mongolie septentrionale¹⁹ et près de 50 monastères fixes ont été recensés en Bouriatie (Transbaïkalie)²⁰, tandis que le nombre de monastères fondés par les Mongols occidentaux reste inconnu²¹. On pourrait ajouter à ces chiffres les monastères élevés par ou pour des Mongols à Mukden (actuelle Shenyang 瀋陽, province du Liaoning) et à Pékin, ainsi que les monastères de l'Amdo (région septentrionale du Tibet oriental dont la plus grande partie constitue aujourd'hui la province du Qinghai) fondés ou patronnés par des Mongols. Un temple mongol fut même construit à Saint-Pétersbourg en 1907.

L'ampleur des destructions qui affectèrent ce patrimoine permet difficilement d'en évaluer l'importance. Les guerres menées par les Qing contre les Djoungars au XVIII^e siècle ruinèrent la majeure partie du patrimoine bouddhique des Mongols occidentaux. Le déclin de l'Église bouddhique mongole, le passage des armées, les pillards, les insurrections des musulmans détruisirent de nombreux petits monastères à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Mais ce sont surtout les politiques anti-religieuses du XX^e siècle qui démolirent le patrimoine bouddhique mongol en programmant l'éradication massive des temples de Bouriatie, de Kalmoukie et de République populaire mongole à la fin des années 1930. Les Japonais se livrèrent à quelques destructions sous le Mandchoukouo, en 1945, lors de l'incursion des Mongols de République populaire et des troupes soviétiques, puis le patrimoine subit encore des pertes

¹⁸ Voir chap. III, p. 162-164.

¹⁹ L'architecte mongol D. Mairdar (1970, p. 91) retient pour 1937 le chiffre de 749 monastères et de 200 000 moines, dont 100 000 à Oulan-Bator. Le savant B. Rinchen, dans son remarquable atlas (1979, vol. II, p. 43-69), en recensait un total de 941 au début du XX^e siècle. Sur les monastères de Mongolie qalqa : Shchepetil'nikov, 1960 ; Mairdar, 1972 [1970] ; Rinchen, 1979 ; *Mongol nutag dakhi tuiikh soyolyn dursgal*, 1999, p. 246-274.

²⁰ Minert *et al.*, 1983 ; Belka, 2001 ; Lokesh Chandra, s. d., p. 142-151.

²¹ Outre l'ancienne Djoungarie (dans le nord de l'actuel Xinjiang), qui formait le cœur de l'empire éponyme, les Mongols occidentaux sont présents dans la région du Koukounor (groupe Qoshud), l'actuelle ligue Alashan en Mongolie-Intérieure (groupes Qoshud et Torjud de l'Ejin youl), la Kalmoukie (Kalmouks de la Volga, Russie) et l'ouest de la République de Mongolie. Leurs monastères étaient essentiellement nomades, sous la tente, à l'exception des temples des Kalmouks prenant modèle sur l'architecture des églises orthodoxes. On recensait 70 temples et monastères en Kalmoukie et 22 à Touva avant 1929.

entre 1946 et 1949 pendant la guerre civile et, surtout, pendant la Révolution culturelle en Mongolie-Intérieure où 500 monastères étaient encore officiellement recensés dans les années 1950 : en 1990, le bilan officiel est de trois monastères (en grande partie) conservés en Bouriatie, une vingtaine en République de Mongolie²², aucun en Kalmoukie et au Xinjiang, et environ 140 en Mongolie-Intérieure²³. Dans les années 1990-2000, une centaine de monastères ont été refondés en République de Mongolie (petits temples sous la yourte reconstruits en dur lorsque les fonds ont été rassemblés), une douzaine en Bouriatie ; une centaine sont aujourd'hui actifs en Mongolie-Intérieure.

À la lumière de ces chiffres, c'est à l'évidence la Mongolie-Intérieure qui conserve aujourd'hui le plus grand nombre d'édifices anciens et qui, par conséquent, se prête le mieux à une étude du patrimoine architectural bouddhique des Mongols. Construits par les Mongols méridionaux, ces monastères sont placés au cœur de notre analyse. La documentation photographique ancienne et les études réalisées sur les monastères préservés et restaurés de République de Mongolie (Gandan, Amur bayasqulangtu, Erdeni juu) serviront de points de comparaison.

Il est un autre facteur restreignant l'étude du patrimoine bouddhique ancien : les restaurations. Motivée autant par l'essor du tourisme et par l'évolution de l'urbanisme que par la foi, une vaste campagne fut entreprise dans les années 1999-2005, en particulier à Kökeqota et au Badyar coiling sūme [63]²⁴. Elle suit une première vague de travaux, de moindre ampleur, conduits dans les années 1980, qui dans de nombreux cas s'apparentaient plus à une conservation en l'état qu'à une restauration. Or, nous avons mené nos recherches sur le terrain dans les années 1990, période qui nous a permis de mieux étudier l'architecture ancienne qu'on ne pourrait le faire aujourd'hui.

La découverte de l'art mongol

Les Mongols commencent à prendre conscience de l'exceptionnelle richesse de leur héritage bouddhique, tant en République de Mongolie qu'en Mongolie-Intérieure et en Russie. Après la révolution culturelle, dans les années 1980, la Chine s'ouvrant au monde extérieur, les chercheurs chinois purent reprendre leurs activités. Suite à l'éclatement de l'Union soviétique, la jeune démocratie mongole (anciennement République populaire de Mongolie) put se pencher sur ses racines et ses traditions en partie perdues. C'est alors que ce pays fit connaître ses « trésors » au monde occidental grâce à trois grandes expositions. La

²² *Mongol nutag dakhi tūükh soyolyn dursgal* (1999, p. 246-274) présente 39 monastères de Mongolie (dont 9 à Oulan-Bator). Pour la plupart d'entre eux, il ne reste que quelques murs et des ruines de bâtiments.

²³ Au Tibet, on estime qu'une soixantaine de monastères sur 6 200 ont été épargnés depuis 1950.

²⁴ Les numéros entre crochets renvoient au catalogue sur CD-rom ; également à la carte p. 345 et au Tableau des principaux monastères de Mongolie méridionale à la fin des Qing, en annexe (p. 346-352).

première, à caractère ethnographique, fut présentée à Munich en 1989 (« Die Mongolen²⁵ »). Centrée sur l'œuvre du grand lama sculpteur Zanabazar (1635-1723) que les Mongols comparent volontiers à Michel-Ange, la deuxième, « Trésors de Mongolie », fut organisée au musée Guimet en 1993-1994 et suscita l'émerveillement du public français. Le catalogue qui l'accompagnait est le premier ouvrage en langue occidentale consacré à l'art bouddhique mongol. L'année suivante, la grande exposition américaine « Mongolia : The Legacy of Gengis Khan » (1995-1996) donnait un panorama de la société mongole moderne à travers sa production artistique et artisanale²⁶.

L'intérêt des Mongols pour leur propre histoire suscita au sein même de leur pays une activité croissante de recherches, de fouilles archéologiques, de commémorations et de dialogue avec les chercheurs étrangers. En République de Mongolie, le 840^e anniversaire de la naissance de Gengis Khan fut marqué en 2002 par des colloques, des spectacles, des grands travaux et des expositions glorifiant le héros national. Considérés par les Mongols comme leurs ancêtres, les Xiongnu (Khüünü) font l'objet d'une attention particulière. Ils fondèrent le tout premier empire des steppes orientales (fin du IV^e siècle av. J.-C. - II^e siècle ap. J.-C.) qui défia la Chine des Han. Les fouilles récentes de la Mission archéologique française en Mongolie, qui portèrent d'abord sur la nécropole d'Egiin Gol (tombes de l'Âge du Bronze jusqu'à l'époque xiongnu, fouillées de 1994 à 1999 sous l'égide de l'UNESCO), puis sur celle de Gol Mod (époque xiongnu, province de l'Arkhangai, fouilles menées de 2000 à 2005 sous la direction du musée Guimet), ont révélé un matériel d'une grande richesse. Les expositions, l'essor du tourisme et l'investissement français dans l'archéologie mongole ont récemment propulsé la République de Mongolie à une place relativement importante (eu égard à son faible peuplement et à sa pauvreté) dans les échanges culturels franco-étrangers.

Côté Mongolie chinoise, les chercheurs chinois et mongols comme les sinologues occidentaux portent un intérêt nouveau à l'histoire culturelle des nomades et des dynasties de conquête (non-chinoises) en Chine, traditionnellement dévalorisées par la culture lettrée. L'histoire des frontières et des influences réciproques entre la civilisation chinoise et ses voisins a fait l'objet d'un grand nombre de publications récentes, qui nourrissent un débat, parfois houleux, sur la nature de la sinisation des peuples périphériques à l'empire du milieu. En Chine, cet intérêt, tant historique qu'ethnographique, est lié de façon inextricable à la politique des « minorités nationales », dont la richesse culturelle et le patrimoine artistique sont préservés et mis en valeur comme partie intégrante du patrimoine chinois, dans le but de masquer en même temps une politique d'assimilation forcée de ces minorités. L'attention croissante des chercheurs

²⁵ Heissig & Müller éd., 1989. De petites expositions avaient été organisées en Occident précédemment, dès 1979, sur la peinture moderne (musée Cernuschi, musée de l'Homme à Paris, également à Dresde et à Berlin).

²⁶ Berger, Bartholomew *et al.*, 1995. De moindre ampleur, « The Dancing Demons of Mongolia » présentait, en 1999-2000 à Amsterdam et à New York, des costumes des danses rituelles *cam*, des costumes de chamanes et des objets de la vie quotidienne : Fontein & Vrieze éd., 1999.

chinois et occidentaux pour ces peuples non-chinois, ainsi que les découvertes archéologiques spectaculaires de ces dernières décennies dans le Nord et le Nord-Est de la Chine – notamment pour la période Kitan (dynastie Liao) –, ont influencé les thèmes de recherches contemporains. Les expositions sur la culture matérielle des nomades de la frontière sino-mongole aux époques anciennes se sont récemment multipliées tant en Occident qu’au Japon et en Chine²⁷.

Toutefois, l’attention se porte sur les périodes anciennes aux dépens de l’art de la période « moderne » (postérieure aux Yuan) en Mongolie-Intérieure, qui reste méconnu, malgré les richesses que recèlent ses musées et ses monastères. La valorisation des populations anciennes ayant occupé la Mongolie-Intérieure s’accompagne d’une minimisation de l’apport des Mongols arrivés « récemment » (au XII^e siècle), lesquels sont traités en marge des études chinoises ou sino-centrées et de la politique culturelle (programmes de fouilles archéologiques, conservation et restauration du patrimoine culturel). Cette manière d’envisager l’histoire sert un projet politique qui, en plaçant l’« ethnique » mongole en minorité parmi les nombreux peuples han (chinois de souche) et non-han ayant occupé la Mongolie-Intérieure, coupe court à toute revendication d’une Mongolie-Intérieure appartenant aux Mongols.

En outre, la politique archéologique et muséale chinoise déprécie l’art bouddhique de la période « moderne ». Les œuvres de Mongolie-Intérieure conservées dans les musées et prêtées à l’étranger sont essentiellement des bronzes et des objets « non-religieux » trouvés dans les tombes, qui reflètent l’influence de la culture chinoise. Les objets et monuments bouddhiques postérieurs au XVI^e siècle classés dans la liste du patrimoine culturel de Mongolie-Intérieure n’en représentent qu’une infime minorité (2,4% des sites classés)²⁸. La statuaire bouddhique mongole, quant à elle, éparpillée en grand nombre dans les collections occidentales²⁹ et extrême-orientales, a beau faire l’objet de quelque intérêt de la part de spécialistes de l’art tibétain et sino-tibétain, elle se trouve souvent étiquetée comme « tibétaine », « chinoise », « sino-tibétaine », voire « népalaise » car les provenances ont été gommées. Lorsque les œuvres sont identifiées comme mongoles, elles sont étudiées en marge de l’art tibétain, dans des expositions qui les présentent comme dérivées de la statuaire tibétaine sans en montrer l’originalité³⁰.

²⁷ Citons par exemple : « Genghis Khan : Treasures from Inner Mongolia » en 1994-1995 aux États-Unis ; « Traders and Raiders on China’s Northern Frontier » aux États-Unis en 1995-1996 ; « Caoyuan guibao » au musée de Shanghai en 2000 ; « L’Asie des steppes » au musée Guimet à Paris et à Barcelone, en 2000-2001 ; « Nomadic Art of the Eastern Eurasian Steppe » aux États-Unis en 2002-2003 ; « Qidan wangchao » sur les Kitan à Pékin en 2002.

²⁸ D’après *Zhongguo wenwu ditu ji : Nei Menggu zizhi qu fence*, 2003, vol. I. La plupart de ces monastères, y compris ceux qui ne sont plus que ruines, bénéficient d’une protection officielle et sont classés sites protégés (*baohu danwei* 保護單位), ce qui n’implique pas nécessairement qu’ils sont entretenus ou restaurés. Le patrimoine est classé par époque et par catégorie : « vestiges », « tombes », « architectures », « temples rupestres », « inscriptions lapidaires », « dessins rupestres », « vestiges historiques modernes » et « architectures représentatives modernes et contemporaines ». Trois temples bouddhiques d’époque Ming et Qing sont classés comme « patrimoine national » : le Maidari-yin juu [12], le Badγar coiling sūme [63] et la pagode Tabun suburya [4].

²⁹ En particulier le Nationalmuseum de Copenhague (collection rapportée par Henning Haslung-Christensen, 1936-1939), le Folkens Museum de Stockholm (collection de Sven Hedin) et la collection Jacques Marchais à New York.

³⁰ Exposition « Wisdom and Compassion » qui, depuis 1991, voyage aux États-Unis, en Europe et en Extrême-Orient.

Cet ouvrage s'inscrit donc dans un vaste mouvement de découverte de l'héritage matériel et artistique mongol, tout en s'intéressant à son aspect à la fois le plus imposant et le plus ignoré : l'architecture bouddhique de la période « moderne » (du XVI^e au XX^e siècle). Cet ensemble peut être jugé moins « authentiquement mongol » que l'« art des steppes », il n'en est pas moins important pour comprendre l'actuelle identité culturelle de la région.

Le point de vue de l'historien de l'art et du patrimoine rejoint celui de l'historien des sciences sociales. Le bouddhisme et ses institutions furent peu étudiés en Mongolie et en Chine au cours du XX^e siècle en raison du violent anticléricalisme des communistes qui s'attachèrent à démontrer que la religion avait mené le pays au déclin : elle aurait été encouragée ou imposée (selon les opinions) par les Mandchous, colonisateurs et oppresseurs étrangers, pour pacifier les belliqueux Mongols, les affaiblir militairement et numériquement par la promotion du célibat monastique, matériellement en concentrant leurs richesses dans les monastères, et spirituellement en détournant leur attention de la dureté de leurs conditions de vie et de toute envie de rébellion. Or ce sont les Qing, bien plus que le bouddhisme, qui anéantirent les défenses des Mongols en les fragmentant, en les immobilisant sans possibilité de s'unir, en leur imposant une relation verticale avec le Centre (Pékin) au détriment d'une organisation horizontale entre eux. Encore aujourd'hui, le bouddhisme est dévalorisé par rapport à une culture mongole ancestrale considérée comme plus authentique : la riche littérature orale (proverbes, chants, etc.), le chamanisme, les traditions liées au pastoralisme nomade porteuses de l'« identité mongole ». Mais les mentalités évoluent grâce à la renaissance du bouddhisme mongol et aux nombreuses études qu'il suscite depuis les années 1990.

Les sources

L'histoire de l'architecture mongole étant encore peu connue, il nous a fallu en premier lieu établir des jalons chronologiques et géographiques en nous aidant des monographies locales chinoises et des sources historiques d'époques Ming et Qing, ainsi que des études et recensements réalisés par les Japonais sous le Mandchoukouo, qui domina la partie orientale de la Mongolie-Intérieure de 1931 à 1945. Ces sources, abondantes mais souvent inspirées d'ouvrages antérieurs, ont pour inconvénient majeur de refléter une vision colonialiste de la Mongolie méridionale. Elles sont parfois partiales, sélectives, quand elles ne s'appuient pas sur des données légendaires, et ne se préoccupent ni des cultes, ni d'architecture.

Les chroniques mongoles retraçant l'histoire du bouddhisme apportent des informations complémentaires, mais s'intéressent peu aux monastères et à leurs richesses artistiques, ni à la vie quotidienne des moines. Deux listes de monastères ont été conservées : l'*Erdeni-yin erike*, rédigé par le lama Isibaldan (1835), et le *Caɣlasi ügei süme-yin jerge-yin bügüde süme-yin uɣ baiɣuluɣsan yabudal-i*

baicayaγsan dangsa (1787), deux textes publiés par Walther Heissig en 1961. Heissig compléta sa traduction allemande de l'*Erdeni-yin erike* avec des listes de monastères classés par bannière, établies à partir des soixante-douze cartes de pâturage dessinées entre 1890 et 1920 (conservées à la Staatsbibliothek de Berlin) et d'inventaires japonais. Notre propre inventaire se fonde sur son travail pionnier. L'historiographie traditionnelle écrite – en mongol et en tibétain – par des moines mongols et ce qu'elle nous apporte sur la connaissance des monastères de Mongolie-Intérieure sont présentés en introduction de l'ouvrage de Walther Heissig, auquel nous renvoyons le lecteur.

Quelques « guides de monastères » ont été conservés³¹. La plupart des monastères possédaient jadis un inventaire de leurs icônes et de leurs statuettes, sujet à de régulières vérifications. Il en existe plusieurs, conservés aux archives de la Bibliothèque d'État à Oulan-Bator : Rinchen (1959) a publié l'inventaire des icônes et des statuettes de Gandan et des stûpas au nord du monastère, écrit par un scribe mongol, daté de 1874. On possède également des biographies de lamas réincarnés et des listes de lignées de réincarnations³². Il nous manque, hélas, les véritables archives des monastères, les livres de compte, les inventaires, les notes diverses, etc., qui ont été largement détruits³³.

L'apport des voyageurs occidentaux à la connaissance des monastères mongols n'est pas négligeable. Ils nous ont renseigné sur quantité de temples aujourd'hui détruits, ils les ont photographiés et en ont rapporté des objets conservés dans les collections occidentales. Nous citerons en particulier les récits de voyage des explorateurs, des ethnographes, des botanistes, des géologues, etc. – russes en particulier (comme Aleksei Pozdnev) – du XIX^e et du début du XX^e siècle, les grandes expéditions sino-occidentales de Sven Hedin, de la mission Citröen, les voyages d'Owen Lattimore, ainsi que les observations minutieuses faites par les missionnaires de Scheut (congrégation du Cœur Immaculé de Marie, CICM), qui étaient pour certains de grands érudits, mongolisants et linguistes (les pères Antoine Mostaert, Henry Serruys, Joseph Van Hecken).

Les textes mongols que les Occidentaux rapportèrent en Europe forment d'importantes collections : ils furent catalogués, comparés, publiés, étudiés, parfois traduits³⁴. Les textes du Canon bouddhique, les prières populaires, les manuels d'astrologie sont venus enrichir notre connaissance du bouddhisme

³¹ Sur les guides (*γarcaγ*, <tib. *dkar-chag*) mongols, voir Heissig, 1954a, n^{os} 7, 10, 58, 129, 208 ; cinq guides de monastères des Ordos publiés par Narasun & Temürbayatur (2000 – cf. le résumé de l'« Histoire du Yeke juu » par Chiodo, 2003-2003, p. 301), ainsi que d'autres *γarcaγ* mongols cités par Chiodo, 2003-2004, p. 301, n. 11.

³² Biographie du I^{er} et du II^e Neici toin, de Zanabazar, de Jaya bandida des Oïrats, etc. Pour des biographies modernes, voir Yang Jizeng éd., 1997.

³³ Nous n'avons généralement pas eu accès aux archives locales, fermées aux étrangers ; nous avons pu consulter quelques documents dans les archives de Mongolie-Intérieure à Kôkeqota. Dans les archives historiques n^o 1 de Pékin, il ne subsiste que quelques pièces datant des années 1900-1911 concernant les lamas réincarnés.

³⁴ Voir en particulier les collections de Copenhague (Heissig & Bawden, 1971), de Saint-Pétersbourg.

mongol et, périodiquement, de nouvelles collections d'ouvrages refont surface ou sont découvertes³⁵ en Mongolie et en Mongolie-Intérieure.

Les documents visuels nous renseignent sur l'étendue de monastères dont il ne reste souvent que le temple central. Les peintures anciennes représentant les monastères (voir des reproductions dans le catalogue : Youshun si 佑順寺 [105], Barayun keid [25], Sira mören sūme [77] (**fig. 60**), etc.), ainsi que les photographies antérieures à la révolution culturelle, prises par les chercheurs et voyageurs occidentaux³⁶, japonais³⁷, chinois et mongols, en particulier celles de Zhang Yuhuan 張馭寰³⁸, sont souvent la seule documentation visuelle sur des monastères disparus. Elles révèlent les modifications effectuées au cours du XX^e siècle sur les bâtiments restaurés. Souvent mal reproduits et non identifiés, ces documents constituent autant d'éléments de mémoire, précieux et irremplaçables.

L'historien se heurte au problème des datations : les édifices religieux sont sans cesse restaurés, agrandis ou rebâtis plus ou moins à l'identique. Les critères de datation classiques ne permettent pas d'en établir précisément la chronologie mais peuvent cependant confirmer ou infirmer les dates avancées par les sources.

Les études modernes

Depuis les années 1980, les chercheurs chinois et mongols de Mongolie-Intérieure publient des ouvrages et des articles sur le bouddhisme mongol : monographies locales modernes, monographies de monastères, ouvrages de synthèse sur le bouddhisme et les monastères mongols³⁹, sur les relations tibéto-mongoles, comptes rendus de restauration de monastères, inventaire du patrimoine culturel sous forme d'atlas⁴⁰ et, enfin, collection d'ouvrages par ligue sur les monastères⁴¹. Ces ouvrages compilent des documents originaux non publiés (en particulier des « guides de pèlerinage ») et recueillent des traditions orales. Généralement publiées dans des revues locales à diffusion confidentielle (*neibu* 内部, à usage interne à l'administration) ou dans des ouvrages à faible tirage par les maisons d'édition de Kökeqota ou de Chifeng

³⁵ Cf. le millier de textes sur écorce de bouleau découverts en 1970 à Kharbukhyn balgas (Bulgan aimag, République de Mongolie) : Chiodo, 2000.

³⁶ Hedin, 1943-1944 ; Montell, 1945 ; Bergman 1945 ; Haslund, 1935 ; Pozdneev, 1977 [1896-1898] ; Lesdain, 1908 ; Hedley, 1910 ; Lessing, 1935 ; Cammann, 1949.

³⁷ Nagao Gajin, 1987 [1947] et 1991 [1947] pour le Badyar coiling sūme ; Henmi Baiei, 1976 [1965] pour Dolonnor et le Liaoning. Également *Môko chishi*, 1919 ; *ManMeng guji kao*, 1933 ; *Môko kôgen ôdanki*, 1942 [1937] ; *Môko no ramakyô*, 1942 ; Itô Tsuneharu, 1943, etc.

³⁸ Zhang Yuhuan (d'origine mandchoue) photographia de nombreux monastères avant la révolution culturelle ; il décéda il y a quelques années. Son ouvrage, *Nei Menggu gu jianzhu* (1959), ne constitue qu'une petite partie de son immense fonds d'archives photographiques.

³⁹ La somme faisant autorité étant Delege, 1998.

⁴⁰ *Zhongguo wenwu ditu ji : Nei Menggu zizhi qu fence*, 2003.

⁴¹ Na Bükeqada, 1999 ; Galsang Kügjiltü, 1994 ; Narasun & Temür Bayatur, 2000 ; Mandumui Medeltü, 1996 ; Kürelsha, 1993.

赤峰, ces études sont disponibles uniquement sur place et vite épuisées, à l'exception de rares publications « nationales » (maisons d'édition de Pékin).

En langue occidentale, on retiendra en particulier le travail pionnier de Miller (1959) sur les aspects socio-économiques du bouddhisme en Mongolie-Intérieure et, en japonais, les ouvrages du bouddhologue Nagao Gajin 長尾雅人 (1987 [1947], 1991 [1947], 1980).

Les études sur le bouddhisme mongol ont jusqu'ici plutôt porté sur l'histoire intellectuelle et littéraire, et sur les institutions elles-mêmes. L'architecture bouddhique n'est traitée que du point de vue de son histoire et de son organisation : le cas échéant, la description physique des bâtiments ne s'accompagne d'aucun plan, d'aucun schéma ni d'étude technique, et les références aux sources sont rares. Malgré le nombre important d'explorateurs et de missionnaires qui ont sillonné la Mongolie au XIX^e et au début du XX^e siècle, les sources architecturales écrites, graphiques et photographiques sont peu nombreuses. De rares chercheurs se sont penchés sur l'architecture bouddhique : Zhang Yuhuan, Nagao Gajin et l'archéologue chinois Su Bai 宿白⁴².

Encore moins connue que la peinture ou la sculpture, l'architecture bouddhique mongole fait l'objet de préjugés tenaces. Pour certains historiens d'art, chinois comme occidentaux, les constructions religieuses de Mongolie méridionale apparaissent comme une forme abâtardie, voire mutilée, du langage architectural tibétain, contaminé par les influences chinoises⁴³ ou, au contraire, comme une architecture chinoise amplifiant la surcharge décorative de la période mandchoue⁴⁴. Aujourd'hui pourtant, un intérêt croissant se dessine à l'égard des architectures mêlées de la période Qing : les temples de Chengde 承德, les palais européens du Yuanming yuan 圓明園, les églises et les mosquées⁴⁵. Or c'est précisément dans la réunion toujours renouvelée des influences variées, et non dans la pureté d'un hypothétique modèle ancien, que sont à rechercher l'originalité, la valeur et la beauté de l'architecture mongole.

⁴² Su Bai, 1994 et 1996. On peut également citer les travaux de Jin Shen ; Luo Zhewen & Wang Shiren, 1986 ; Chen Zhe, 1991. Quelques études ponctuelles et des plans dessinés à l'occasion de restaurations se trouvent dans : *Zhongguo wenwu ditu ji : Nei Menggu zizhi qu fence*, 2003, vol. I ; Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985].

⁴³ L'architecture tibétaine est « délibérément imitée mais d'une certaine manière mutilée en Chine, en Mongolie et en Mandchourie » (Mortari Vergara Caffarelli, 1976, p. 197-198).

⁴⁴ Les dynasties Ming et Qing ont pendant longtemps été considérées comme une période de déclin de l'architecture chinoise. Le célèbre architecte Liang Sicheng (1901-1972) a qualifié l'architecture de l'époque moderne de « période de rigidité ». On reprochait à l'architecture Qing sa lourdeur, son manque d'imagination et sa décoration surchargée, voire une certaine vulgarité. Les études récentes apportent cependant un regard nouveau sur l'architecture Qing, qui reste mal connue.

⁴⁵ Cette idée hégélienne de l'éloge de la pureté considéré comme authentique opposée à l'hybridation vue comme impure, abâtardie n'a plus cours aujourd'hui dans les études Qing.

Inventaire et définition d'un corpus

Les sources écrites, les cartes mongoles de bannières et surtout les monographies locales nous ont permis d'élaborer un inventaire détaillé de l'ensemble des monastères (1 300 à 1 800)⁴⁶. Nous en avons extrait un corpus de 156 – les plus grands (environ 70), les plus remarquables, les plus importants historiquement, ainsi que les mieux préservés. Ils sont présentés dans le CD-rom joint à ce volume, selon un ordre géographique⁴⁷ (par ligue et par bannière), localisés sur une carte, et décrits dans le détail.

Ce travail aurait pu limiter à quelques cas, les monastères les plus anciens ou les mieux conservés. Mais, envisageant la diversité comme une caractéristique fondamentale de l'architecture mongole, et devant l'urgence de rendre compte d'un patrimoine en grand besoin de protection, nous avons opté pour une approche globalisante. Il nous paraît en effet difficile de considérer un bâtiment « représentatif » en oubliant les autres, que ce soit dans le cadre d'une approche scientifique ou politique. Le prix résultant d'un tel choix, outre le sacrifice de certains détails, est la multiplication des noms de personnes, d'édifices religieux et de lieux. Compte tenu du grand nombre de monastères cités, de la multiplicité de leurs appellations (qui diffèrent selon les sources), chaque monastère sera suivi dans l'ouvrage d'un numéro correspondant à celui auquel il est associé dans le corpus du CD-rom.

La première étape de notre travail a donc consisté à élaborer ce corpus afin de déterminer quels seraient les principaux monastères à visiter. Puis, nous avons choisi comme critères l'état de préservation ou l'importance historique (comme Dolonnor) pour dresser une liste d'une trentaine de sites à visiter. Nos recherches sur le terrain ont duré quinze mois répartis sur sept années, entre 1993 et 2002, en Mongolie-Intérieure essentiellement, mais aussi en République de Mongolie, en Amdo, au Tibet central, au Wutai shan 五台山, dans les provinces septentrionales de la Chine et à Pékin. Ces missions nous ont permis de collecter les matériaux nécessaires à cette étude, dans les monastères eux-mêmes, les bureaux locaux du patrimoine, les archives, les bibliothèques et les librairies : relevés, coupes, plans, photographies, informations orales, documentation écrite dont, en particulier, de nombreuses publications locales « confidentielles ».

La collecte d'informations fut loin d'être un travail aisé : l'étendue du territoire, le manque de fiabilité des cartes de Mongolie-Intérieure, la faible densité et le mauvais état du réseau routier, les difficiles

⁴⁶ Sur les sources employées pour dresser une liste de monastères, voir chap. III, p. 162-164.

⁴⁷ Jusqu'à la fin de l'empire, les monastères appartenaient à une bannière et se trouvaient sous la juridiction du principal monastère de cette bannière, ce que reflètent les recensements et les cartes de bannières. Nous avons choisi comme référence le découpage de la Mongolie méridionale à la fin des Qing, incluant les monastères mongols situés aujourd'hui dans d'autres provinces chinoises (tout particulièrement le Liaoning). Le découpage administratif de la Mongolie-Intérieure est en mutation permanente depuis un siècle. D'anciens territoires mongols sont aujourd'hui inclus dans des provinces du nord de la Chine. Tout récemment, des bannières et des ligues ont disparu, englobées dans des « municipalités » géantes, reflétant la sinisation et l'urbanisation de la région (Baotou shi : ville et région environnante de Baotou [mong. Boyutu], annexant une grande partie de la ligue Ulayancab). La localisation actuelle des monastères est précisée dans le catalogue sur CD-rom.

conditions de déplacement en été lorsque les rivières sont en crue, les formalités pour obtenir les autorisations de voyager, les régions fermées aux étrangers, la défiance des autorités, enfin l'éloignement de plus de la moitié des monastères de tout centre urbain furent autant de handicaps.

État de conservation des monastères

Une fois sur le terrain, les destructions nous sont apparues moins radicales qu'en République de Mongolie. En effet, de nombreux édifices ont échappé aux fureurs de la révolution culturelle parce qu'ils avaient précédemment été reconvertis en bâtiments administratifs, en usine ou en logements. Les quelque 140 monastères en partie préservés sont généralement réduits à deux ou trois édifices principaux, le plus souvent vidés de tout mobilier de culte⁴⁸. Parfois bien sauvegardés, parfois très endommagés, les grands monastères bénéficient d'une politique de protection du patrimoine⁴⁹. La plupart d'entre eux ont rouvert dans les années 1980-2000, après l'autorisation des cultes (1978)⁵⁰. Quelques monastères rasés (**fig. 3**) ont été partiellement reconstruits. Une cinquantaine de temples épargnés ne bénéficient d'aucune protection.

⁴⁸ Sur les 251 monastères comptés dans les listes du patrimoine culturel, 112 sont totalement ruinés (il ne reste que les terrasses des bâtiments et, au mieux, quelques murs) et 139 sont partiellement conservés : certains d'entre eux sont de petits temples non identifiés, alors que plusieurs monastères rassemblant plus de 500 moines ne figurent pas dans la liste (*Zhongguo wenwu ditu ji : Nei Menggu zizhi qu fence*, 2003). Sur notre corpus de 156 monastères présentés dans le catalogue (CD-rom), 40% ont été rasés (il peut rester quelques bâtiments secondaires, comme un pavillon d'entrée ou un mur d'enceinte) ; 28% sont très endommagés mais le temple principal est encore debout ; 17% ont été préservés (à l'exception généralement des habitations des moines et des bâtiments secondaires) ; l'état des 15% restants n'est pas connu.

⁴⁹ En 1995, 74 monastères situés en Mongolie-Intérieure et au Liaoning furent inscrits sur des listes de protection du patrimoine (Charleux, 2003 et 2004).

⁵⁰ Charleux, 2003.



3. Jegün keid (Alashan, état en 1995). Ruines du vieux monastère.

Le retour à la tolérance depuis les années 1980 ne marque cependant pas la fin des problèmes. Pour nombre de bâtiments en voie de délabrement, seuls subsistent la grande salle d'assemblée – dont l'étage est condamné faute d'entretien, ce qui rend difficile le dessin de coupes transversales – et quelques temples et stûpas. Les quartiers monastiques, les maisons et les bâtisses administratives ont été rasés. Heureuse exception, les bâtiments conventuels du Badyar coiling süme [63] sont préservés mais tombent en ruine. Quelques temples ont conservé de riches décors muraux et des statues. L'interdiction stricte de prendre des photographies à l'intérieur des bâtiments⁵¹, la restauration souvent abusive des peintures murales et la coutume de parer les statues de soieries et d'écharpes cérémonielles sont autant de freins à l'étude des peintures et des statues anciennes. Pourtant, l'étude des peintures et des sculptures *in situ* permettrait de distinguer différents styles locaux, d'en analyser l'évolution, d'en établir la typologie et ainsi, de mieux connaître, dater et situer les pièces conservées dans les musées occidentaux.

⁵¹ Interdiction religieuse d'une part, par respect pour les icônes, et gouvernementale d'autre part : la raison officielle est que les autorités chinoises se réservent la publication de ces œuvres. Les nombreuses parutions récentes sur l'art tibétain permettent d'espérer la publication d'œuvres de Mongolie-Intérieure dans un avenir proche.

Présentation de l'ouvrage

Pour présenter l'histoire des fondations bouddhiques en Mongolie méridionale, il nous fallait mettre l'accent sur les acteurs de la construction des premiers monastères pendant la floraison du XVI^e siècle : c'est l'objet des deux premiers chapitres. Comment cette architecture a-t-elle pu se développer dans une région peuplée de pasteurs habitués à la yourte, une tente démontable couverte de feutre, adaptée au mode de vie nomade comme au climat ? Nous tenterons de répondre à cette question en particulier dans le chapitre I. Les premiers temples, loin de surgir au milieu d'une steppe vierge de toute construction, furent construits dans un contexte déjà quasi urbain. Les édifices religieux de Kōkeqota, particulièrement bien documentés et préservés, seront donc tout naturellement au cœur de cet ouvrage.

Sous les Qing, les grands monastères devinrent des centres culturels, religieux, mais aussi politiques et économiques autour desquels se formèrent les premières agglomérations ; ils regroupaient, selon les régions, entre 30 et 65 % de la population masculine, les plus vastes complexes pouvant abriter jusqu'à dix mille moines. L'Église amassa des richesses considérables et prit une importance prépondérante, tant spirituelle que temporelle. Le troisième chapitre présente la diversité de la terminologie, des natures, des fonctions et des tailles de monastères, ainsi qu'un tableau de leur organisation et de la vie des moines.

Comment l'architecture tibétaine s'est-elle diffusée dans la steppe, comment se sont forgées les synthèses éclectiques entre styles chinois et tibétains ? Sur quels sites les monastères se sont-ils implantés et en quoi les contraintes environnementales (climat et matériaux de construction) ont-elles influencé l'architecture bouddhique ? Dans le chapitre IV est reconstitué le processus de construction d'un monastère : ses acteurs, ses matériaux, ses techniques, ses règles et ses modèles.

La description du monastère mongol est donnée dans le chapitre V, qui présente une typologie des plans et du langage architectural et décoratif à partir du corpus entier afin d'en dégager des constantes. L'objectif d'une telle approche n'est pas d'établir un classement formel mais de comprendre les mécanismes et la dynamique de la création architecturale. Enfin, comment définir le style des constructions bouddhiques mongoles ? Dans le chapitre VI, nous avons tenté de répondre à cette question en tenant pour emblématiques du monastère le temple central et le stûpa, en les décrivant, en élaborant une typologie et en analysant l'évolution historique des temples principaux (*γoul coγcin*). Nous avons pour ce faire insisté sur les pratiques cultuelles qui ont pu influencer l'architecture et son décor : circumambulation intérieure et extérieure, circulation des moines et des laïcs dans le monastère.

Par le brassage d'éléments tibétains et chinois, l'architecture religieuse mongole témoigne d'emblée d'un goût pour l'éclectisme. Son histoire est indissociablement liée aux aspects politiques, religieux, sociaux et économiques de celle, complexe, de la Mongolie. Le présent ouvrage tente d'en faire ressortir les caractéristiques principales et de déterminer à quelles influences elle a été soumise, tant du point de

vue des techniques de construction que de celui des conceptions architecturales elles-mêmes. Notre travail s'inscrit dans le cadre plus général des réflexions sur l'adaptation d'une architecture largement diffusée aux besoins de communautés locales et de pratiques spécifiques et sur sa réceptivité, en retour, aux préoccupations spirituelles du moment et à certaines pratiques prééminentes. N'est-ce pas lorsque les édifices mêlent des langages architecturaux différents tout en s'éloignant de leurs modèles qu'ils deviennent les plus intéressants ?

Chapitre I : La renaissance du bouddhisme en Mongolie

Le bouddhisme en Mongolie du XIII^e au XV^e siècle

Le bouddhisme exerça une grande influence en Asie centrale dès le V^e siècle de notre ère. Il fut utilisé pour légitimer les empires des steppes, des Wei du Nord (386-534), aux Kitan (dynastie Liao, 907-1125) et aux Xixia (1032-1227), et l'empire gengiskhanide, connu pour la tolérance, l'intérêt, voire le patronage, que portèrent les empereurs aux diverses religions sédentaires – bouddhisme, taoïsme, islam, nestorianisme, catholicisme, etc. – ne dérogea pas à la tradition. Établis dans la partie orientale de l'empire, les descendants de Gengis Khan (**fig. 4**) adoptèrent le bouddhisme tibétain qu'ils instituèrent en religion d'État.

Au XIII^e siècle, sous le règne de l'empereur Qubilai (r. 1260-1294), le nombre considérable de traductions de textes du canon bouddhique du tibétain en mongol, de même que le patronage impérial des monastères, témoignent de la foi des Grands *qan*¹. Dadu 大都 (actuelle Pékin), la capitale de la dynastie des Yuan, était le centre d'une intense activité missionnaire bouddhique dominée par l'école des Sakyapas (Sa-skyapa). Mais l'empire mongol ne devenant pas pour autant un État confessionnel, la conversion de certains empereurs n'affecta pas leur façon de gouverner.

Le nombre important de fondations impériales semble indiquer que le bouddhisme tibétain était resté, sous les Yuan, une religion plutôt urbaine, organisée autour de monastères impériaux prestigieux tels le Chongguo si 崇國寺 (renommé Huguo si 護國寺 sous les Ming) et le Da shengshou wan'an si 大聖壽萬安寺 (ou Baita si 白塔寺, monastère de la pagode blanche, renommé Miaoying si 妙應寺 sous les Ming) à Pékin, et les monastères de Qaraqorum et de Kaiping 開平 (renommée Shangdu 上都 en 1263, au nord de la muraille). Toutefois, selon toute probabilité, des monastères et des temples sous la tente nomadisaient alors dans la steppe².

¹ Jusqu'à présent, la conversion des Mongols au bouddhisme tibétain n'a fait l'objet que de peu d'études. Le phénomène a été largement sous-estimé, sans doute en raison du préjugé selon lequel les Mongols ne se sont pas intéressés aux religions et n'en favorisèrent aucune. De plus en plus utilisées pour étudier l'histoire religieuse de l'empire mongol, les sources tibétaines révèlent pourtant la dépense considérable en effort et en temps que les Yuan consentirent à la production de littérature bouddhique en Chine (Beckwith, 1984, p. 9-10). Voir, entre autres, Franke, 1994 [1978] ; Sagaster, 1976 ; Petech, 1990 ; Coiji, 1998.

² Les sources ne mentionnent pas de clergé mongol attaché à des monastères. L'accent est mis au contraire sur les moines tibétains dont les privilèges engendrèrent des sentiments xénophobes de la part des intellectuels chinois.

À la chute de la dynastie Yuan en 1368, la majorité des Mongols se replia au nord de la Grande Muraille tandis que les Ming (1368-1644) prenaient le contrôle de la Chine. Les souverains gengiskhanides ne parvinrent plus à exercer d'autorité centrale sur les différents groupes mongols³ harcelés par les Ming puis, au XV^e siècle, dominés par les Mongols occidentaux (Oirad). Pendant une période de trois siècles sur laquelle les sources sont rares, le bouddhisme tibétain, encore puissant dans la Chine des Ming, se serait effacé du paysage religieux mongol, au profit de la religion autochtone⁴ et des chamanes. Ce déclin s'expliquerait par la conversion superficielle de la population et par son retour à un mode de vie nomade fondé sur une économie pastorale extensive. Ne disposant plus des surplus fournis par les contribuables chinois, les princes cessèrent toute construction d'envergure, alors que les centres urbains fixes de Mongolie étaient détruits par les armées Ming ou périllicitaient. Aucune fondation impériale spectaculaire n'était plus digne d'apparaître dans les sources chinoises.

Il est d'usage de présenter la « réintroduction » du bouddhisme tibétain à l'origine de la « seconde conversion » des Mongols comme la conséquence de la rencontre en 1578 entre le prince tūmed Altan qan et le chef spirituel des Gelugpas, bSod-nams rgya-mtsho, ce dernier recevant à cette occasion le titre de Dalaï lama. Mais les répercussions de cet événement, et en particulier l'importance du lien noué entre le plus puissant des princes mongols et l'école gelugpa promise à un brillant avenir, tendent à éclipser, dans les sources tibéto-mongoles de nature apologétique⁵, d'autres causes au renouveau bouddhique mongol du XVI^e siècle.

En effet, comment expliquer le dynamisme de la renaissance du bouddhisme, si ce n'est en acceptant l'idée de sa survivance diffuse, conjointement à la religion populaire, plutôt que sa brusque disparition en 1368 ? Dans ce cas, le renouveau s'envisage comme le fruit d'un long processus de maturation et non comme les effets de la conversion soudaine de l'élite mongole. D'après Henry Serruys, quelques monastères d'obédience tibétaine auraient subsisté chez les Mongols méridionaux, tandis que des moines tibétains circulaient dans les steppes⁶, ce que ne mentionneraient pas les annales de la dynastie Ming en raison de l'interruption des tributs et des missions diplomatiques de 1450 environ à 1571. L'hypothèse de la permanence de quelques communautés monastiques en Mongolie est soutenue par de récentes découvertes archéologiques, telle celle des grottes d'Arjai (Baiyanyao shiku 百眼窯石窟 [54]) dans la

³ Depuis la chute des Yuan, les groupes cessèrent d'être des entités homogènes à proximité sanguine. Désormais constituées de clans dont les membres portaient en général le même patronyme, elles formaient des unités politiques qu'on pourrait appeler « groupes de clans », administrées de manière indépendante jusqu'en 1636.

⁴ Nous entendons par « religion autochtone » un ensemble de rites et de croyances comme le culte des divinités locales (montagnes, rivières, lacs et arbres) et les rituels funéraires. Voir les nombreux travaux de Dorzi Banzarov, Rinchen, Charles Bawden, Walther Heissig, Roberte Hamayon, Marie-Dominique Even, Dominique Dumas, Krystyna Chabros, etc.

⁵ Les sources mongoles, en particulier l'*Erdeni-yin tobci* de Sayang secen (1662), maintiennent que les Mongols oublièrent ou ignorèrent le bouddhisme après la chute des Yuan.

⁶ Serruys, 1963, p. 181-218 et Serruys, 1968, p. 62-65.

bannière Otuy des Ordos. Occupé depuis les Wei du Nord, ce site présente un cas d'activité bouddhique continue sous les Yuan puis les Ming, jusqu'au ^{xv}^e et peut-être au ^{xvi}^e siècle. Un temple bouddhique édifié sous les Yuan et reconstruit sous les Ming se trouve en surplomb des grottes, dont certaines sont couvertes de peintures murales de ces deux périodes. Des inscriptions mongoles sont datées de la fin du ^{xv}^e siècle⁷. Le complexe aurait été incendié et abandonné à la fin des Ming. Un autre monastère des Ordos, le Bancin juu [42], aurait également été actif au ^{xv}^e et début du ^{xvi}^e siècle, à moins qu'il ne s'agisse du même monastère d'Arjai déménagé dans la bannière Dalad⁸. On peut s'étonner toutefois qu'aucun autre monastère ne prétende remonter à la prestigieuse époque de Qubilai.

Aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècle, les Gengiskhanides comme les Mongols occidentaux continuèrent d'accueillir des « lamas » au nom tibétain, dont l'origine ethnique n'est pas précisée dans les sources chinoises. Des moines sakyapas de Qaraqorum entretenaient des relations avec la cour des Ming⁹. Les fondations de monastères tibéto-mongols fixes devinrent d'importants enjeux diplomatiques dans les rapports entre Mongols, Tibétains et Chinois. Elles marquaient et validaient la présence d'un groupe sur un territoire, les moines se portant garants du groupe qu'ils représentaient. Les Oirad, qui au ^{xv}^e siècle fondèrent un empire hégémonique¹⁰ sur la Mongolie et le Turkestan oriental (actuel Xinjiang), employèrent des lamas comme envoyés diplomatiques auprès des Ming. Ils demandèrent, entre autres, finances et aide technique pour la construction d'édifices religieux, requête refusée par le ministère des Rites qui craignait, non sans raison, que cette ardeur religieuse ne cachât des ambitions territoriales, voire une coalition avec les Tibétains. Après la mort de leur roi Esen qan en 1455, les relations diplomatiques cessèrent avec la Chine et nous n'avons plus trace de leur adhésion au bouddhisme jusque dans les années 1620¹¹. Les Mongols Cigil (Chijin 赤斤)¹² du Gansu occidental demandèrent en 1443 au gouverneur militaire chinois de cette région des matériaux de construction et l'aide d'artisans chinois pour l'édification d'un temple. La requête fut repoussée¹³.

⁷ Qaserdeni Danzan, 1997. Sur ces grottes, voir Wang Dafang *et al.*, 1994 ; Batu Jirigala & Yang Haiying, 2005.

⁸ Deux monographies mentionnent une activité continue du Bancin juu des Yuan au ^{xx}^e siècle. Il aurait été construit en 1276 ou 1334, détruit au ^{xv}^e ou ^{xvi}^e siècle, reconstruit et plusieurs fois déménagé. Batu Jirigala & Yang Haiying (2005) pensent que le Bancin juu serait l'héritier du monastère d'Arjai, et que tous deux étaient dirigés par les Diluwa qutuqtu, célèbre lignée Kagyüpa (bKa'-brgyud-pa) qui compte Mi-la ras-pa parmi ses incarnations antérieures.

⁹ Jin Qizong, 1981, p. 268. Le chroniqueur du ^{xviii}^e siècle Isibaldan (Ye-shes dpal-ldan, fl. 1835) affirme dans son œuvre, le « Rosaire de joyau » (*Erdeni-yin erike*, éd. Heissig, 1961, f° 35), que les écoles Sakyapa, Karmapa (Karma-pa), Nyingmapa (rNying-ma-pa) et Jonangpa (Jo-nang-pa) s'étaient maintenues depuis la dynastie Yuan en Mongolie septentrionale. La présence ininterrompue des différentes écoles du bouddhisme tibétain, en particulier les Karmapas, est connue par des chroniques tibétaines : Richardson, 1958, p. 150 *sq.*

¹⁰ Miyawaki Junko, 1990 et 1997.

¹¹ Serruys, 1963, p. 187 *sq.* ; Jagchid, 1988 [1972], p. 51-53.

¹² Segment non oirad des Mongols occidentaux implantés dans les districts de Yumen 玉門 et Anxi 安西, près de Dunhuang.

¹³ Serruys, 1963, p. 194-195 ; Serruys, 1966, p. 170 ; Jagchid, 1988 [1972], p. 50.

La présence du bouddhisme tibéto-mongol en Mongolie entre 1368 et la deuxième moitié du XVI^e siècle ne saurait donc être niée, mais elle ne s'est pas manifestée par l'activité de monastères fixes importants. Cette situation est vraisemblablement liée au mode de vie nomade, conjugué à l'absence de concentration de richesses et au manque de cohésion des Mongols de l'époque. Les quelques monastères encore en activité au XV^e siècle, sans doute itinérants – simples yourtes ou constructions démontables plus élaborées –, n'ont laissé aucune trace dans l'historiographie chinoise et mongole. La présence diffuse du bouddhisme tibétain a cependant servi de socle à la renaissance du XVI^e siècle, qui fut provoquée en partie par une influence extérieure.

Sous ses formes tibétaine et chinoise, le bouddhisme s'était maintenu sur la périphérie de l'aire mongole, en Amdo, au Gansu et au Turkestan oriental. Les populations de ces régions, tantôt sous l'influence des Mongols (l'empire oïrad, on l'a vu), tantôt en relations commerciales, diplomatiques, voire belliqueuses, avec eux, ont pu jouer un rôle non négligeable dans la renaissance du bouddhisme mongol. Au XV^e siècle, le bouddhisme servit de vecteur de communication entre la Chine et les populations extérieures : les commanderies de Handong 罕東 et d'Anding 安定¹⁴, près de Dunhuang, envoyaient des moines à la cour des Ming ; on trouvait des monastères bouddhiques à Turfân, à Qaraqoco (ancien Gaochang 高昌) et à Hami 哈密¹⁵ ; les villes « frontalières » chinoises comptaient aussi des monastères bouddhiques tibétains et chinois¹⁶ ; dans le nord de la Mandchourie, enfin, les Ming fondèrent en 1413 un monastère bouddhique pour les Jürchen (futurs Mandchous), sur la rive orientale de l'Amour, le Yongning si 永寧寺, en échange de leur reconnaissance de la souveraineté chinoise¹⁷.

En outre, le bouddhisme tibétain ne s'était pas éteint dans la Chine des Ming. Il connut la faveur des premiers empereurs Ming¹⁸, aux XIV^e et XV^e siècles, en particulier sous les règnes de Yongle (1403-1425), de Hongzhi (1488-1506) et de Zhengde (1506-1522), politique qui permettait de neutraliser la menace tibétaine en normalisant les relations diplomatiques, religieuses et commerciales. Comme le fait remarquer Elliot Sperling, le bouddhisme tibétain était considéré comme une forme parfaitement légitime de cette religion : « le concept d'une entité altérée, semi-chamanique appelée “lamaïsme” n'est simplement pas d'usage au début des Ming. Les moines sont appelés *seng* 僧, comme les moines chinois,

¹⁴ Commanderies militaires établies au début des Ming dans les marches frontalières et dirigées par des chefs locaux.

¹⁵ Serruys, 1966, p. 167, 170.

¹⁶ Les « Annales véridiques des Ming » (*Ming shilu* 明實錄) mentionnent des complexes religieux près de Xining, de Minzhou 岷州, de Lintao 臨洮, à Liangzhou 涼州, à Ganzhou 甘州, à Suzhou 肅州 ; pour la période 1446-1449, on trouve quatre références de monastères dans le Ningxia, comme le Jinchuan si 金川寺, près de Yongchang 永昌, dont les moines portent des noms tibétains et envoient des tributs à la cour des Ming.

¹⁷ Il fut restauré ou reconstruit en 1431. Voir la stèle de fondation trilingue (chinois, jürchen, mongol) : Serruys, 1963, p. 192-194 et p. 193, n. 42 ; Crossley, 1999, p. 58, n. 2.

¹⁸ Le bouddhisme tibétain connut cependant deux périodes de disgrâce, sous Tianshun (1457-1465) et sous Jiajing (1522-1567). Sur les activités en matière d'art et de traduction de textes tibétains des empereurs Ming : Stoddard Karmay 1975. Sur la politique tibétaine des Ming et la foi personnelle des empereurs : Sperling, 1983 ; Wylie, 1980, p. 335-340.

et le terme *bla-ma* est généralement traduit par *shangshi* 尚師 plutôt que translittéré comme s'il n'avait pas d'équivalent chinois¹⁹ ». La cour accueillait les moines tibétains déjà venus en Chine sous les Yuan ainsi que des grands lamas du Tibet central ou de l'Amdo. L'école des Karmapas était favorisée, ce qui n'empêchait pas tout autre moine tibétain qui venait à la cour de recevoir un titre honorifique. Deux monastères du Tibet oriental obtinrent un statut de monastère impérial et furent particulièrement patronnés par la cour des Ming : le monastère Gro-tshang (Qutan si 瞿曇寺)²⁰ et le Honghua si 弘化寺²¹. La Chine des Ming comptait deux grands centres du bouddhisme de rite tibétain, Pékin²² et le Wutai shan (Shanxi). Compte tenu de l'importance de cette montagne sacrée et de sa proximité de la frontière sino-mongole, il n'est pas impossible que les monastères du Wutai shan aient joué un rôle dans la renaissance du bouddhisme en Mongolie.

Même si le bouddhisme, et les grands monastères en particulier, jouaient avant tout un rôle politique qui n'impliquait pas l'ensemble des populations, les Mongols n'ignoraient pas la culture religieuse tibétaine. Les moines tibétains qui circulaient entre l'Asie centrale et Pékin, les commerçants itinérants et surtout les nombreuses incursions mongoles en régions bouddhiques (Chine du Nord, Amdo) maintenaient le prestige d'une religion qui n'attendait que l'opportunité de se réaffirmer, et ont pu susciter chez les Mongols le désir de posséder eux aussi des monastères sédentaires.

Le contexte politique et social de la renaissance mongole du XVI^e siècle

La renaissance culturelle de la deuxième moitié du XVI^e siècle est due en grande partie à un contexte politique et social favorable. L'émiettement des pouvoirs qui caractérisait la période post-impériale puis la domination des Oirad avaient empêché plusieurs tentatives de restauration d'une autorité centrale chez les Gengiskhanides. À la fin du XV^e siècle, ceux-ci réaffirmèrent leur autorité sur le plateau mongol face à l'hégémonie oirad déclinante. Le pouvoir gengiskhanide culmina avec Batu Möngke²³ dit Dayan qan (**fig. 4**). La formation socio-politique qu'il créa fut reprise et institutionnalisée par les Qing et perdurera

¹⁹ Sperling, 1980, p. 283.

²⁰ Monastère fondé en 1393 par San-la, lama de Xining, à 20 km de Ledu 樂都 au Qinghai (Zhang Yuhuan & Du Xianzhou, 1964, p. 46-53).

²¹ Monastère fondé vers 1435-1437 par Shākya tshul-khrims à 140 kilomètres au sud-est de Xining, à l'est du village de Zhuandao 轉導, district autonome des Hui 回 et des Monguors de Minhe 民和 (Qinghai). Il obtint le statut de monastère impérial en 1442. Des monastères gelugpas du Tibet central payaient tribut aux Ming par l'intermédiaire du Honghua si. À la fin du XV^e siècle, ce monastère devint une organisation politique puissante et une base militaire tibéto-chinoise pour défendre Hezhou 河州 (actuelle Linxia 臨夏 au Gansu) et Lintao des attaques mongoles (Otosaka Tomoko, 1994, p. 69-101).

²² Sur les monastères et les moines tibétains de Pékin : Naquin, 2000, p. 208-209.

²³ Dayan qan n'était pas un descendant direct de Gengis Khan, mais accéda au trône en épousant la veuve du Grand *qan*. Les sources historiques concernant son règne sont extrêmement confuses. Voir Elverskog (2003, p. 9-10, 49-53), Serruys (1958a, 1958, p. 12-15) et Okada Hidehiro (1994, p. 56-57) pour ses dates de début de règne (entre 1466 et 1488) et de mort (entre 1504 et 1549) et la question de sa légitimité.

jusqu'au XX^e siècle : il réorganisa les Mongols orientaux en une aile gauche²⁴ dominante et une aile droite subordonnée. L'aile gauche comprenait les Trois *tümen* (unités tribales socio-militaires) orientaux : les Caqar (apanage de l'héritier du trône), les Uriyangqan et les Qalqa ; l'aile droite comprenait les Trois *tümen* occidentaux : les Ordos, les Douze Tümed, et un ensemble de groupes incluant les Yöngsiyebü, les Asud et les Qaracin²⁵. Dayan qan permit grâce à cette nouvelle organisation, à ses conquêtes et à des alliances matrimoniales, une réaffirmation de la nation mongole sous l'autorité des gengiskhanides. Des relations tibéto-mongoles sont attestées sous son règne. On sait qu'il eut des contacts épisodiques avec le VIII^e pontife « Chapeau noir » des Karmapas. Par ailleurs, le IV^e « Chapeau rouge » des Karmapas se rendit en Mongolie en 1470, où il prit des Mongols²⁶ pour disciples.

Chacun des fils nés du mariage de Dayan qan avec sa première épouse, Manduqai qatun, devint le chef d'un *tümen* établi sur un fief ou apanage. Lorsque le *qan* disparut, ils formèrent des principautés (« qanats ») séparées et rivales, ayant des relations indépendantes avec la cour des Ming puis avec les Mandchous. On ne peut donc pas parler de « nation mongole » après la mort de Dayan qan, son héritier – le *qan* des Caqar – n'exerçant aucune autorité reconnue par l'ensemble des Mongols orientaux.

Au milieu du XVI^e siècle, Altan qan (1507/8-1582), homme de guerre et principal artisan de la renaissance du bouddhisme, s'imposa comme le plus puissant des petit-fils de Dayan qan même s'il n'était pas l'héritier de la branche aînée gengiskhanide (fig. 5). Sa vie nous est connue par sa biographie mongole

²⁴ La division en aile (ou main) droite et gauche est une ancienne organisation militaire mongole. Les termes de « droite » et « gauche » correspondent respectivement à l'ouest et à l'est (par référence au sud).

²⁵ Les lignées de ces groupes remontent à la période impériale : les Ordos apparaissent en 1292 quand Qubilai inféoda son petit-fils Kamala comme prince des Quatre grands Ordos de Gengis Khan sur le fleuve Kerülen. Les Tümed descendaient du royaume Ongyud (des Turcs nestoriens) des monts Yinshan ; les Yöngsiyebü, du fief de Köden dans le Gansu ; les Caqar, du fief personnel de Qubilai dans le Shaanxi, les Qalqa, des cinq corps d'élite commandés par Muqali des Jalair, et les Uriyangqan étaient le peuple assigné à la garde de la tombe de Gengis Khan dans les Kentei. Dayan qan institutionnalisa leur structure et leur territoire. En accord avec le principe gengiskhanide de primogéniture, le chef légitime des Mongols a toujours été le *qan* des Caqar. Ces divisions donnèrent, à la période mandchoue, les ligues ou confédérations, à quelques différences près : les Qalqa se dispersèrent ; les Uriyangqan se révoltèrent contre l'autorité du Grand *qan* après la mort de Dayan et furent vaincus, la majorité fut assujettie et absorbée par les Qalqa et disparut en tant que groupe mongol, les autres s'installèrent sur le territoire de l'actuelle république de Touva (Wada Sei, 1984 [1959], p. 335-408 ; Okada Hidehiro, 1986-1987, p. 49-57). Les Qorcin (comprenant les groupes Qorcin, Aru qorcin, Dörbed, Forlus, Dörben keiked, Mayu mingyan et Urad) ne sont pas inclus dans cette classification car leur noblesse descend de Jöci qasar, frère de Gengis Khan.

²⁶ Il s'agit des deux principaux hiérarques de l'ordre des Karmapas (Richardson, 1958, p. 150, 153). En 1513, un noble mongol nommé « Yibula » 亦卜剌 se rendit au Koukounor et au Tibet central et rencontra des moines tibétains (*Ming shilu*, *Wuzong shilu*, *juan* 100, jour *gengwu*, 5^e mois, Zhengde 8). En 1558-1559, des Mongols, convertis par les Karmapas, campaient au Tibet central (Sperling, 1992, p. 740-750).

récemment redécouverte, l'*Erdeni tunumal neretü sudur orusiba*²⁷ [Le sùtra translucide comme le joyau], ainsi que par d'autres sources mongoles²⁸, chinoises²⁹ et tibétaines³⁰.

Héritier de l'apanage des Douze Tümed, Altan qan étendit sa sphère d'influence sur le plateau mongol. Allié aux Ordos et aux Qaracin, Altan qan mena l'aile droite des Mongols gengiskhanides en campagne contre d'autres groupes nomades – les Uriyangqan au nord, les Oirad et les Ouïgours Jaunes à l'ouest (au Gansu et au Tsaidam) – et effectua de nombreuses incursions à la frontière chinoise et dans la région du lac Koukounor (Köke nayur, « lac bleu », ch. Qinghai) en Amdo (**fig. 6**). À partir de 1543, il tenta d'ouvrir un dialogue avec la cour des Ming afin d'établir des relations tributaires et commerciales. La paix sino-mongole devait lui permettre d'accroître son prestige ainsi que son pouvoir économique menacé par des contraintes environnementales sévères³¹. Toutefois, ses diverses tentatives diplomatiques visant à normaliser ses relations avec l'empire chinois dans les années 1540 échouèrent. Bien que les gouverneurs militaires de la frontière nord eussent plaidé sa cause et que la cour fût divisée, l'empereur Jiajing, méfiant, refusa à plusieurs reprises, allant jusqu'à faire exécuter l'émissaire des Tümed³². Lassé de cette diplomatie à sens unique, Altan qan assiégea Pékin en 1550. L'empereur, abasourdi par le tour que prenaient les événements, accepta l'ouverture de marchés frontaliers, mais ordonna leur fermeture deux ans plus tard en raison de nouveaux pillages mongols, une décision qui fut à nouveau suivie de vingt ans de violence, jusqu'aux accords de paix de 1571.

²⁷ Principale source mongole sur le XVI^e siècle, l'*Erdeni tunumal* fut publié à Pékin en 1984, traduit en chinois par Jurungya (Zhurongga, 1990), en japonais par Yoshida Jun'ichi *et al.* (1998), en allemand par Kollmar-Paulenz (2001) et en anglais par Elverskog (2003). L'ouvrage fut probablement écrit vers 1607. Son auteur, inconnu, se fonde sur des sources orales et sur le témoignage de Dayun (/Dayan) kiya (m. 1591), fils adoptif d'Altan qan, qui fut son ambassadeur auprès du Dalaï lama en 1574 et 1577. Nous nous référons essentiellement au texte original et aux études de Kollmar-Paulenz (2001) et d'Elverskog (2003).

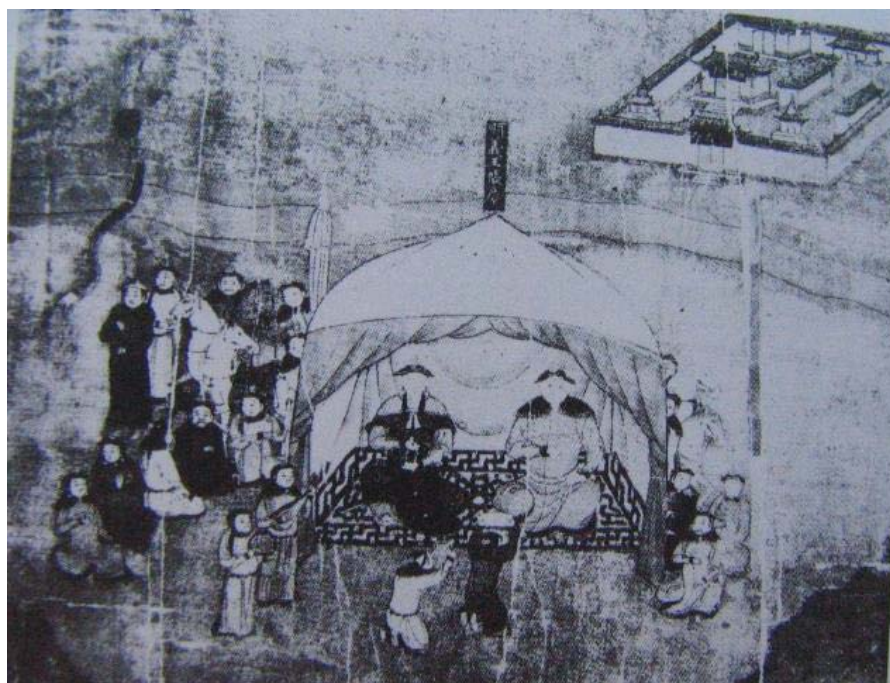
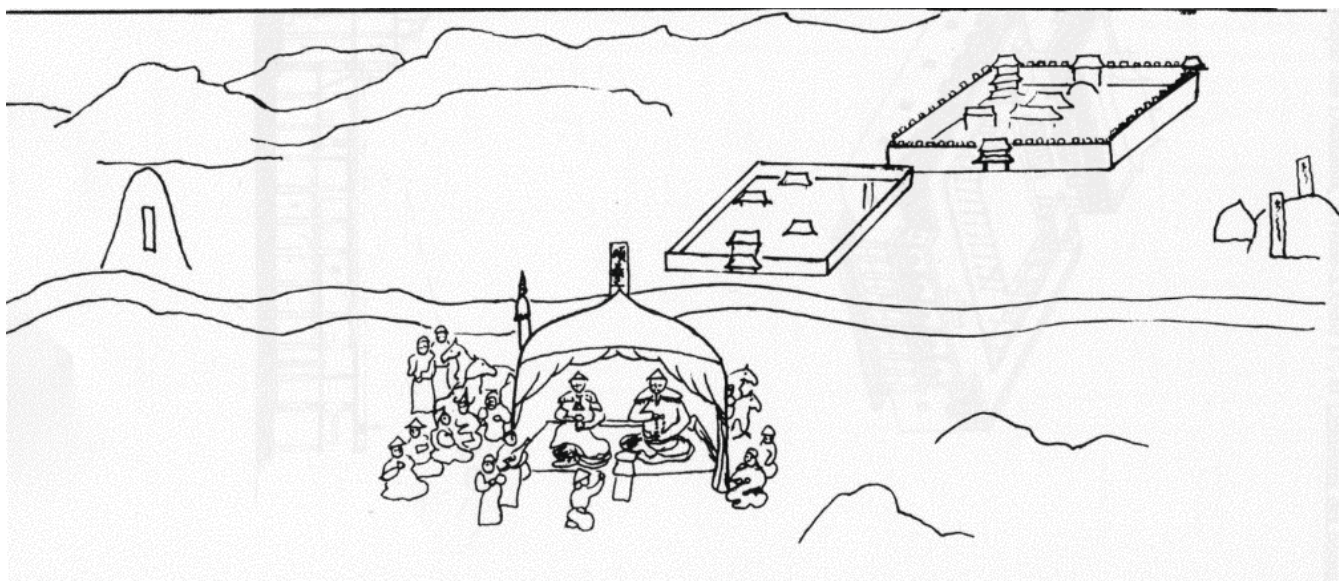
²⁸ Entre autres : *Altan tobci* de Lubsandanjin (entre 1651-1655) ; *Altan tobci* anonyme (XVII^e siècle) ; *Asaraŋci neretü-yin teüke* (1677) ; *Erdeni-yin tobci* (1662) ; cf. Altanorgil, 1988-1989.

²⁹ Entre autres : *Wanli wugong lu* (préface datée de 1612) ; *Beilu fengsu* (1595, trad. par Serruys, 1945) ; *Yunzhong chu jianglu* (1541) ; *Huang Ming jiubian kao* (1541) ; *Ming shilu* ; *Ming shi* (1723, *liezhuan* 215, p. 8479-8488). Voir également les travaux d'Henry Serruys ; Hambis, 1969 ; Altanorgil, 1988-1989 ; Bo Yinhu & Wang Xiong éd., 2000. Altan qan est connu dans les sources chinoises sous le nom d'Anda (en mongol « frère juré », « allié »).

³⁰ Essentiellement la biographie du III^e Dalaï lama, *bSod-nams rgya-mtsho 'i rnam-thar* (1646).

³¹ Les Mongols devaient se procurer le tissu, les céréales et le fer que leur économie ne produisait pas en quantité suffisante. Un courant historiographique a longtemps décrit les sociétés nomades comme ne pouvant être autosuffisantes, donc dépendantes du grand voisin sédentaire et n'ayant d'autre choix que le commerce ou le pillage. On reconnaît aujourd'hui que cette vision des nomades est très exagérée : ceux-ci ont toujours pratiqué quelque activité agricole et pouvaient diversifier largement leurs sources d'approvisionnement (commerce et échange avec leurs nombreux voisins nomades et sédentaires) (Di Cosmo, 1994, p. 1092-1095). On ne peut donc dire que la survie des Tümed dépendait de l'ouverture des marchés frontaliers chinois. Il n'en reste pas moins que les Tümed subissaient alors des conditions environnementales catastrophiques. La sécheresse et la famine les touchèrent périodiquement entre 1518 et 1606, en particulier de 1518 à 1524, en 1540, en 1550 (155 jours sans pluie). Huang Lisheng (1995, p. 23-29) montre la corrélation entre les incursions en Chine, les catastrophes naturelles et la dégradation des conditions climatiques à la fin du XVI^e siècle.

³² Les relations politiques et commerciales sino-mongoles, fondées sur le système du tribut et de marchés d'échange (*hushi* 互市) frontaliers, avaient cessé vers 1500. L'empereur refusa à Altan qan l'ouverture des marchés en 1534, 1541, 1542, 1546-1547. Voir Jagchid & Symons, 1989, p. 87-113 ; Serruys, 1967 ; Waldron, 1992 [1990].



5. Altan qan et Jönggen qatun devant le Yeke juu et Kökeqota. Dessin et détail de la partie gauche du rouleau horizontal joint à la lettre adressée par Altan qan à l'empereur des Ming le 17 août 1580, conservé à Saint-Pétersbourg.

La politique agressive d'Altan qan fut menée autant aux dépens des autres groupes mongols que de l'empire chinois³³. Il en vint à contrôler temporairement une portion du Shanxi à partir de 1543, l'ouest du Caqar actuel, la région du Koukounor et une partie du Turkestan oriental en 1551. Chassant en 1552 les Oirad de Qaraqorum, il parvint à réaffirmer la suprématie des Mongols orientaux, descendants de Dayan qan, sur les Mongols occidentaux.

³³ Voir la première partie de sa biographie, consacrée à ses campagnes militaires, qui adopte le style de l'épopée mongole : f^{bs} 4r^o-13v^o. Sur ses campagnes militaires : Kollmar-Paulenz, 2001, chap. III.

Le quartier général d'Altan qan

L'hégémonie d'Altan qan fut plus qu'un épisode dans la longue histoire des luttes de pouvoir au sein des groupes mongols. Elle marqua un tournant important dans leur culture, où urbanisation, acculturation et diffusion du bouddhisme eurent partie liée.

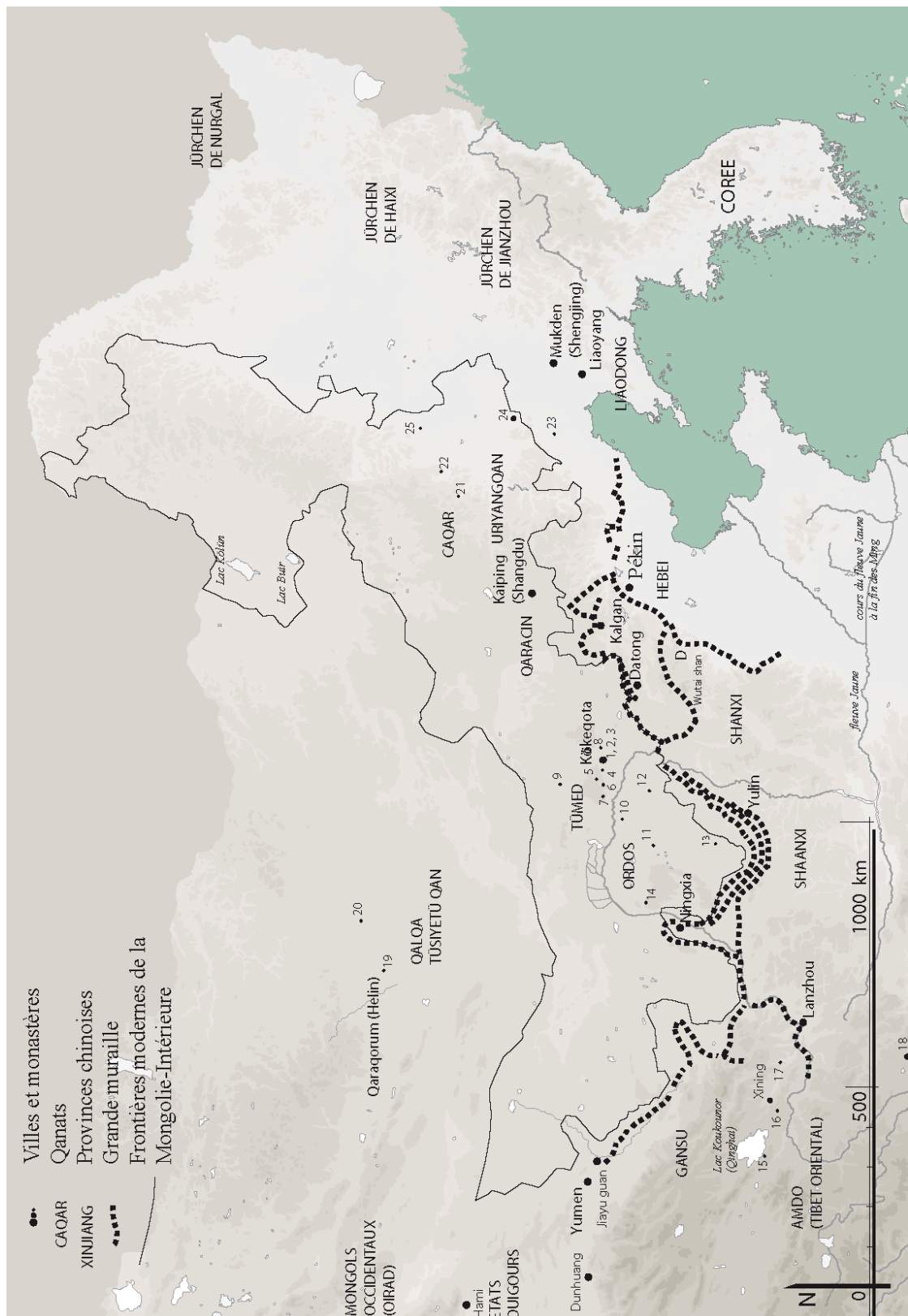
Vers 1534, Altan qan installa son quartier général dans la plaine située au nord-est de la boucle du fleuve Jaune, à une centaine de kilomètres de la Grande Muraille, où il fonda les premières villes de Mongolie méridionale construites après la chute des Yuan. Cette plaine est bordée au nord de belles montagnes qui la protègent des vents de la steppe : les monts Qarayuna³⁴. Son climat est plus clément qu'ailleurs en Mongolie et les nombreux affluents du fleuve Jaune, au sud, permettent l'irrigation des terres. C'est pourquoi cette région, propice à l'agriculture, était nommée « la plaine fertile³⁵ ».

En raison de sa situation stratégique, la région connut une histoire frontalière mouvementée, faite d'affrontements et d'échanges. Elle fut occupée selon les époques tantôt par des populations d'origine non chinoise – notamment les Xiongnu (fin du IV^e siècle av. J.-C. - II^e siècle ap. J.-C.), les Tuoba (dynastie des Wei du Nord), les Kitan (dynastie Liao), et enfin les Mongols –, tantôt par l'empire chinois (sous les Han, 206 av. J.-C. - 220 ap. J.-C., et les Tang, 618-907)³⁶. Depuis le IV^e siècle avant notre ère, des portions de la « Grande Muraille » avaient été édifiées dans la région à proximité desquelles on recense les vestiges de plus de quatre-vingts villes fortifiées, dont Yunzhong 雲中 (V^e siècle av. J.-C. - III^e siècle ap. J.-C.), Shengle 盛樂 (Wei du Nord), Fengzhou 豐州 (Liao) ou Yunnei zhou 雲內州 (Liao, réoccupée sous les Yuan). La pagode blanche octogonale Wanbu huayanjing 萬部華嚴經塔 du monastère Daming 大明, fondé par les Kitan à la fin du X^e siècle dans leur ville de Fengzhou (à 20 km à l'est de Kökeqota), est la principale architecture antérieure au XVI^e siècle à avoir subsisté dans cette région (fig. 56).

³⁴ Les Qarayuna ou Quruyuna (< Qara ayula, « montagnes noires », ch. Daqing shan 大清山, « grandes montagnes bleu-noir ») désignent la partie orientale de la longue chaîne des Ulayan modun ayula (Yin shan 陰山).

³⁵ La pluviosité est supérieure à la moyenne et la période de gel moins longue que dans le reste de la Mongolie méridionale. Sous les Ming, la plaine est appelée en chinois Fengzhou tan 豐州灘, « plaine de Fengzhou » (*feng*, « abondant », désignant en particulier la qualité de la terre), Fengzhou chuan 豐州川, « rivière de Fengzhou », Qiantao pingyuan 前套平原, « plaine à l'avant de la boucle du fleuve Jaune » ou Tumochuan pingyuan 土默川平原, « plaine de la rivière des Tümed ».

³⁶ *Suiyuan quan zhi*, juan 3 p. 117 sq. ; *Guisui xian zhi*, 1968 [1934], p. 112-113 ; Hyer, 1982, p. 56-61.



6. Carte générale situant les monastères fondés à la fin des Ming (1571 1634).

1. Yeke juu ; 2. Siregetü juu ; 3. Baya juu ; 4. Caqar blama juu ; 5. Blama-yin ayui ; 6. Huayan si ; 7. Maidari-yin juu (Yeke Baising) ; 8. Fengzhou ; 9. Olan süme ; 10. Vang-un youl-un juu ; 11. Rasi coiling süme ; 12. Jungyar juu ; 13. Sharliy-un süme ; 14. Arjai-yin ayui ; 15. Cabciyal-un süme ; 16. Monastère de Kumbum ; 17. Monastère Gro-tshang (Qutan si) ; 18. Temple de Wuwang cheng ; 19. Erdeni juu ; 20. Cayan baising ; 21. Cayan suburya ; 22. Baicheng ; 23. Huining si ; 24. Xingyuan si ; 25. Bayan qosiyun-u keid

L'immigration chinoise en Mongolie

Chez les Tümed, « le printemps et l'été sont consacrés à l'agriculture et à l'élevage, l'automne et l'hiver, aux razzias et à la chasse³⁷ ». Bien que l'élevage fût leur activité principale, ils pratiquaient l'agriculture qui avait été introduite par des immigrants chinois installés au « nord des passes ». L'immigration chinoise provoqua une petite révolution agricole en incitant de nombreux Mongols à s'adonner à cette nouvelle activité³⁸. Les Chinois édifièrent aussi les premières constructions en territoire mongol au XVI^e siècle. Certains d'entre eux, prisonniers de guerre capturés par les Mongols pendant leurs razzias en Chine, étaient considérés comme esclaves ou serfs, parfois même sacrifiés lors de rites funéraires. Ils étaient pour la plupart « des déserteurs et des sectateurs du Lotus Blanc³⁹ » (Bailian jiao 白蓮教) fuyant les persécutions des Ming et, surtout, des paysans sans terre attirés par un régime politique moins restrictif qu'en Chine dans une région manifestement prospère⁴⁰. Plusieurs Chinois, gagnant la confiance d'Altan qan, furent nommés à de hautes responsabilités à partir de 1546-1550. Ils convainquirent nombre de leurs compatriotes d'émigrer en Mongolie et incitèrent le *qan* à faire venir sur son territoire d'autres savants et lettrés chinois. Non seulement les Chinois cultivaient la terre, produisaient de la nourriture pour les Mongols et les assistaient dans leurs campagnes militaires et diplomatiques comme secrétaires, informateurs, intermédiaires, espions, mais ils leur enseignaient de surcroît l'économie agricole, la fabrication de certaines armes, dont les armes à feu, l'art de la construction de grands bateaux, la technique du siège des villes fortifiées, enfin la construction de villes fortifiées, de palais et de temples⁴¹.

Les immigrants chinois s'imposèrent autant par leur supériorité technique que spirituelle. Se prétendant magiciens ou experts en divination, certains tentèrent d'influencer Altan qan avant sa conversion au bouddhisme tibétain. Ainsi Qiu Fu 丘福 (m. 1561), Chinois aux compétences multiples (architecture entre autres), fut peut-être le premier *guoshi* 國師 – guru, précepteur⁴² – d'Altan qan, qui l'appelait Laba, ou

³⁷ *Yunzhong chu jianglu*, *juan* 16.

³⁸ Sur les terres cultivées : *Beilu fengsu*, trad. Serruys, 1945, p. 141 ; Serruys, 1959, p. 59 ; Baddeley, 1919, p. 77 ; Yang Shaoyou, 1992.

³⁹ *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 118 ; Serruys, 1959, p. 34-35, n. 110 ; Huang Lisheng, 1995, p. 215-220. Les documents officiels des Ming, en les nommant « sectateurs du Lotus Blanc », masquent cette hémorragie aux frontières qu'ils cantonnent à un problème de secte. Ter Haar (1992, p. 151-152) a montré que le terme de « Lotus Blanc », qui désignait à l'origine une école bouddhique laïque très populaire en Chine du Sud du XII^e au XIV^e siècle, fut utilisé par les Ming pour qualifier de manière générale les nombreuses sectes, souvent millénaristes, qui se formèrent à partir du XVI^e siècle. Les Mongols eux-mêmes nommaient ces réfugiés « peuple du Lotus Blanc » (*Erdeni tunumal*, f° 10 r°).

⁴⁰ Iwai Shigeki (2005) étudie les « royaumes pastoral-agricoles » d'Altan qan et du Liaodong. Il démontre l'exceptionnel essor économique de la frontière sino-mongole même avant le traité de paix et le rôle de la monétarisation de l'économie. La cohabitation des Mongols et des Chinois était garantie par les profits importants que chacun en retirait.

⁴¹ *Ming shi*, *liezhuan* 215, p. 8481 ; *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 113.

⁴² Son rôle de conseiller personnel rappelle l'ancienne relation entre le prince et le chamane (*böge*) qui légitimait le pouvoir du souverain tout en étant capable de défier son autorité.

Yeke laba⁴³ (« Grand “laba” »). Probable transcription de *blama* (lama)⁴⁴, le terme « Laba » ne saurait s’appliquer à un membre d’une secte bouddhique chinoise mais tend à prouver que le bouddhisme tibétain était alors familier aux Mongols. D’autres Chinois devins, comme Lü He 呂鶴, prêcheur charismatique qui se disait Patriarche du Mont Lu, propageaient des enseignements messianiques à la cour du *qan*.

Alors que les Tümed étaient sans doute moins de 100 000⁴⁵, la population de colons chinois en pays tümed, essentiellement masculine, est estimée selon les sources entre 50 000 et 100 000 habitants⁴⁶. Après le traité de paix de 1571, ils perdirent toute influence à la cour d’Altan qan car les Mongols se mirent à traiter directement avec l’État Ming. Une douzaine de « rebelles » chinois accusés de fomenter les attaques frontalières furent rapatriés et condamnés à mort à Pékin. Mais la majorité d’entre eux resta en terre mongole pour se « mongoliser » peu à peu, par adoption de noms mongols et d’un mode de vie pastoral, par mariage avec des Mongoles et par leur conversion au bouddhisme tibétain en même temps que les Tümed. Les sources ne s’y intéressent plus après le traité de paix⁴⁷. Ces deux décennies où les colons chinois jouèrent un rôle important dans la société mongole eurent comme conséquence durable d’engager la région tümed sur la voie de la sédentarisation et de l’urbanisation.

Baising : maisons des immigrants chinois et premières villes

À cette époque, des constructions fixes sont attestées chez les Tümed. Elles sont nommées *baising* (ch. *Bansheng* 板升), terme qui signifie en mongol moderne « bâtiment », « maison » et plus particulièrement maison de style chinois, par opposition à la tente mongole mobile. Le mot, d’origine

⁴³ *Erdeni tunumal*, f° 10 r°, ou « Yike Laba » 一克喇把 selon la transcription chinoise (*Wanli wugong lu*, *juan* 7, p. 69-72, 80, 81, 89). Sur sa biographie : Elverskog, 2003, p. 102-103, n. 117.

⁴⁴ Serruys, 1959, p. 71, n. 263 ; Huang Lisheng, 1995, p. 221-222. Le *Si yi kao* (*juan* 227, 19b) définit « laba » comme *heshang* 和尚, moine bouddhiste chinois.

⁴⁵ Les Tümed (pluriel de *tümen*, « dix mille ») étaient douze groupes, soit en théorie 120 000 hommes en âge de faire la guerre. Huang Lisheng (1995, p. 191) estime à partir des *Ming shilu* le nombre des hommes (valides) entre cent et deux cent mille en 1550, et l’on comptait en moyenne un homme valide et cinq à six personnes par foyer. Ces calculs sont irréalistes : d’une part, depuis plusieurs siècles le terme de *tümen* ne signifie plus dix mille dans un contexte d’unité d’organisation de la population ; d’autre part, en 1911, les Tümed de Kökeqota ne sont plus que 56 000 ; même si certains se sont dispersés en Mongolie orientale, dans les ligues Ulayancab et Ordos et dans les bannières Caqar, la population n’a pas pu atteindre cinq cent mille habitants au XVI^e siècle. Selon Song Naigong (1987, p. 46, 50-54), les Chinois Han, récemment installés ou établis de longue date, représentaient à la fin du XVI^e siècle près de 40% de la population de Mongolie méridionale (1,090 million de Mongols et 705 000 Chinois pour une population totale de 1,795 million).

⁴⁶ 50 000 selon le *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 118 ; 100 000 selon le *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VII, p. 711 (Serruys, 1959, p. 39-41, n. 136).

⁴⁷ Selon une autre hypothèse, la moitié des Chinois immigrants furent décimés par une épidémie – peut-être la variole –, qui se propagea en Mongolie dans les années 1585-1580 du fait des contacts entre Mongols et Chinois, notamment sur les marchés (*Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 231 ; *Suisheng*, 1920, *juan* 5, p. 5). D’après Fisher (1988, p. 1-23), les Mongols et leur bétail étaient la proie d’épidémies violentes depuis 1550 et, déjà en 1546, 20 à 30% des Tümed avaient succombé. Alors en position d’infériorité, ils auraient supplié la Chine d’ouvrir les marchés. Ce n’est pas l’opinion de Serruys (1980, p. 41-64) qui démontre que la faible densité de la population et les mesures de quarantaine imposées par la tradition aux malades empêchèrent une propagation sérieuse de la maladie.

chinoise – peut-être *baixing* 百姓 (« le petit peuple »)⁴⁸ ou *banqiang* 板牆 (« pisé ») –, passa dans le langage courant⁴⁹. Les Chinois des Ming auraient oublié ou n'auraient pas connu l'origine du mot lorsqu'ils le retranscrivirent *bansheng*⁵⁰. *Baising* a sans doute désigné d'abord les maisons en terre ou en briques construites par les colons chinois (*baixing* : [les maisons du] petit peuple [chinois]), puis les villages qu'elles formèrent et enfin les villes.

Altan qan, ayant manifesté l'intention de fonder une ville, envoya dès 1546 des émissaires à la frontière pour demander aux Chinois des charpentiers, des peintres et des forgerons. La requête n'aboutit pas. Les messagers furent assassinés. Vers 1551 ou 1553, Qiu Fu et Xiao Qin 蕭芹⁵¹, deux membres influents du Lotus Blanc, construisirent « Baising » (ch. *Bansheng*), une ville murée abritant un palais et des pavillons⁵², probablement destinés à Altan qan. *Bansheng* est défini dans les sources chinoises contemporaines comme synonyme de *cheng* 城 (« grande ville murée ») ou *bao* 堡 (« forteresse »)⁵³. En 1554, Zhao Quan 趙全⁵⁴ et Li Zixin 李自馨 entreprirent chacun de fortifier le site avec de solides murs en terre mesurant respectivement cinq et deux *li*⁵⁵. Zhao Quan construisit douze grands *baising* (villages ?) de 9 000 habitants et 32 petits *baising* de 7 000 habitants, certainement pour des colons chinois. Sous l'ère Jiajing (1521-1566), une vingtaine de villages portaient le nom de *baising/bansheng* : Petit Baising, Baising Est, Baising Ouest⁵⁶... Ces toponymes existent toujours aujourd'hui.

⁴⁸ Lin Bi, 1984, p. 175. L'expression mongole *jaγun omuγ-tan*, qui traduit littéralement le chinois *baixing*, est utilisée dans *l'Erdeni tunumal* (f° 10 r°) pour désigner les Chinois du Lotus Blanc.

⁴⁹ L'étymologie du terme *baising* est discutée par Mostaert (1934, p. 37, n. 56), Serruys (1959, p. 38, n. 25, et 1990-1991, p. 213), Hagiwara Junpei (1955, p. 17-19), Huang Lisheng (1995, p. 213-214) et Hong Anquan (2003). Ce mot apparaît déjà dans l'« Histoire secrète des Mongols ». Selon certains auteurs, il peut être rapproché du persan *pī-siwān*, du russe *bayisin* (« tour ») ou du grec *baisines* et désignerait un campement. *Banqiang* apparaît cependant comme une étymologie logique : le *banqiang*, litt. « planche-mur », équivalent de *banzhu qiang* 板築牆 ou *tuqiang* 土牆, pisé, est une technique de construction de mur d'enceinte où la terre est fortement compressée entre deux banches : « ils élèvent des planches [de bois] pour construire des murs entourant villes et villages, appelés *banqiang* [“planche-mur”] », selon le *Koubei santing zhi* (« Tonggong zhuan », *juan* 13, 21b). Mais en général, cette technique n'est pas utilisée pour les maisons. *Bansheng* pourrait également être une référence au pisé : on trouve dans le *Si yi guang ji* (vol. XCV, 538b) le terme inverse de *shengban* 升板, « hisser/construire des planches ».

⁵⁰ Les transformations de mots en aller et retour entre le chinois et le mongol sont avérées (voir Aubin, 1984-1985, p. 600-608). La construction de maisons chinoises appelées *bansheng* est attestée sous les Ming à la même époque dans l'est de la Mongolie méridionale et dans le Liaodong (en Mandchourie) : *Kaiyuan tushuo*, *juan* 2 ; Serruys, 1975b, p. 244-245 ; Serruys, 1959, p. 75-76 ; Wada Sei, 1984 [1959], p. 602 ; Iwai Shigeki, 2005, p. 4. Sous les Qing, *baising* est transcrit en chinois *baisheng* 拜牲 ou *boxing* 柏興. *Baising* se retrouve dans des noms de lieux en Mongolie-Intérieure, au Xinjiang et au Koukounor pour désigner des maisons, des villages ou des villes. Il est passé en mandchou (Hong Anquan, 2003 ; Crossley, 1999, p. 82, n. 68).

⁵¹ Ou Xiao Jin 蕭斤 : Altan qan l'aurait livré aux Ming en 1551 (voir Elverskog, 2003, p. 101, n. 113, p. 102, n. 117).

⁵² 1551 selon le *San yun chouzuo kao* (*juan* 1, 41b) ; 1553 selon le *Ming shi* (*liezhuan* 215, p. 8482).

⁵³ *Quanbian lieji*, « Datong lüe », vol. I, p. 329 ; *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VII, p. 316 ; *Yunzhong chu jianglu*, *juan* 15, « Yuanmen jitan 4 », p. 10. Voir aussi Hong Anquan, 2003, p. 95-101.

⁵⁴ Zhao Quan (m. 1572) assista Altan qan dans ses campagnes militaires et reçut en 1563 le titre de *bayatur kiya* et la fonction d'officier responsable de dix mille Chinois, puis en 1564 le titre de *ibang tabunang*. Il fut pourtant livré aux Ming en 1571, qui l'exécutèrent l'année suivante. Voir Elverskog, 2003, p. 103-104, n. 118 et p. 104, n. 119.

⁵⁵ *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 112. Pour l'année 1560 (Jiajing 39) le *Shizong shilu* (*Ming shilu*, « Môko hen », vol. VII, p. 316) mentionne le palais et la ville de *Bansheng* construits par Zhao Quan et Li Zixin. Sous les Ming, le *li* équivalait à 599,8 m.

⁵⁶ *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 117-118 ; *Sanni dang shuo*, *juan* 37, 87b.

En 1557, Altan qan « construisit huit grands *baising*⁵⁷ en commençant par cinq *suburṣa*⁵⁸ [cinq stûpas]⁵⁹ », ce qui pourrait évoquer la fondation de bâtiments dans une ville. Il est donc possible qu'une première ville murée ait été édifée pour Altan qan dans les années 1550. Les murs d'enceinte que bâtirent Zhao Quan et Li Zixin pourraient correspondre aux dimensions d'une petite ville et d'un palais. Cette première construction ne peut être localisée, car Baising fut réduite en cendres en 1559 par les soldats chinois de la garnison de Datong⁶⁰.

Yeke Baising : le palais de 1565-1567

Altan qan fit édifier en 1565-1567 une ville palatiale fortifiée nommée Yeke Baising (ch. Da Bansheng), « Grand Baising » ou encore Kaihua 開化 :

La 44^e année [de l'ère Jiajing, 1565], [Zhao] Quan, Li Zixin, Zhang Yanwen 張彥文 et Liu Tianqi 劉天麒, usurpant une prérogative sacrée, appelèrent « Anda 俺答 » [=Altan qan] « empereur ». Ils dirigèrent des Chinois dans la construction de la ville murée de Da Bansheng [mong. Yeke Baising], où ils élevèrent une salle d'audience de neuf entrecolonnements⁶¹. Le quinzième jour du cinquième mois on éleva la poutre faîtière⁶², brûla de la monnaie d'offrande et s'exclama : « Dix mille années de prospérité », tout cela selon le rituel utilisé pour le Fils du Ciel chinois. Alors le Ciel se mit en colère, un grand vent se leva du sud-ouest, la poutre se brisa et blessa huit hommes dont le meneur, Song Chang'er 宋長爾. [An]da n'osa y résider⁶³.

Il fallut convaincre le superstitieux Altan qan (ainsi le décrivaient les sources chinoises) qu'il ne s'agissait pas d'une vengeance des génies de la terre offensés par l'ouverture du sol et par la construction d'un bâtiment, mais que l'accident était bien la conséquence de travaux mal exécutés par des hommes inexperts. L'année suivante, Zhao Quan et son équipe reconstruisirent le palais :

Le troisième mois de la 45^e année [de l'ère Jiajing, 1566], [Zhao] Quan, [Li] Zixin, [Zhang] Yanwen, [Liu] Tianqi et consorts envoyèrent des Chinois chercher des arbres au tronc large de dix brasses, pour élever à nouveau des salles d'audience et des salles d'habitation, soit en tout sept bâtiments. Au sud-est, ils bâtirent trois greniers et, sur le mur d'enceinte, cinq *shuilou* 水樓⁶⁴ ; des peintres vinrent les

⁵⁷ Un village actuel de la banlieue est de Kökeqota se nomme Naimoban 乃莫板 (du mongol *naiman baising*, huit *baising*).

⁵⁸ Édifices non identifiés, qui n'ont aucun rapport avec la pagode du même nom (Tabun suburṣa [4]) fondée à Kökeqota au XVIII^e siècle. On ne connaît aucune fondation de stûpas par Altan qan. L'emploi d'un terme bouddhique semble indiquer que cette construction daterait plutôt des années 1570.

⁵⁹ *Erdeni tunumal*, f° 11 r°.

⁶⁰ *Wanli wugong lu*, juan 7, p. 95.

⁶¹ Le *Wanli wugong lu* utilise une expression ambiguë, *jiu zhong* 九重, qui peut se lire aussi « neuf salles d'audience ». Cependant, le *Si yi kao* (juan 226, 14b), le *Si yi guang ji* (vol. XCV, 538b) et le *Anda hou zhi* (juan 434, p. 741 [40a]), qui livrent une brève description de la construction du palais, emploient le terme *ying* 楹, colonnes ou ici entrecolonnements (car le chiffre est impair), utilisé comme mesure de largeur pour les pièces d'habitation.

⁶² L'installation de la poutre faîtière marque la fin de la construction, célébrée par un rituel.

⁶³ *Wanli wugong lu*, juan 7, p. 95.

⁶⁴ Serruys (1983, p. 370) traduit « tour avec une clepsydre installée à l'intérieur » (*shuilou lou* 水漏樓?). Cette expression a pu être mal copiée car, d'après Serruys, « Qu (Jiusi), qui n'a jamais visité la Mongolie, a dû trouver cette information dans les notes de quelque voyageur inconnu ». Il pourrait aussi s'agir de l'abréviation de *dishui tulou* que l'on trouve quelques lignes

décorer de dragons et de phénix en cinq couleurs d'une grande beauté. Enfin dans les fortifications en terre, ils construisirent une grande résidence, trois grandes salles et deux portes. Sur la porte principale, on lit l'inscription : *shiqing kaihua fu* 石青開化府 [« Palais Shiqing de la civilisation et du développement »] ; sur la deuxième porte : *weizhen hua yi* 威震華夷 [« Impressionner les Chinois et les Barbares »]. Ils construisirent encore le palais de la Lune à l'est [Chan gong 蟾宮] et le pavillon du Phénix à l'ouest [Feng ge 鳳閣], trois tours en terre permettant l'écoulement des eaux [*dishui tulou* 滴水土樓]⁶⁵, peintes de dragons et de phénix et portant l'inscription : *cang hai jiao teng* 滄海蛟騰 [« De la mer verte surgit le dragon *jiao* »]⁶⁶.

Composée d'un mur d'enceinte percé de deux portes, de plusieurs salles et de tours, la résidence royale affichait de multiples références aux palais impériaux de Pékin et à leurs descriptions littéraires, comme la splendeur des bâtiments ornés des symboles impériaux (phénix, dragons), les pavillons du phénix, de la lune et les portes aux noms augustes. Yeke Baising n'est pas mentionnée dans la biographie d'Altan qan. Il n'est encore ici question d'aucune fondation religieuse.

En rappelant au *qan* la grandeur de la dynastie Yuan, les Chinois du pays tümed espéraient peut-être qu'Altan qan deviendrait le nouvel empereur de Chine. Mais ce dernier n'en eut semble-t-il jamais l'ambition et le siège de Pékin en 1550 n'avait eu d'autre but que d'obtenir l'ouverture des marchés. Il souscrivit cependant au projet de construction d'un palais qui, s'il ne pouvait être comparé à la Cité Interdite de Pékin, devait avoir fière allure dans la plaine tümed. Sans doute, sa première intention fut-elle le prestige d'une telle fondation mais avec le temps, il vainquit même sa réticence à y habiter. Vers 1570, 2 000 Mongols vivaient à Yeke Baising, 50 000 Chinois habitaient Yeke Baising et d'autres Baising, villes de 600 à 900 habitants dirigées par des Chinois aux noms mongols⁶⁷. Vingt ans après sa fondation par Altan qan, Yeke Baising était donc devenue une ville à part entière, agrégée autour du palais royal et peuplée principalement de Chinois.

Le premier palais du *qan* n'a pas été localisé avec précision. En 1572-1575, Altan qan fonda sur un site différent une nouvelle ville : Kökeqota⁶⁸. Selon l'hypothèse la plus probable⁶⁹, Yeke Baising était située à environ 87 kilomètres à l'ouest de Kökeqota, au pied des montagnes, sur le site du Maidari-yin juu [12] : peu après la construction de Kökeqota, sans doute en 1575, Altan qan aurait transformé son

plus bas (voir note suivante).

⁶⁵ L'expression n'est pas claire ; *dishui* peut également désigner un auvent, un avant-toit ou des tuiles faisant gouttière.

⁶⁶ *Wanli wugong lu*, *juan* 7, p. 95-96. Cette description se retrouve dans le *Beilu shimo zhi* (6, 120.6b, p. 5281). D'après le *Ming shilu* (« Môko hen », vol. VII, p. 714-715) et le *Wubian dianze* (*juan* 10, 51b) cités par Serruys (1959, p. 39, n. 125), l'inscription de la porte principale est réduite à : *kaihua fu* 開化府. Le *Ming shilu* relate l'accident en 1570 et appelle la ville Bandong 板棟 (il s'agit sans doute d'une erreur pour Bansheng).

⁶⁷ *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 117-118 ; Serruys, 1959, p. 38, n. 125.

⁶⁸ Matériaux d'époque Qing à l'appui, certains auteurs ont avancé que Yeke Baising se trouvait sur le site même de Kökeqota (Wada Sei, 1984 [1959] p. 598-642 ; Yu Yuan'an, 1958 ; Serruys, 1959), mais plusieurs sources mentionnent bien les deux villes des Tümed (notamment l'*Iledkel shastir*, 112.1b ; autres sources in Potokilov, 1947 [1893], p. 126 ; Serruys, 1975a, p. 184). D'autres chercheurs ont tenté de prouver que Yeke Baising était située sur le site de l'ancienne ville Liao de Fengzhou (actuelle Baita cun 白塔村), à 20 km à l'est de Kökeqota (Hu Zhongda, 1959).

⁶⁹ Cette hypothèse est soutenue par Rong Xiang, 1979 [1957], p. 223-229 ; Li Yiyou, 1981, p. 145-149 ; Li Yiyun, 1981, p. 215-219.

ancien palais en temple dédié à Maitreya. À l'appui de cette thèse, plusieurs sources situent les premiers campements et palais d'Altan qan à « Fengzhou », à 300 *li* (environ 170 km) de la frontière⁷⁰. Or Kökeqota est située à 80 kilomètres seulement de la Grande Muraille. En outre, depuis les Yuan et jusque sous les Qing, Fengzhou ne désigne plus la ville Liao mais toute la plaine des Tümed, en particulier la région de Saraci⁷¹. Ces mêmes sources situent Yeke Baising à proximité de Saraci (Salaqi 薩拉齊, actuelle Tumote youqi 土默特右旗), à 100 kilomètres à l'ouest de Kökeqota. Ce site correspond à l'emplacement du Maidari-yin juu [12], temple entouré d'une enceinte fortifiée et souvent appelé *chengsi* 城寺 (« cité-temple ») car certains des descendants d'Altan qan l'habitèrent⁷².

La paix sino-mongole et la fondation de Kökeqota

Le 13 juin 1571, l'aile droite des Mongols orientaux et les Ming signèrent un traité de paix lors d'une cérémonie solennelle à Desheng bao 德勝堡, au nord de Datong. Les Ming accordèrent à Altan qan le titre de « Prince de l'Obédience et de la Rectitude » (*shunyi wang* 順義王) et à soixante et un nobles mongols divers rangs militaires⁷³. La Chine leva l'embargo commercial et autorisa l'ouverture de marchés d'échange à la frontière, pour les Tümed, les Ordos, les Qaracin et les Yöngsiyebü. Les Chinois présentèrent les négociations de paix comme une reddition associée à la perception d'un tribut annuel⁷⁴ ; les sources mongoles, envisageant la paix comme l'union de deux nations, affirmèrent que c'étaient les Chinois qui payaient tribut et taxes aux Tümed⁷⁵. En réalité, les Ming, soulagés de négocier car leurs défenses étaient pauvres, achetaient la paix très cher⁷⁶.

L'année suivante, Altan qan fondait Kökeqota :

Le saint et illustre Altan qan, l'année du Singe d'eau mâle [1572], prenant modèle sur la ville perdue de Dadu [=Pékin], commença à édifier [/planifia] Kökeqota. Il rassembla les Douze Tümed, sa Grande Nation, et les dirigea, avec des artisans dont l'habileté était sans pareil, pour la construire et la décorer.

⁷⁰ « Au-delà de la frontière de la garnison de droite de Datong, on passe l'ancienne muraille de Yaoyulin 繇玉林 puis, allant vers le nord, on traverse deux fleuves Noirs [le Petit fleuve Noir et le Grand fleuve Noir] et le fleuve Gris et, parcourant 300 *li*, on arrive à un lieu nommé Fengzhou » (*Quanbian lieji* [1626], *juan* 2, p. 329 ; également le *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 117).

⁷¹ *DaQing yitong zhi*, *juan* 124, 1a-2a ; également Wada Sei, 1984 [1959], p. 714-727 ; Serruys, 1956, p. 52-66 ; Heissig, 1954c, p. 101.

⁷² Voir p. 71-72.

⁷³ *Si yi guangji*, vol. XCVI, 567b ; *San yun chouzu kao*, *juan* 2, 11a ; Serruys, 1960, p. 1-66 et en particulier p. 11-12 ; Elverskog, 2003, p. 118-127, n. 169-198.

⁷⁴ Les historiens chinois décrivent l'humiliation subie par Altan qan qui se rendit (*xiang* 降) aux Ming, accepta le titre de *shunyi wang* et dut payer un tribut de chevaux en quantité déterminée (*Ming shi*, *liezhuan* 215, p. 8486-8487 ; *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 133-135).

⁷⁵ *Erdeni tunumal*, f°s 15 r°-v°, 16 v° ; *Altan tobci* anonyme, éd. Bawden, 1955, p. 107.

⁷⁶ Bien qu'à la suite des accords leurs dépenses militaires eussent chuté de 70%, les Chinois achetèrent les chevaux à un prix élevé sur les marchés et offrirent des cadeaux cérémoniels proportionnels à l'importance du tribut annuel, ce qui constituait une sorte de paiement, ainsi que des cadeaux supplémentaires (or, argent, rouleaux de soie, vêtements...). Voir Jagchid & Symons, 1989, p. 105 ; Serruys, 1959, p. 30, n. 94 ; Serruys, 1967, p. 19-21.

Ainsi, sur le côté sud des monts Quruyuna, sur le fleuve de la Reine [i. e. fleuve Jaune], sur un site présentant maints présages favorables, il fit construire par des artisans une ville merveilleuse, avec huit tours de guet, et un palais⁷⁷ de jade.⁷⁸

Kökeqota⁷⁹ est aujourd'hui la capitale de la Mongolie-Intérieure⁸⁰. Le terme *qota*, qui désigne l'enclos à bétail dans le vocabulaire de l'élevage, a pris par extension le sens de forteresse, de ville, en général murée. Kökeqota signifie « la Ville bleue », la couleur bleue, liée symboliquement à l'idée de Ciel Éternel (Möngke tengri)⁸¹, étant très valorisée par les Mongols. En 1575, les principales fondations terminées, Altan qan demanda à l'empereur un nom pour sa ville⁸². Reconnaisants de voir le *qan* respecter le traité, les Ming répondirent à sa demande en donnant à la cité le nom de Guihua cheng 歸化城⁸³, « Ville revenue à la civilisation [chinoise] » ou « Ville de l'acculturation », à la fin de l'année 1575. Ils offrirent également des icônes et des sùtras⁸⁴. Kökeqota était aussi nommée communément Baising ou Yeke Baising, terme devenu courant dans le vocabulaire tümed pour désigner une ville, ce qui explique la confusion avec l'ancienne capitale. De dimensions modestes à cette époque, Kökeqota devrait être qualifiée de « palais » plutôt que de « ville » (**fig. 5**).

Si Altan qan se décida à fonder une nouvelle ville à près de 100 kilomètres à l'est de sa première capitale, c'est peut-être qu'il voulait se rapprocher des marchés à nouveau ouverts le long de la muraille⁸⁵. Les chevaux s'y échangeaient contre le thé, les céréales, le coton, la soie et les vêtements. Pour les Tümed comme pour les Chinois, Kökeqota symbolisait la paix entre les deux peuples qui y cohabitaient depuis sa fondation. L'hégémonie d'Altan qan et la paix sino-mongole, en mettant un terme quasi définitif aux conflits frontaliers, procurèrent aux Tümed une nouvelle prospérité. Principal centre de redistribution des

⁷⁷ *Qas ordu qarsi* : palais de jade, palais impérial.

⁷⁸ *Erdeni tunumal*, f° 19 r°.

⁷⁹ Son nom tibétain est mKhar-sngon ou encore mTsho-mkhar (« le Fort du lac ») ; son nom mandchou, Huhu hoton. Kökeqota est située à 40° 41' N, 111° 45' E, à quelque quatre cents kilomètres à l'ouest de Pékin.

⁸⁰ Coiji (1996, p. 24-25) avance une hypothèse intéressante, soutenue par Elverskog (2003, p. 133-134, n. 211), mais que nous ne retiendrons pas pour plusieurs raisons. Altan qan aurait fondé Kökeqota en 1572 sur le site du Maidari-yin juu [12] à 87 km à l'ouest de la Kökeqota/Hohhot moderne. Cette dernière serait un des nombreux « Baising » où Altan qan aurait construit en 1579-1580 le monastère Yeke juu. Coiji et Elverskog avancent plusieurs arguments, entre autres : en premier lieu, la Kökeqota moderne est éloignée du fleuve Jaune, qui en revanche coulait à proximité du Maidari-yin juu au début des Qing ; en second lieu, dans les documents mandchous du début du XVII^e siècle, la capitale moderne de la Mongolie-Intérieure est appelée « Ville Juu du *gegen qan* des Tümed » et ne se nommait peut-être pas Kökeqota à cette époque. Or, des documents mandchous et mongols identifient bien la Kökeqota d'Altan qan avec la ville Juu du *gegen qan* (Gegen qayan-u juu, Gegen qayan-u Köke qota) : Di Cosmo & Bao Dalizhabu, 2003, p. 43.

⁸¹ Les Mongols s'appellent eux-mêmes les Mongols Bleus, Köke Mongγul.

⁸² *Wanli wugong lu*, juan 8, p. 149.

⁸³ Dans les sources chinoises, le terme *gui*, « retour [à l'allégeance] », n'est habituellement pas employé au sujet des Mongols mais des Chinois rebelles qui font allégeance aux Ming (Serruys, 1959, p. 12) ; les Mongols, en général, « se soumettent », *xiang*. Les accords de paix marquent donc ici un changement de terminologie puisque Altan qan devient vassal de l'empire.

⁸⁴ *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 256 ; *Wanli wugong lu*, juan 8, p. 165.

⁸⁵ Cinq marchés d'échange furent ouverts pour les Tümed en 1571 (à Zhangjiakou bao 張家口堡, Xiping bao 新平堡, Desheng bao, Shuiquan ying 水泉營, Shoukou bao 守口堡) et d'autres par la suite (*Beilu fengsu*, trad. Serruys, 1945, p. 163 et n. 89).

produits chinois vers les groupes mongols non-signataires, comme les Caqar, Kökeqota devint la capitale économique et commerciale de la Mongolie⁸⁶.

Mais l'essor de la ville est également redevable au bouddhisme, que le réseau commercial ainsi formé devait contribuer à propager. Les Mongols pouvaient dès lors se passer d'intermédiaire pour traiter avec les Ming. Les Chinois immigrés étaient intégrés et en partie mongolisés. Désormais tournés vers le Tibet, les Mongols avaient de nouveaux besoins en matière de communication interethnique. Car la fondation de Kökeqota est étroitement liée à l'arrivée des missionnaires tibétains et à la fondation des premiers monastères.

Renaissance du bouddhisme en Mongolie et fondation des premiers monastères

La conversion d'Altan qan

Au sommet de sa puissance temporelle, Altan qan se tourna vers la religion. Cependant, les adeptes des sectes chinoises du « Lotus Blanc » présents au côté du *qan* des Tümed ne semblent pas avoir joué un rôle religieux décisif auprès de l'élite mongole. À l'occasion de leurs incursions dans la région du Koukounor à partir des années 1540-1550, les Tümed et les Ordos étaient entrés en contact avec des moines tibétains, qu'ils avaient capturés ou attirés en Mongolie⁸⁷. L'initiative de la conversion d'Altan qan, qui interviendra en 1571 juste après la signature du traité, est plutôt attribuée à un lama tibétain gelugpa nommé Asing blama⁸⁸ (m. 1636). Il prêcha le bouddhisme chez les Tümed, incita le *qan* à prendre refuge dans les Trois joyaux (le Bouddha, le Dharma et le Sangha) et lui expliqua le mantra du bodhisattva Avalokiteshvara, « om mani padme hûm ! »⁸⁹

⁸⁶ Tümen jasytu qan, *qan* des Caqar et théoriquement Grand *qan* des Mongols gengiskhanides, envoya un messenger à la cour chinoise. Affirmant qu'Altan était sujet de son maître, l'émissaire réclama un titre ainsi que l'ouverture de marchés pour sa principauté. Tümen jasytu qan ne signa cependant pas les accords avec la dynastie Ming et ne cessa jamais ses incursions au Liaoning.

⁸⁷ En 1558, Altan qan aurait sauvé la vie de mille moines lors d'une campagne au Gansu et au Tibet oriental (*Erdeni tunumal*, f° 11 r° ; autres sources mentionnées par Kollmar-Paulenz, 2001, p. 118).

⁸⁸ Encore appelé Ariy blama, ou 'Dzo-dge A-seng bla-ma dans les sources tibétaines, il était sans doute originaire de la région de mDzo-dge (ou mDzod-dge, 'Dzo-dge, ch. Ruergai 若爾蓋) dans le sud de l'Amdo (actuellement au Sichuan). Il reçut en 1578 d'Altan qan le titre d'Ecige blama, « lama père ». Après son séjour chez les Tümed, au début du XVII^e siècle, il partit en Mongolie orientale et en territoire mandchou, où il devint célèbre sous le nom de Manjusiri qutuytu (voir chap. II, p. 96-97).

⁸⁹ *Erdeni tunumal*, f°s 17r°-19 r° ; *Altan tobci*, éd. Mostaert & Cleaves, 1952, p. 181 ; *Altan tobci* anonyme, *Asarayci neretü-yin teüke* (éd. Kämpfe, 1983), *Erdeni-yin tobci*, éd. Haenisch, 1955, f° 70 v° ; *Hor chos-'byung*, trad. Huth, 1892-1896, vol. II, p. 213 ; biographie du III^e Dalaï lama (citée par Tucci, 1949, vol. I, p. 46, Ahmad, 1970, p. 87). Également Serruys, 1963, p. 184 ; Elverskog, 2003, p. 129-130, n. 204. Sur les divergences entre les sources quant aux acteurs et aux dates de la conversion : Kollmar-Paulenz, 2001, p. 70-71, 114-121. Cette dernière montre que les sources mongoles postérieures à la biographie d'Altan qan se fondent sur la biographie du III^e Dalaï lama et que l'*Erdeni-yin tobci* opte pour un parti pris radical en mettant en valeur le rôle de Qutuytai secen qong taiji (voir *infra*, note 128) dans la conversion des Mongols. L'*Erdeni*

Altan qan s'adressa à la cour des Ming à plusieurs reprises pour demander des sùtras tibétains, des moines tibétains, des statues, des soieries et des artisans⁹⁰. En 1572-1573, les Ming envoyèrent treize collections de sùtras et onze moines tibétains et « barbares » (*yi* 夷), y ajoutant des robes et des coussins de méditation, de l'or, de l'argent et de la nourriture végétarienne pour des rituels⁹¹. En 1574, les moines « pacificateurs » retournèrent en Chine où ils reçurent force récompenses pour services rendus parmi lesquels leurs activités d'espionnage ne devaient pas être les plus minces. Les Ming se réjouissaient de la conversion du *qan*, voyant dans la politique de promotion du bouddhisme tibétain un moyen de « civiliser leur peuple cruel et arrogant, [de] les rendre respectueux de la Chine et des accords concernant le tribut et les relations commerciales⁹² », non sans craindre que le peuple mongol n'adhérât à une hérésie et n'apprît la magie.

L'enthousiasme du *qan* pour la nouvelle religion s'étendit rapidement à sa famille : « Altan mena ses enfants, ses petits-enfants et tous ses sujets comportant plus de dix mille hommes rendre hommage chaque jour au bouddha⁹³ ». Les sources chinoises rapportent que les sujets de son fils aîné, Sengge dügüreng⁹⁴ (v. 1522-1586), se convertirent à leur tour : ce dernier « demanda également à ce que des moines viennent faire un rituel, et que la foule des Mongols vénère le bouddha et prennent les moines comme maîtres. Ils se mirent tous à réciter le nom du bouddha, à transmettre les *dhârânî* et à suivre l'interdiction de tuer des êtres vivants. Ils transformèrent leur nature mauvaise en un cœur bienveillant, changèrent leur nature de chacal et de loup et reçurent l'enseignement du lion [de bouddha]⁹⁵. »

Dès 1572, peu après la fondation de Kökeqota, Asing blama pressa Altan qan d'inviter bSod-nams rgya-mtsho (1543-1588), le pontife de l'école gelugpa, troisième « descendant » par réincarnation du disciple et successeur de Tsong-kha-pa (1357-1419), dGe-'dun grub (1391-1474). En 1574, Altan qan envoya une ambassade au Tibet à laquelle participa Dayun kiya, son fils adoptif dont le récit aurait servi de base à la biographie du *qan*, et d'autres grands nobles mongols tels Qutuγtai secen qong taiji des Ordos et Köndelen qan des Qaracin⁹⁶. Une fois obtenu l'assentiment du hiérarque tibétain, la rencontre fut fixée à l'année 1578. Une deuxième mission fut envoyée en 1576-1577, probablement pour préparer la rencontre. Si l'on en juge par l'importance de ces délégations, les Tümed, les Ordos et les Qaracin devaient

tunumal, en revanche, serait plus proche des événements.

⁹⁰ *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 55 (février-mars 1572) ; *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 146 (8 mai 1573) ; de même en 1574, 1575. Voir Serruys, 1963, p. 202-205.

⁹¹ *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 153 ; *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 140.

⁹² *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 153.

⁹³ *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 153. « Dix mille » signifie « un très grand nombre ».

⁹⁴ Sur sa biographie : *Erdeni tunumal*, f^{os} 39 v^o-43 r^o ; *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 180-197 ; *Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 83-87.

⁹⁵ *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 153.

⁹⁶ *Erdeni tunumal*, f^{os} 21 r^o-23 r^o. Voir Kollmar-Paulenz (2001, p. 72-73) au sujet des divergences entre les sources mongoles et tibétaines quant au nombre de délégations envoyées à Lhasa, à leur objectif, aux dates et aux nobles mongols qui y participèrent.

connaître les bases du bouddhisme dès 1571 et se sentir assez forts dans leur croyance pour inviter le hiérarque des Gelugpas.

Après le traité de paix, l'intérêt d'Altan qan pour les affaires spirituelles grandit, sans doute en proportion du temps qu'il pouvait désormais y consacrer. Certes, la classe dirigeante tümed, attirée par la « théologie » élaborée que présentaient les missionnaires tibétains, par la richesse de la littérature écrite, ainsi que par le faste des cérémonies et des lieux de culte en Amdo et au Gansu⁹⁷, voyait de surcroît en adoptant le bouddhisme tibétain (et non le bouddhisme chinois) un moyen de faire contrepoids à l'influence chinoise⁹⁸. Mais la conversion était avant tout pour Altan qan un instrument politique qui pèserait face au *qan* des Caqar. Altan qan forgeait un nouvel « État » dont la légitimité reposait sur le bouddhisme, comme l'avait fait Esen un siècle plus tôt⁹⁹, ainsi que sur sa reconnaissance par l'empire chinois. Il ne cherchait probablement pas, on l'a vu, à recréer l'empire mongol et à devenir le nouveau Grand *qan*, ni même à unifier les Mongols orientaux, mais plutôt à renforcer son autorité sur les Douze Tümed en coupant le lien de « vassalité » qui les reliait au *qan* des Caqar¹⁰⁰.

Toutefois, c'est à la Chine des Ming, fort généreuse à cet égard, que s'adressèrent dans un premier temps les Mongols pour satisfaire des demandes de plus en plus exigeantes. Les Tümed espéraient peut-être que les Ming leur donneraient des sùtras en mongol, traduits sous la dynastie Yuan. Or, les Ming leur envoyaient sans nul doute des moines d'écoles non gelugpas¹⁰¹, dites « rouges¹⁰² », et, bien que l'historiographie gelugpa postérieure ait gommé leur rôle, il est évident que des moines sakyapas, karmapas, peut-être nyingmapas, demeuraient en Mongolie à cette époque. Asing blama semble avoir eu pour concurrent sérieux un dignitaire tibétain d'une école non-gelugpa¹⁰³. Deux moines portant le nom de

⁹⁷ L'enthousiasme qu'ils manifestaient a conduit certains auteurs comme Serruys (1968, p. 62-65) à penser qu'ils n'étaient pas conscients des conséquences politiques de l'introduction du bouddhisme tibétain.

⁹⁸ Okada Hidehiro (1992a, p. 645) parle même d'un besoin de se convertir « comme protection contre l'érosion de l'identité nationale du peuple [d'Altan qan] ». Cette explication est démentie par le fait que les Tümed s'adressèrent à la Chine pour obtenir des statues et des sùtras.

⁹⁹ Dans la tradition de la société mongole, il n'est pas rare qu'un chef qui ne satisfait pas ses sujets soit abandonné, même si son pouvoir est légitimé par son hérédité ou par la charge qu'on lui avait attribuée. Son échec est perçu comme la perte de son droit à régner, à comparer avec le « mandat du Ciel » chinois (Fletcher, 1986, p. 31). Ce fut le cas du *jinong* des Ordos, auquel Qutuytai secen qong taiji faisait de l'ombre, et de Ligdan qan, qu'une partie de ses sujets quitta pour chercher de nouvelles alliances. Jadis, le chamane pouvait conférer ce mandat à un prince ou, plutôt, servir d'intermédiaire en entérinant la légitimité de son pouvoir. On est tenté de comparer cette relation à celle de *yon-mchod* qui s'exprimait par des échanges de titres honorifiques depuis Qubilai qan jusqu'à Qianlong. Sur ce point, les lamas ont su prendre la place des chamanes dans la société mongole.

¹⁰⁰ Selon Elverskog (2003, chap. 1), Altan qan modifia en profondeur la formation socio-politique de Dayan qan. Il fut en grande partie responsable de la fragmentation des Mongols à la fin des Ming, puisque à sa suite, les autres princes (Ordos, Qalqa, Qorcin, etc.) créèrent des « états » indépendants légitimés par le bouddhisme.

¹⁰¹ Certains étaient peut-être des Phag-mo gru-pa (Sperling, 1992, p. 749).

¹⁰² La terminologie mongole différencie la « religion (ou doctrine, enseignement) jaune » (*sira shasin*) ou « chapeaux jaunes » (*sira malaŋa*) – les Gelugpas – de la catégorie indistincte de la « religion rouge » (*ulaŋan shasin*) ou « chapeaux rouges » (*ulaŋan malaŋa*), extrêmement confuse pour l'historien des religions, qui ne permet pas de savoir de quelle école non gelugpa parle un auteur. Cette distinction dérive probablement des historiographes chinois d'époque Ming et Qing et a été reprise par les Occidentaux. Au Tibet, le terme « chapeau rouge » ne désigne que l'une des deux lignées des Karmapas.

¹⁰³ Plusieurs sources mentionnent deux moines tibétains à la cour d'Altan qan : Asing blama et un moine d'une école « rouge »

sTag-lung¹⁰⁴ (l'école sTag-lung est une branche des Kagyüpas) sont mentionnés dans la biographie d'Altan qan où est relaté un rassemblement en 1591 des clergés « jaune » et « rouge », mentions qui montrent en tout état de cause la nature œcuménique du bouddhisme à la cour d'Altan qan et de ses descendants.

Entre la Mongolie, la Chine et le Tibet s'instaurèrent donc des relations triangulaires dans les années 1570, au cœur desquelles le bouddhisme tibéto-mongol joua un rôle de langage diplomatique universel. Outre la foi et la légitimation, le bouddhisme apportait en terre mongole un troisième ingrédient : la fondation de monuments, que l'on peut envisager comme une motivation chez Altan qan, plutôt qu'une conséquence. Au moment où il construisait une ville et un palais, il se dotait d'une religion au nom de laquelle il érigerait des temples somptueux, à l'image de son règne.

Premières fondations de monastères en 1572-1576

En même temps qu'il bâtissait sa nouvelle capitale, Altan qan manifesta dès le début de 1572 l'intention de fonder un monastère « dans les monts Daqing (Qarayuna)¹⁰⁵ ». Il demanda des lamas tibétains et des maîtres charpentiers aux Ming qui accédèrent à sa requête pour les premiers mais nulle mention n'est faite de charpentiers ni de peintres.

D'après les annales de la dynastie, un temple est construit en 1575¹⁰⁶. Il ne s'agit certainement pas du Yeke juu – son « Grand temple » dont la construction fut retardée par ses voyages et ne commença qu'en 1579¹⁰⁷ – mais nous ne pouvons l'identifier de façon précise : étant donné la ferveur bouddhique d'Altan qan et de sa famille, peut-être était-ce un premier temple fondé dans la nouvelle ville de Kökeqota pour abriter les images de culte offertes par les Chinois et/ou un monastère destiné à accueillir les moines tibétains venant de Chine ou du Tibet. Un « collège monastique fondé par Altan qan » existait, semble-t-il, en 1573-1574¹⁰⁸ et il n'est pas exclu d'imaginer que dès cette période le camp d'Altan qan, sans cesse en déplacement, comprenait des temples-youertes démontables.

Par ailleurs, un premier sanctuaire, le « temple du Kanjur », avait peut-être été construit dans les années 1570 sur l'emplacement du futur Siregetü juu [2] (fondé en 1585-1586). Sa taille modeste et sa

(Pallas, 1776-1801, vol. II, p. 425 ; également une biographie du Jebcündamba qutuytu citée par Bawden, 1961, p. 35).

¹⁰⁴ Un certain Staylung nangsu (<tib. sTag-lung nang-so), « le messenger de sTag-lung », était présent dans l'ambassade mongole de 1574 (*Erdeni tunumal*, f° 21 r°). Un Staylung corji blama (<tib. sTag-lung chos-rje bla-ma) est ensuite mentionné chez les Tümed en 1590-1591, sans doute était-il venu dans la suite du Dalaï lama (*Erdeni tunumal*, f°s 46 v°-47 r°, voir également Elverskog, 2003, p. 139, n. 230 et p. 197, n. 30).

¹⁰⁵ *Wanli wugong lu*, juan 8, p. 149.

¹⁰⁶ D'après le *Ming shilu* (« Mōko hen », vol. VIII, p. 256), Altan qan demande en 1575 que « la cour attribue un nom à la ville et au temple qu'il a construits ».

¹⁰⁷ Serruys (1963, p. 207-213) pense qu'Altan qan demanda aux Ming de donner un titre au Yeke juu en 1575 avant la construction du temple ; il aurait réitéré sa demande par la suite une fois le monastère construit.

¹⁰⁸ *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba*, trad. Klafkowski, 1987, p. 219.

probable architecture provisoire¹⁰⁹ expliqueraient qu'il ne soit pas mentionné dans la biographie d'Altan qan et que les textes chinois restent flous à son sujet. Par la suite, ce sanctuaire sera connu sous le simple nom de « Kü miyuu » (<ch. Gu miao 古廟, « vieux temple »)¹¹⁰ : c'est là qu'Altan qan installa, probablement vers 1579, le lama mongol Sidatu kabcu blama¹¹¹.

La situation du monastère projeté en 1572, « dans les monts Daqing », permet d'avancer une autre hypothèse. Il s'agirait du Maidari-yin juu [12] édifié selon certaines sources dès 1575¹¹², peut-être dans l'ancien palais de Yeke Baising. À la fondation de Kökeqota, Altan qan aurait entrepris de transformer son ancien palais en temple (le Maidari-yin juu ne prit son nom qu'en 1606)¹¹³. Il continuait d'ailleurs de résider « loin [dans] les monts [Da]qing¹¹⁴ » (Yeke Baising ?) en 1576. Comme il est d'usage dans les états nomades, le *qan* disposait de plusieurs capitales et sa cour n'était probablement pas sédentarisée. La ville était sans doute plus un symbole de prestige imitant un modèle chinois qu'une véritable nécessité politique.

Bien que sa biographie le laisse suggérer, Altan qan n'avait pas le monopole des fondations religieuses. En 1576, un de ses petit-fils, Bayayud bayatur taiji¹¹⁵, fervent converti, fit édifier le Huayan si 華嚴寺 [21], « temple/monastère du Sûtra de la Guirlande de Fleurs » (*Avatamsaka sûtra*). Surnommé Baozi miao 堡子廟, « temple-forteresse », en raison du mur défensif qui l'entourait, il était situé à 40 kilomètres à l'est de Kökeqota. Le temple n'a pas été conservé. Sa fondation nous est connue grâce au texte chinois

¹⁰⁹ En raison du maintien de l'embargo chinois sur les exportations de fer – par crainte de voir les Mongols fabriquer des armes –, sa charpente en bois était dépourvue de clous et tenait avec une armature de cuir, ce qui rappelle la yourte nomade plus que la charpente chinoise (Rong Xiang, 1979 [1957], p. 171, 207).

¹¹⁰ Coyiji, 1988-1989, p. 141, citant la biographie de Siregetü güüsi corji (voir note suivante) : *Kökeqota-yin yajar orun-u jaqa kija yar ba siregetü gegen-ü tobci namtar, busu qutuqtu blam-a-nar kiged olan süme-yin neres-i temdeglegsen debter*, 1864.

¹¹¹ Plus tard connu sous le nom de *bandida* Siregetü güüsi corji. Voir *infra*, p. 69 et note 182.

¹¹² *Erdeni-yin erike*, f° 37 r°. D'après Heissig (1961, p. xxii, n. 187), l'*Erdeni-yin erike* s'inspire du *dPag-bsam ljon-bzang* (1748) de Sum-pa mkhan-po ye-shes dpal-'byor (1704-1788), qui nomme simplement ce monastère Jo-bo'i lha-khang, « temple du Seigneur ». Le *Suisheng* (1920, *juan* 8, p. 25) le considère également comme une fondation d'Altan qan.

¹¹³ Voir p. 71-76. Le lien entre Kökeqota et le Maidari-yin juu est rendu plus complexe encore par la mention dans une source chinoise du titre de Fuhua cheng 福化城 qui aurait été donné en 1575 par les Ming à la ville d'Altan qan (*Quanbian lüejì*, *juan* 2, « Datong lüe », vol. I, p. 329). D'après sa formulation, ce texte semble recopier la même source que le *Ming shilu* (« Môko hen », vol. VIII, p. 256) cité précédemment, mais en introduisant une erreur de copie : *fu* 福 est mis pour *gui* 歸 de Guihua cheng, le nom donné à Kökeqota par la cour des Ming en 1575 (Wada Sei, 1984 [1959], p. 717, n. 1). La citation du *Quanbian lüejì* est reprise dans le *Ming shi jishi benmo* (*juan* 60, vol. IX, p. 23-24). L'auteur en déduit qu'une première ville est nommée Fuhua cheng en 1575 et que Kökeqota/Guihua cheng n'est fondée qu'en 1586 par Jönggen qatun, la troisième épouse d'Altan qan, l'année où « Altan qan fait de Bansheng le siège de son pouvoir » (ce dernier était en fait mort depuis quatre ans). « Fuhua cheng », qui n'est pas attesté dans les sources officielles chinoises ni mongoles, en est venu à désigner jusqu'à aujourd'hui le premier palais d'Altan qan et donc le Maidari-yin juu. En réalité ce temple reçut des Ming le titre de Lingjue si en 1606. Il est fréquent que les textes chinois sur les Mongols recopient de plus anciens et perpétuent des erreurs.

¹¹⁴ *Ming shi*, *liezhuan* 215, p. 8488.

¹¹⁵ Encore nommé Buyan taiji, fils de Bayayud noyan, deuxième fils d'Altan qan (*Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 87 ; *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 135 ; Elverskog, 2003, p. 159, n. 290).

d'une inscription commémorative datée de l'année *xinsi* 辛巳 (1581)¹¹⁶ dont l'endroit, écrit en mongol, a disparu¹¹⁷. Cette stèle bilingue, qui ne comporte aucun mot tibétain, suit la composition des inscriptions chinoises traditionnelles, avec citation des classiques confucéens. Le texte chinois vante la grande piété du fondateur qui décida de fonder un temple sur un site escarpé pour obtenir des mérites et fit fabriquer peintures et statues. Il s'achève par une liste de vertueux donateurs, hommes et femmes, dont la plupart portent des noms chinois, preuves du cosmopolitisme de l'entourage d'Altan qan et des bonnes relations sino-mongoles de l'époque. Les Chinois ne travaillaient pas seulement pour les Mongols, ils collaboraient et finançaient la construction des mêmes temples. Le bouddhisme de rite tibétain fournissait aux Chinois et aux Mongols de la région l'occasion de trouver un *modus vivendi*. Une autre stèle de ce temple, certainement plus tardive, écrite en mongol et en tibétain, insiste sur la sincérité de la foi de Bayayud taiji devenu moine et patron de textes canoniques, quelques années après la fondation¹¹⁸.

Pendant qu'ils édifiaient des sanctuaires sur leur territoire, les Tümed ne manquaient pas d'aller brûler de l'encens dans des temples de l'autre côté de la frontière, en particulier en Amdo, ce qui les conduisait à traverser le Gansu partiellement contrôlé par les Ming. Ils visitèrent par exemple le Xina si 西納寺 ou 西那寺 (tib. Zi-na bSam-grub gling)¹¹⁹, à l'est de Xining 西寧, en février 1575. À cette époque, des temples chinois du Gansu furent convertis en monastères de rite tibétain. Des moines des deux confessions cohabitaient parfois dans les mêmes monastères. Les Mongols ont pu s'approprier des édifices religieux de force ou récupérer des sites abandonnés par les Chinois dans cette région qu'ils occupèrent quelque temps. Excédé par les incursions mongoles en Amdo, un fonctionnaire chinois, Liao Fengjie 廖逢節, demanda que leur soit donnée l'autorisation de bâtir un temple à l'extérieur de Jiayu guan 嘉峪關 (la passe de Jiayu), du côté nord de la muraille, pour leur ôter tout motif d'intrusion au-delà de la frontière¹²⁰.

Après ses attaques au Koukounor de 1559-1560, Altan qan avait laissé la région aux mains de son quatrième fils, Bingtū taiji¹²¹, qui demanda aux Ming, entre 1571 et 1575¹²², l'autorisation et l'assistance

¹¹⁶ Les troncés célestes (signes dénaires) et les branches terrestres (signes duodénaires) combinés par deux sont identifiés à des années dans un cycle de soixante ans. Les deux années *xinsi* probables sont ici 1581 ou 1641. Bayayud bayatur a probablement édifié la stèle en 1581, à son retour du Koukounor (s'il était encore en vie en 1641, il aurait alors été âgé de plus de quatre-vingt-dix ans).

¹¹⁷ Le texte chinois est conservé dans le *Guisui xian zhi*, 1968 [1934], p. 450-451. Voir la traduction dans le catalogue (CD-rom) [21].

¹¹⁸ Voir la traduction dans le catalogue (CD-rom) [21]. Sans la version mongole, sa traduction est délicate : voir les différents problèmes soulevés par Huang Lisheng, 1995, p. 308 ; Serruys, 1962, p. 357-378.

¹¹⁹ *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 224. Serruys (1963, p. 207) rapproche ce temple d'un groupe ou d'un clan du même nom. La population de cette région est très mêlée, la frontière sino-tibétaine s'étant déplacée d'est en ouest et d'ouest en est à plusieurs reprises. Le Zi-na bSam-grub gling était probablement un monastère tibétain, qui pouvait cependant compter des moines chinois dans sa congrégation (information communiquée par Anne Chayet).

¹²⁰ *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 224.

¹²¹ Encore appelé Bingtū ildeng, m. 1588 (*Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 88).

¹²² 1571-1572 d'après le *Ming shi* (*liezhuan* 218, p. 8546) ; 1574 d'après le *Anda hou zhi* (p. 751 [45a]) ; 1575 d'après le *Ming shilu* (« Môko hen », vol. VIII, p. 251).

matérielle pour construire un temple à Wuwang cheng 五王城¹²³, à 700 *li* de Xining et 400 *li* de Zhangxi 章腊¹²⁴, et un deuxième temple en dehors de la passe de Jiayu. Les Ming craignaient que cette requête ne fût qu'un prétexte à l'installation durable des Mongols au Koukounor et au pavage de la route entre la Mongolie et le Tibet. Ils s'apprêtaient à refuser lorsqu'ils constatèrent (en 1574) que les travaux du premier temple étaient commencés. Ils lui accordèrent alors le titre de Yanghua si 仰華寺 (« monastère qui lève les yeux vers la Chine »)¹²⁵ et envoyèrent l'aide demandée. Or, après avoir obtenu satisfaction, « Bingtū bouscula les Tibétains et se fraya une route jusqu'à Songpan 松潘 [au Sichuan] pour aller à la rencontre du *qubilγan*¹²⁶ [bSod-nams rgya-mtsho] ». Pour maintenir l'ordre dans la région, la cour chinoise finit par accorder à Bingtū l'ouverture d'un marché. Le fils d'Altan qan étendit donc son influence sur le pourtour tibétophone de la Chine, du Gansu à l'Amdo, et marqua ce territoire par la construction de temples reconnus par les Ming.

Altan qan demanda lui aussi à plusieurs reprises l'autorisation et les matériaux pour construire un temple au sud du Koukounor, notamment en 1575 et en 1576¹²⁷. Qutuytai secen qong taiji¹²⁸ fit une demande similaire en 1575. Altan qan finit par obtenir satisfaction. Il donna l'ordre d'édifier un temple (1574-1577) pour « gouverner les trois nations » (*ulus*), la Chine, la Mongolie et le Tibet¹²⁹, connu dans les sources mongoles sous le nom de Cabciyal-un sūme [157]. La cour lui octroya le titre de Yanghua si, le 23 avril 1577¹³⁰. En janvier 1578, Altan, ses petit-fils Daicing taiji, Bayayud bayatur taiji et « Cheligen » 扯力艮 (*Cürüke) y organisèrent un grand rituel¹³¹, sans doute pour préparer l'arrivée de bSod-nams rgya-mtsho. Altan qan établit à proximité une grande foire où les chevaux mongols devaient s'échanger contre

¹²³ Wada Sei (1984 [1959], p. 631) identifie Wuwang cheng avec l'actuel Tongde 同德 ou Lajia si 拉加寺. Serruys (1963, p. 208-209) émet l'hypothèse que le temple du Wuwang cheng est plutôt à l'extérieur de la passe de Jiayu (d'après *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 251) mais confond avec le deuxième temple prévu par Bingtū.

¹²⁴ L'actuelle Zhangxi ying 漳腊营, à une quarantaine de *li* au nord de Songpan. Il y avait à cet endroit des villes-garnisons construites par les Ming.

¹²⁵ Dans les sources chinoises, le temple que fonde Bingtū à Wuwang cheng semble avoir été confondu avec celui que construisit peu après Altan qan, nommé aussi Yanghua si.

¹²⁶ *Ming shi*, *liezhuan* 218, p. 8546.

¹²⁷ *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 239 ; *Ming shi*, *liezhuan* 215, p. 8488.

¹²⁸ Qutuytai secen qong taiji (1540-1586) était le chef *de facto* des Ordos, bien qu'il n'eût pas le titre de *jinong*. Neveu et conseiller d'Altan qan, bouddhiste fervent, il assista maintes fois Altan qan dans ses campagnes militaires et dans ses relations avec les Ming et les Tibétains. L'*Erdeni-yin tobci*, écrit par son petit-fils Sayang secen, le glorifie et exagère sans doute son rôle dans la renaissance bouddhique (voir sa biographie dans *Wanli wugong lu*, *juan* 14, p. 165-177 ; *Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 53-54).

¹²⁹ *Erdeni tunumal*, f° 21 r°. Dans des œuvres postérieures, la construction du Cabciyal-un sūme est datée de 1578-1579. Sans doute est-elle confondue avec la date de sa consécration, ou bien avec la fondation du Yeke juu [1] : *Erdeni-yin tobci* (f° 74 v°) ; *Hor chos-'byung*, trad. Huth, 1892-1896, vol. II, p. 223 ; *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba* (trad. Klafkowski, 1987, p. 225). Voir Kollmar-Paulenz, 2001, p. 81-82.

¹³⁰ *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 167 ; *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 321 ; *Ming shi*, *liezhuan* 110, p. 5851.

¹³¹ *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 169 ; *Erdeni tunumal*, f° 27 r°.

du thé¹³². Lors de la rencontre entre Altan qan et bSod-nams rgya-mtsho, ce dernier dirigea le rituel de consécration du temple et le nomma Theg-chen chos-'khor gling (mong. Yeke kölgen-ü nom-un kürdün süme, « temple de la roue de l'enseignement du Mahâyâna »).

L'emplacement exact de Cabciyal, qui signifie en mongol « vallée étroite », n'est pas connu¹³³ et le temple a disparu après avoir été réduit en cendres en 1591 par les Chinois, qui reconquirent une partie de l'Amdo et interdirent les pèlerinages¹³⁴. Nous possédons toutefois une description de sa fondation et de sa décoration :

Le site ayant été consacré, sur le lieu où le Lama et le Donateur se sont rencontrés, on construisit un monastère. On embaucha de nombreux artisans chinois pour l'édifier. Dans le monastère, [on installa] les statues des bouddhas des Trois Ères, du saint Tsong-kha-pa et d'autres saintes statues. Dans les quatre directions, il y avait un temple à Yamântaka¹³⁵ et à Avalokiteshvara, chacun ayant seize piliers. Entre les deux, deux temples à un *sadaba*¹³⁶ et à un *yaksha*¹³⁷. Aux quatre coins du pavillon, le palais Gerel tonulayci [tonilyayci] [« palais du sauveur brillant »], et le palais Yeke amuyulang [« palais de la grande paix »]¹³⁸. Tout ceci fut construit à la manière chinoise avec des toits chinois. [Il fut entouré d'un mur triple.] Il fut nommé « temple de celui qui fait tourner la roue de l'enseignement du Mahâyâna »¹³⁹.

Altan qan fit donc appel à des artisans chinois pour construire ce monastère dont les bâtiments seront construits dans le style chinois. La biographie du III^e Dalaï lama mentionne également une chapelle dédiée à Pe-har (dPe-dkar lcog), le *dharmapâla* qui, par l'intermédiaire de son oracle, aurait conseillé au pontife tibétain d'accepter l'invitation d'Altan qan¹⁴⁰.

Bien que ce ne soit pas explicite, ce temple avait certainement pour objet la consécration du lieu de la rencontre prochaine. Le choix de la région n'était pas fortuit. Outre sa position géographique, à mi-chemin entre la Mongolie et le Tibet, et sa population cosmopolite (Tibétains, Mongols et Chinois s'y

¹³² *Wanli wugong lu*, juan 8, p. 167 ; *Quanbian lüeji*, juan 5 : « Gansu lüe » ; *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 320-321. Voir également Serruys, 1963, p. 209.

¹³³ En tibétain, Cabciyal est transcrit Chab-chi-ya-la ou Chab-tsha. Il existe une localité nommée Chab-tsha (ou Chab-cha), au sud-ouest du Koukounor. Cabciyal est nommé dans le *Ming shilu* Chacha cheng 叉叉城 (Serruys, 1960, p. 36, n. 74 ; *Hor chos-'byung*, trad. Huth, 1892-1896, vol. II, p. 215). D'après Su Bai (1994, p. 41, n. 32), les ruines du temple seraient situées dans le district de Gonghe 共和 sur la rive sud-ouest du lac.

¹³⁴ *Ming shilu*, « Môko hen », vol. IX, p. 69 ; *Ming shi*, *liezhuan* 110, p. 8575 et *liezhuan* 218, p. 8548. Voir également Heissig, 1961, p. vi.

¹³⁵ Bhairava d'après la biographie du III^e Dalaï lama (passage traduit par Kollmar-Paulenz, 2001, p. 82).

¹³⁶ Elverskog (2003, p. 141, n. 235) traduit *sadaba/sataba* par « bodhisattva ». Il pourrait aussi s'agir d'un *sabday* (<tib. *sa-bdag*), divinité bouddhique « maître du sol ».

¹³⁷ Temples de *sems-dpa'* (« âme purifiée », « saint ») et de *gnod-sbyin* (*yaksha*) d'après la biographie du III^e Dalaï lama (Kollmar-Paulenz, 2001, p. 82).

¹³⁸ Le *gZims-chung 'od-gsal pho-brang* (« palais de la claire lumière ») et le *bDe-chen pho-brang* (« palais de la grande félicité ») d'après la biographie du III^e Dalaï lama (Kollmar-Paulenz, 2001, p. 82).

¹³⁹ *Altan erike*, p. 127-128, voir également la traduction de Heissig, 1961, p. vi, et d'Elverskog, 2003, p. 141, n. 235. Ce passage est copié de la biographie du III^e Dalaï lama (f° 96 r°, passage traduit par Kollmar-Paulenz, 2001, p. 82). Les deux textes datent la construction du temple après la rencontre. Le *Hor chos-'byung* (trad. Huth, 1892-1896, vol. II, p. 223) donne une description plus succincte ; voir également *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba* (trad. Klafkowski, 1987, p. 422) ; *mTsho-sngon gyi lo-rgyus sogs bkod-pa'i tshangs glu gsar-snyan zhes-bya-ba bzhugs-so* de Sum-pa mkhan-po, 1786.

¹⁴⁰ *Erdeni tunumal*, f° 22 r°-v° ; biographie du III^e Dalaï lama (voir Tucci, 1949, vol. I, p. 47-49 et 255).

côtoyaient), elle était terre de rencontre pour les princes mongols et les religieux tibétains. C'est sur les berges du lac que Köden, petit-fils de Gengis Khan, avait convoqué le patriarche des Sakyapas, Sa-skya pandita (1182-1251), en 1244, et que Qubilai avait rencontré Karma pag-shi (=baysi) (1206/1207-1283), le second patriarche des Karmapas, en 1255. C'est également près du Koukounor qu'était né Tsong-kha-pa et que s'était développée son école, les Gelugpas. Altan qan s'imposait ainsi comme le protecteur de cette terre sainte.

La rencontre entre Altan qan et le Dalaï lama

Bien connue des historiens du Tibet, la rencontre entre le *qan* des Tümed et bSod-nams rgya-mtsho (fig. 7) est montrée sous un nouvel éclairage par les études sur la biographie d'Altan qan¹⁴¹. Nous nous contenterons ici de l'évoquer et d'en aborder les principales motivations.

Altan qan envoya trois délégations pour accueillir le pontife le long de sa route. Lors de l'entrevue solennelle qui eut lieu à Cabciyal le 19 juin 1578, le *qan* était accompagné de sa troisième épouse, Jönggen qatun¹⁴², de ses autres femmes, des grands nobles des Ordos – dont Qutuγtai secen qong taiji –, des Qaracin et des Yöngsiyebü, d'Asing blama et d'une dizaine de milliers de Mongols. Altan qan et le pontife tibétain échangèrent maints cadeaux luxueux (mandalas, vaisselle précieuse, or, chevaux, soieries...). Altan qan donna au pontife le titre de « merveilleux Vajradhara, bon et glorieux océan de mérite¹⁴³ » et octroya des titres honorifiques aux lamas tibétains de la suite de bSod-nams rgya-mtsho, qui donna en retour au *qan* le titre de « Brahmâ parfait, grand, puissant *cakravartin dharma*¹⁴⁴ » ainsi que des titres aux nobles mongols. Altan qan s'engagea à abolir les sacrifices sanglants et à persécuter le chamanisme. Il promulgua des lois relatives aux jeûnes ainsi qu'à la garantie du statut et des privilèges des moines mongols¹⁴⁵. Le Dalaï lama et les réincarnés tibétains effectuèrent des rituels, prêchèrent et donnèrent des

¹⁴¹ Les principales sources sur la rencontre sont l'*Erdeni tunumal* (f^{bs} 25 v^o-33 r^o) et la biographie du III^e Dalaï lama (p. 94a, cf. Ma Lianlong, 1992 ; Tucci, 1949, vol. I, p. 254-255, n. 93). Pour la comparaison entre la biographie d'Altan qan et les autres sources (*Erdeni-yin tobci*, *Hor chos-'byung*, *Asaraγci neretü-yin teüke*), qui s'inspirent essentiellement de la biographie du III^e Dalaï lama : voir Kollmar-Paulenz, 2001, p. 74-79. Voir également Ahmad, 1970, p. 89-90 ; Elverskog, 2003, p. 152-167, n. 263-311.

¹⁴² Voir *infra*, note 171.

¹⁴³ Mong. *γaiqamsiy vcira dara sain coγ-tu buyan-tu dalai*, tib. *rdo-rje-chang bsod-nams rgya-mtsho dpal-bzang-po*. Forme résumée du titre, Dalaï lama (*dalai blama*) est généralement interprété comme signifiant « lama [à la sagesse vaste comme] l'océan », mais le terme *dalai* peut simplement traduire une partie du nom du pontife, *rgya-mtsho*. Voir également l'expression *dalai-yin qan*, « seigneur des océans », qui domine le monde entier, dans l'« Histoire secrète des Mongols ». Le premier abbé et fondateur de Tashilunpo (bKra-shis lhun-po), dGe-'dun grub (1391-1475) et le dixième abbé de Drepung, dGe-'dun rgya-mtsho (1475-1542), furent reconnus rétrospectivement comme I^{er} et II^e Dalaï lama. bSod-nams rgya-mtsho est ainsi considéré comme le III^e Dalaï lama.

¹⁴⁴ « Roi de la Loi/par la Loi » (<tib. *chos-kyi rgyal-po*, mong. *nom-un qayan*), monarque universel qui fait tourner la roue du Dharma (*cakravartin*). Sur les titres et sceaux que s'échangèrent les seigneurs et leurs chapelains, de Qubilai aux Mandchous, voir Grupper, 1984, p. 66, n. 15 ; Ishihama Yumiko, 1992.

¹⁴⁵ Les édits religieux d'Altan qan sont inclus dans le code de lois écrit en tibétain et promulgué en 1577-1578 (Meisezahl, 1973, p. 268-284 ; Bira, 1973, p. 7-34 ; Schulemann, 1958 [1911], p. 113-114 ; Heissig, 1953, p. 493), et repris dans les codes

initiations et des bénédictions. « Cent huit » (chiffre symbolique) Tümed prirent des vœux monastiques. bSod-nams rgya-mtsho consacra le Cabciyal-un sūme où il installa une congrégation de moines.



7. Le III^e Dalai lama. Sanctuaire du *youl coygin* du Yeke juu (Kökeqota, état vers 1998). Des écharpes votives (*qagag*) ornent la statue.

La rencontre, qui scellait leur mutuelle reconnaissance, permit de renouer la relation *yon-mchod* entre le maître spirituel et le donateur laïc¹⁴⁶. Les empereurs Yuan et les Sakyapas avaient porté ce lien à son apogée, les premiers en l'utilisant pour conférer une justification divine à leur domination d'un empire universel et multi-ethnique, les seconds, pour établir leur hégémonie au Tibet. La relation instaurée en 1253 entre l'empereur Qubilai et le lama 'Phags-pa¹⁴⁷ était devenue la référence absolue. Asing blama employa cet argument majeur pour convertir Altan qan en 1571, lui conseillant d'unir l'État et la religion

ultérieurs : Heuschert, 1998.

¹⁴⁶ *Yon(-bdag)/mchod(-gnas)* : donateur laïc (princier ou royal)/précepteur spirituel (le lama), mong. *öglige-yin ejen*, « maître des dons » et *takil-un orun*, « lieu de l'offrande » (le lama) (Ruegg, 1995, p. 7-92). Le patron joue le rôle de donateur et de protecteur militaire. Défenseur de la foi (*dharmarāja*) contre les ennemis de la religion, il s'engage à diffuser le bouddhisme. En contrepartie, le lama accorde des enseignements et certains rituels. Il confère au donateur une légitimité idéologique. Au sein de cette relation personnelle et religieuse, formellement définie et mise par écrit à l'époque de Qubilai (Franke, 1994 [1978], p. 3-85 ; Ahmad, 1970, p. 96-97 ; Farquhar, 1968, p. 335, n. 43 ; Kollmar-Paulenz, 2001, p. 134-147), les deux protagonistes tiennent une place égale (sur les questions de préséance : Ruegg, 1995, p. 44-45).

¹⁴⁷ 'Phags-pa blo-gros rgyal-mtshan (1235-1280), moine sakyapa, neveu de Sa-skyapa pandita, était précepteur d'État (*guoshi*) de l'empereur Qubilai.

(*qoyar yosu* « le principe duel », « le système/l'ordre conjugué ») à la manière de Qubilai et de 'Phags-pa¹⁴⁸. Altan qan demanda au Dalaï lama de lui conférer l'initiation d'Hevajra, comme 'Phags-pa l'avait fait avec Qubilai, et les échanges réciproques de titres furent fondés sur cette relation.

Le pouvoir temporel des Tümed-Ordos et le pouvoir religieux des Gelugpas firent cause commune pour le plus grand profit des uns comme des autres. Loin d'être une simple tournée apostolique officielle, le voyage de bSod-nams rgya-mtsho au Koukounor avait pour but de s'assurer le soutien d'une puissance extérieure qui consoliderait le pouvoir spirituel et temporel des Gelugpas au Tibet, émiété en principautés toujours prêtes à prendre les armes¹⁴⁹, mais également celui d'un nouveau voisin qui occupait déjà une partie de l'Amdo. Les Gelugpas espéraient que les Mongols, non contents de venir porter pacifiquement leurs somptueuses aumônes à Lhasa, seraient prêts à prendre les armes pour défendre leur foi. Par l'alliance avec Altan qan, en qui ils voyaient un souverain capable de rétablir la paix, le commerce et la prospérité dans toute l'Asie intérieure, ils récupéraient l'héritage des Sakyapas en Mongolie et encourageaient le désir d'expansion des Tümed. C'est pourquoi l'initiative de la rencontre revient aux Gelugpas qui, en envoyant Asing blama à la cour d'Altan qan, cherchèrent le soutien du plus puissant des chefs mongols et le persuadèrent d'inviter leur pontife, invitation qu'il s'empressèrent d'accepter¹⁵⁰.

Armé de la reconnaissance de l'école gelugpa, Altan qan put légitimer son pouvoir sur les Douze Tümed et son influence sur l'aile droite. Pourquoi choisit-il les Gelugpas plutôt qu'une école « rouge » dont les moines fréquentaient également sa cour ? La question n'est pas élucidée. Sans doute les Tümed préféraient-ils une école jeune en pleine expansion aux Karmapas, trop proches de Pékin, et aux Sakyapas politiquement affaiblis. De plus, les Sakyapas et les Karmapas manquaient de la ferveur missionnaire qu'affichaient les Gelugpas¹⁵¹. On comprend tout l'intérêt de cette alliance pour l'ambitieux Altan qan, qui n'était, par le sang, qu'un prince mongol parmi d'autres.

¹⁴⁸ *Erdeni tunumal*, f° 19 v°. L'alliance entre l'État et la religion, dont l'origine remonte à l'histoire du bouddhisme en Inde, est développée dans le *Caŋan teüke* [L'Histoire blanche]. Ce manuel de gouvernement apparut miraculeusement vers 1560-1570 entre les mains de Qutuŋtai secen qong taiji qui établit que l'auteur n'était autre que Qubilai (Sagaster, 1976, p. 31). Les sources mongoles plus tardives identifieront Altan qan comme une réincarnation de Qubilai et bSod-nams rgya-mtsho comme celle de 'Phags-pa, unis par la relation *yon-mchod* (en particulier le *Bolur toli*, écrit entre 1846-1849 : Kollmar-Paulenz, 2001, p. 117-118).

¹⁴⁹ L'ordre des Gelugpas était en proie aux pressions exercées par les princes du gTsang, qui tenaient le pouvoir au Tibet central et supportaient les Karmapas. Des guerres éclatèrent entre les deux ordres rivaux, soutenues par des alliances temporaires (Tucci, 1949, vol. I, p. 44-46 ; Ahmad, 1970, p. 93-95).

¹⁵⁰ Contrairement à la biographie d'Altan qan, sans conteste plus proche des événements, la biographie du III^e Dalaï lama, rédigée par le V^e Dalaï lama qui tentait de diminuer l'importance des Mongols pour la survie des Gelugpas, attribue l'initiative de la rencontre aux Mongols. bSod-nams rgya-mtsho aurait longtemps hésité et n'aurait pas répondu à une première invitation d'Altan qan, dissuadé par la noblesse et le haut clergé tibétain de voyager chez ces Mongols sans religion et anthropophages. Les sources mongoles plus tardives s'inspirent de la biographie du III^e Dalaï lama : pour l'*Altan tobci* et l'*Asaraŋci neretü-yin teüke*, l'initiative de la rencontre revient à Altan qan ; pour l'*Erdeni-yin tobci*, à Qutuŋtai secen qong taiji (Kollmar-Paulenz, 2001, p. 120-133).

¹⁵¹ Richardson, 1958, p. 156.

Bien que la cour Ming craignît les conséquences d'un rapprochement tibéto-mongol, cette alliance servait leur politique extérieure de pacification des « barbares ». La diffusion du bouddhisme créait un langage commun et un code diplomatique qui convenaient aux Chinois. Par l'intermédiaire d'Altan qan, le III^e Dalaï lama entama à son tour des négociations avec les Ming¹⁵². Au Koukounor, d'autres chefs religieux d'écoles « rouges » avaient déjà amené leur clan à se soumettre aux Chinois, en particulier les Monguors, mais les crises frontalières se succédaient dans la région, toujours aux mains des Tümed, malgré les efforts d'Altan qan pour imposer un règlement à ses compatriotes et infliger des amendes aux princes qui avaient molesté des Chinois. La situation changea en 1591 lorsque les Ming, à l'issue d'une offensive au Koukounor, reconquirent la région.

La fondation du Yeke juu. Kökeqota au XVI^e siècle

Lors de leur rencontre, le Dalaï lama conseilla à Altan qan de réaliser une statue de Juu (<tib. Jo-bo) Shâkyamuni¹⁵³ en or, en argent et en pierres précieuses¹⁵⁴ (fig. 8 et 9). Altan qan fit alors le vœu d'édifier un monastère pour l'abriter et s'exécuta à son retour en Mongolie, fin 1579¹⁵⁵. Il envoya des émissaires à la frontière chinoise, l'année suivante, pour demander des sùtras, des charpentiers, des lamas et de l'argent. Il expliqua qu'il voulait faire fondre trois statues de bouddha en argent et construire trois autres monastères pour les lamas qu'il attendait du Tibet¹⁵⁶. Il demanda de surcroît un titre pour le temple. La vente de chevaux lui fournit 40 000 *liang* d'argent (taëls) chinois pour fondre la première statue de Shâkyamuni. Celle-ci (fig. 10) fut fabriquée la même année, en argent, par un artisan néwar (ethnie de la vallée de Kathmandou au Népal), et fut consacrée¹⁵⁷ par Yon-tan rgya-mtsho (1557-1587), le sTong-'khor Manjusiri qutuytu¹⁵⁸. Les deux autres statues n'ont, semble-t-il, jamais été fondues.

¹⁵² *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 346-347, p. 388-389. En 1579, bSod-nams rgya-mtsho porta un tribut au Ming et reçut titres et présents. Voir Serruys, 1963, p. 211-212.

¹⁵³ Le terme de Juu fait référence à la célèbre statue appelée Jo-bo, « seigneur » du Jokhang de Lhasa, apportée selon la tradition par l'épouse chinoise du roi Srong-btsan sgam-po (v. 610-649) au VII^e siècle. Asing blama avait fait l'éloge de cette statue miraculeuse à Altan qan en 1572 (*Erdeni tunumal*, f^{os} 19 v^o-20 r^o). Sur la signification de *juu*, voir chap. III, p. 130-131.

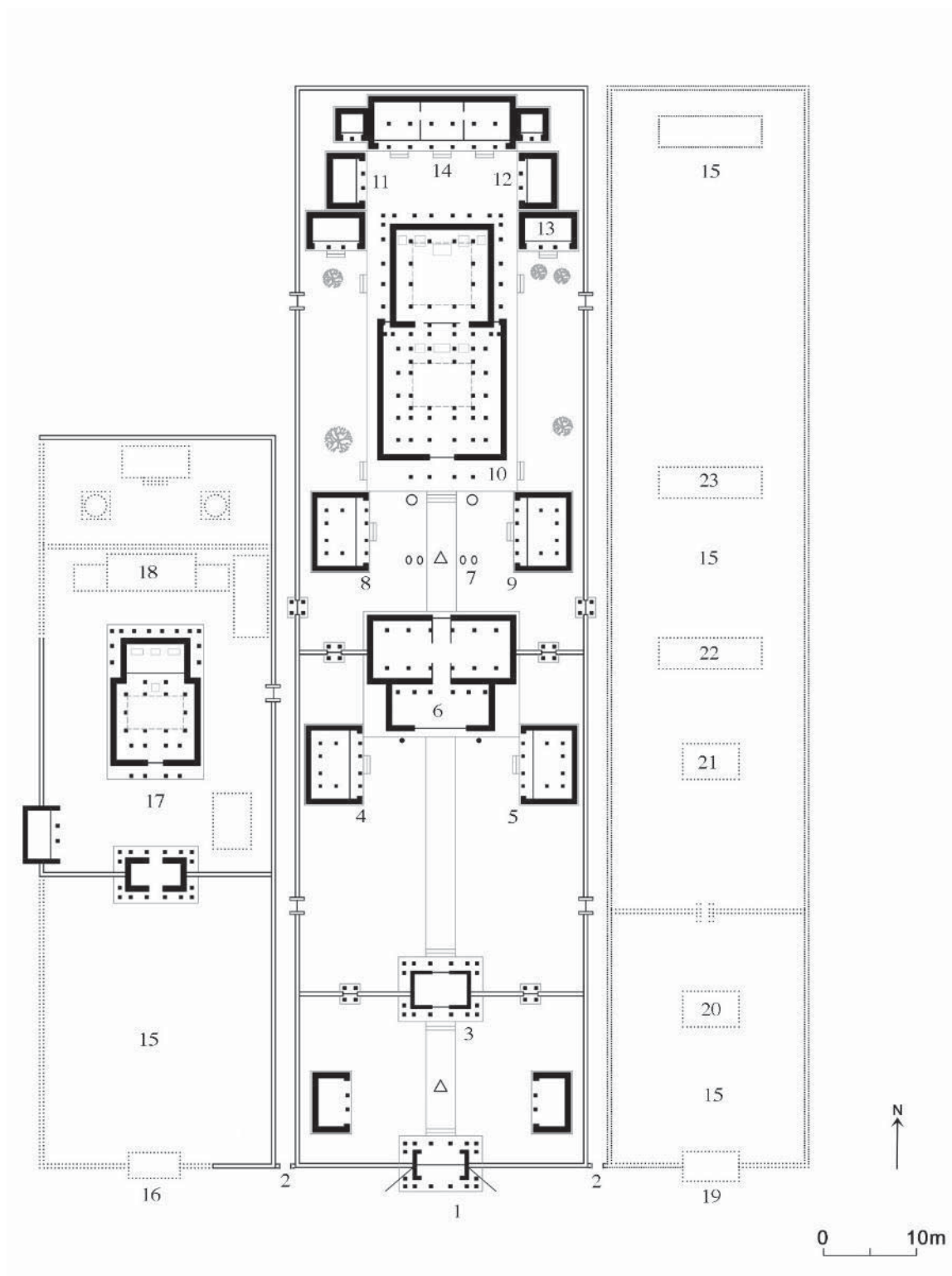
¹⁵⁴ *Erdeni tunumal*, f^o 34 v^o.

¹⁵⁵ L'*Erdeni tunumal* ne mentionne pas la fondation du temple. En revanche, elle est décrite dans l'*Erdeni-yin tobci* (passage traduit par Mostaert, 1956a, p. 70) et le *Ming shilu* (« Môko hen », vol. VIII, p. 421-422). Voir aussi Serruys, 1975b, p. 227.

¹⁵⁶ *Fu yi jiliue*, p. 38.

¹⁵⁷ *Erdeni tunumal*, f^o 36 r^o-v^o.

¹⁵⁸ Yon-tan rgya-mtsho est le deuxième lama réincarné du monastère de sTong-'khor à proximité de Xining (Amdo), reconnu comme une incarnation du bodhisattva Mañjuśrī. Il vint au Koukounor dans la suite du III^e Dalaï lama qui le chargea de le représenter à la cour d'Altan qan. Ce dernier lui octroya, à Cabciyal, le titre de Manjusiri qutuytu et l'emmena à Kökeqota en 1579. Après la mort d'Altan qan, il quitta Kökeqota à une date inconnue. Ses réincarnations suivantes furent trouvées chez les Tibétains (Schulemann, 1958 [1911], p. 211). Sa III^e réincarnation fut désignée par le V^e Dalaï lama pour prêcher chez les Qoshud dans les années 1610 (Baddeley, 1919, vol. I, p. xxvii ; Delege, 1998, p. 124-125). Une réincarnation du Manjusiri qutuytu fonda également le Manjusiri keid (cyr. Manchir) en 1733 à 5 km de Jegünmodu (cyr. Züünmod, Töv aimag), chez les Qalqa (Pozdneev, 1978 [1887], p. 37).



8. Yeke juu (Kökeqota, état en 1995-2002). Plan.

1. Pavillon d'entrée ; 2. Portes latérales (Guanghua men à l'ouest, Guangcheng men à l'est) ; 3. Salle des *lokapâla* ; 4. Temple d'Amitâbha ; 5. Temple d'Amitâyus ; 6. Temple de Yama (Puti guodian) ; 7. Cinq vaisselles sacrificielles ; 8. Temple de Guhyasamâja ; 9. Temple de Samvara ; 10. *Foul coçcin* ; 11. Cuisines ; 12. Cantine ; 13. Salle du *donir* ; 14. Salle de neuf travées (Jiujian lou) ; 15. Habitations des moines ; 16. Pavillon d'entrée du Barayun sang ; 17. Temple Naicung ; 18. Salle de cinq travées (*labrang*) ; 19. Pavillon d'entrée du Yeke sang ; 20. Temple des bodhisattvas (Pusa miao) ; 21. *Sang* du monastère ; 22. Salle de cinq travées ; 23. Administration, bureau des Sceaux (Lama yinwu chu).



9. Yeke juu (Kökeqota, état en 1993). Façade du *γoul coγcin*, 1579-1580. On distingue un brûle-encens, des porte-luminaires et des vases, ainsi que les lions en fer fondus sous les Ming.



10. Statue de Juu Shâkyamuni fondue par Altan qan. Sanctuaire du *γoul coγcin* du Yeke juu (Kökeqota, état vers 1998).

En janvier 1581, les Ming envoyèrent à Altan qan un lama tibétain qui portait le titre de « maître de *dhyâna* du grand Éveil » (*dajue chanshi* 大覺禪師), des livres et des tissus précieux. Ils nommèrent le monastère Hongci si 弘慈寺 (« monastère de la vaste compassion »)¹⁵⁹. Les Mongols l'appelaient quant à eux Juu Sigemüni-yin süme (« temple du Shâkyamuni Jo-bo »)¹⁶⁰ d'après la statue précieuse. Il est aujourd'hui connu sous le nom de Yeke juu (« grand temple », ch. Dazhao) [1] ; c'est ainsi que nous l'appellerons désormais. Il abrita dès sa fondation la première communauté monastique proprement mongole. Le monastère devint rapidement le centre de la foi bouddhique en pays tümed et le foyer d'une importante activité de traduction ; sa renommée se répandit dans toute la Mongolie. Dans une source contemporaine, il est décrit comme « le temple précieux incomparable du Seigneur [Juu], parfait, avec tous les symboles du monde, renommé dans toutes les directions, construit avec un sentiment de dévotion pure, dans la région de l'est du fleuve Jaune, dans le domaine méridional du Seigneur des Terres [i.e le *qan* régnant] et au milieu du vaste et grand peuple Mongol¹⁶¹ ».

Le sTong-'khor Manjusiri qutuγtu, qui avait pris part à la construction et joua un rôle important dans les débuts de la communauté, devint certainement l'abbé du monastère. Premier tibétain réincarné à résider en Mongolie, il prodigua des enseignements à Altan qan et devint le plus haut dignitaire de Kökeqota avec le titre héréditaire de chef d'une bannière tümed. Cette nomination montre que les hiérarchies séculière et religieuse étaient intimement liées.

En neuf ans, les marchés d'échange avaient sans doute assez enrichi les Tümed pour qu'ils puissent fonder un temple important¹⁶². Kökeqota était à cette époque une petite cité princière avec palais, greniers et arsenal. Elle ne couvrait guère que 0,1 km² à l'intérieur de son enceinte fortifiée (300 sur 300 m) formée de murs de cinq mètres de haut, d'un fossé et de deux portes au nord et au sud¹⁶³. Étant donné la petite superficie de la ville, le Yeke juu fut élevé au sud, à l'extérieur de l'enceinte.

Un document exceptionnel sur Kökeqota et son monastère est conservé à Saint-Pétersbourg. Il s'agit d'un rouleau horizontal¹⁶⁴ qui comporte une lettre adressée par Altan qan à l'empereur le 17 août 1580,

¹⁵⁹ *Wanli wugong lu*, juan 8, p. 153 ; *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 421-422.

¹⁶⁰ *Erdeni tunumal*, f^{bs} 42 r^o-43 r^o.

¹⁶¹ Colophon du *Siluyun onul-tu* [L'idiot et le sage], traduit du tibétain par Siregetü güüsi corji (Serruys, 1987, p. 228-229, n. 163).

¹⁶² Huang Lisheng, 1995, p. 288-289.

¹⁶³ Sous le règne de Wanli (1572-1619), la muraille faisait deux *li* de tour et trois *zhang* de haut (*Guisui xian zhi*, 1968 [1934], p. 135).

¹⁶⁴ Ce rouleau fut acheté par Pozdneev à un moine du Yonghe gong à Pékin en 1893. Il est conservé à l'Académie des Sciences de Russie de Saint-Pétersbourg. Le texte chinois se lit verticalement et de droite à gauche (dans le sens de déroulement). Le texte mongol, intercalé entre les lignes chinoises, est écrit à l'envers de son sens de lecture. Le mongol apparaît comme une traduction très imparfaite du texte chinois, sans respect de la grammaire (Pozdneev, 1895, p. 367-381, et compte rendu de Chavannes, 1896). Étant donné le style chinois de la peinture et le texte rédigé dans le style officiel des Ming, on peut se demander si cette lettre ne fait pas partie des documents « réécrits », « polis », adaptés par des fonctionnaires chinois pour satisfaire les exigences de la cour, ce qui était une pratique courante.

suivie d'une longue peinture de facture chinoise. Le texte bilingue, chinois et mongol, relatif au tribut de chevaux à la cour des Ming, est signé « Shunyi wang chen Anda deng » 順義王臣俺達等 (« Altan le vassal *shunyi wang* et autres, fig. 5). La peinture représente le trajet du tribut de Kökeqota à Pékin, d'ouest en est (de gauche à droite), chaque lieu étant nommé par un cartouche en chinois.

Le rouleau est la seule représentation d'Altan qan connue. Vêtu d'une robe rouge tissée d'or, le *qan* est accompagné par l'une de ses épouses – certainement Jönggen qatun. Ils sont représentés égrenant des rosaires sous une tente, face au sud. Derrière la tente passe une rivière (le Yeke türgen) et sur l'autre rive sont dessinés la ville de Kökeqota (« Guihua cheng » sur le cartouche) et le Yeke juu. Kökeqota est ceinte d'une muraille carrée, avec une grande porte au sud, dotée d'une tour de trois étages, des *mamian* 馬面 (bastions de plan carré) et des tours aux quatre angles, et cinq ou six pavillons au centre. La ville semble être divisée par un mur intérieur et entourée de douves¹⁶⁵.

Le Yeke juu (« Hongci si » sur le cartouche), au sud-ouest, est à peine moins grand que la ville-palais. À l'est de Kökeqota, un groupe de tentes porte l'inscription « Lamaseng zhangfang » 刺麻僧帳房 (« tentes-habitations de lamas »), sans doute un monastère itinérant de moines qui accompagnaient Altan qan dans ses déplacements. Au sud de ce campement se trouve le fort Shahu bao 殺虎堡 de la Grande Muraille, et à l'est, la ville Fengzhou¹⁶⁶ des Liao abritant une tour accompagnée de l'inscription Linfu si 林福寺 (nom du temple Daming sous les Ming, dont il ne restait que la pagode Wanbu huayanjing). Plusieurs cartouches indiquent des villages nommés « Bansheng » ou « Da Bansheng ». La ville de Datong, la passe de Juyong 居庸關 et Pékin sont à leur tour représentés.

Les cartes et les descriptions évoquent le rapide développement des constructions commandées par Altan qan. Mais neuf ans après sa fondation, Kökeqota est déjà à l'étroit dans ses murs. Aussi, en février 1581, Altan qan demande-t-il à la cour des Ming 5 000 hommes, 500 chars, 300 artisans, du fer et de quoi nourrir tous ces travailleurs qui devront édifier une muraille extérieure de 20 *li* de périmètre (11 km environ), soit la taille d'une grande ville de l'époque¹⁶⁷. Les travaux d'agrandissement furent arrêtés la même année, quand le *qan* tomba malade. La grande enceinte qui devait inclure le Yeke juu au sud ne sera construite qu'à la fin du XVII^e siècle.

¹⁶⁵ Li Yiyun (1982, p. 40) semble bien décrire cette même peinture lorsqu'il précise que dans la partie sud de la ville, entre un mur de terre de direction est-ouest et le mur d'enceinte sud, sur un espace équivalant à un tiers environ de la superficie totale de la ville, plusieurs architectures de taille relativement grande se distinguent. Voir aussi Huang Lisheng, 1995, p. 290 sur l'aspect de la ville.

¹⁶⁶ Sur une carte du *Tushu bian* (1613, éd. *Siku quanshu*, vol. CMLXX, 45.5b) sont représentés Fengzhou, la « nouvelle ville d'Altan qan », « le nouveau bâtiment à étage (*lou* 樓) d'Altan qan » au sud-ouest, et Bansheng (*sheng* 升 est écrit *jing* 井). Sur les cartes du *San yun chouzu kao* (1683), *juan* 3, Fengzhou cheng est représentée comme une ville murée, mais Guihua cheng n'est pas représentée.

¹⁶⁷ *Fu yi jiliu*, p. 35-36. Le périmètre de Fengzhou des Liao mesurait 4,5 km ; le périmètre de Shangdu sous les Yuan, près de 9 km, et celui de Toytu au XIV^e siècle, 8 km.

À l'image de son ancêtre Qubilai, auquel il aimait se comparer, Altan qan s'était imposé comme un souverain légitime, un bâtisseur et un pieux bouddhiste. Pourtant, il ne put mener à terme ses grands projets. Fidèles aux croyances traditionnelles, ses opposants étaient encore nombreux et Altan lui-même craignait que la puissance des supports d'esprits chamaniques (*ongγun*) ne s'opposât à la diffusion du bouddhisme. En 1580, sans l'intervention du sTong-'khor Manjusiri¹⁶⁸ qui le guérit, on était encore prêt à sacrifier un homme pour soigner la jambe du *qan* atteint de la goutte. Lorsque Altan qan mourut en 1582 à l'âge de 75 ans, certains de ces ministres avancèrent qu'il avait été tué par les moines¹⁶⁹. Il fut enterré selon la coutume mongole, lors d'une cérémonie bouddhique dirigée par le sTong-'khor Manjusiri¹⁷⁰. Puis un « palais » (*ordu qarsi*) fut édifié sur le site de la tombe d'Altan qan, dans les monts Qarayuna.

Une dizaine d'années s'étaient écoulées depuis la conversion de la famille d'Altan, cinq ou six temples avaient été construits, des princes s'étaient faits moines, mais à l'exception de ces actions d'éclat accomplies par l'élite, le bouddhisme n'avait toujours pas modifié en profondeur les coutumes mongoles. Cependant, un changement irréversible s'était inscrit dans ce court intervalle : les palais fortifiés et les monastères édifiés par les Tümed, visités par les Tibétains et reconnus par les Chinois, devenaient pour les Mongols à la fois objets de fierté et lieux d'échange.

La postérité d'Altan qan

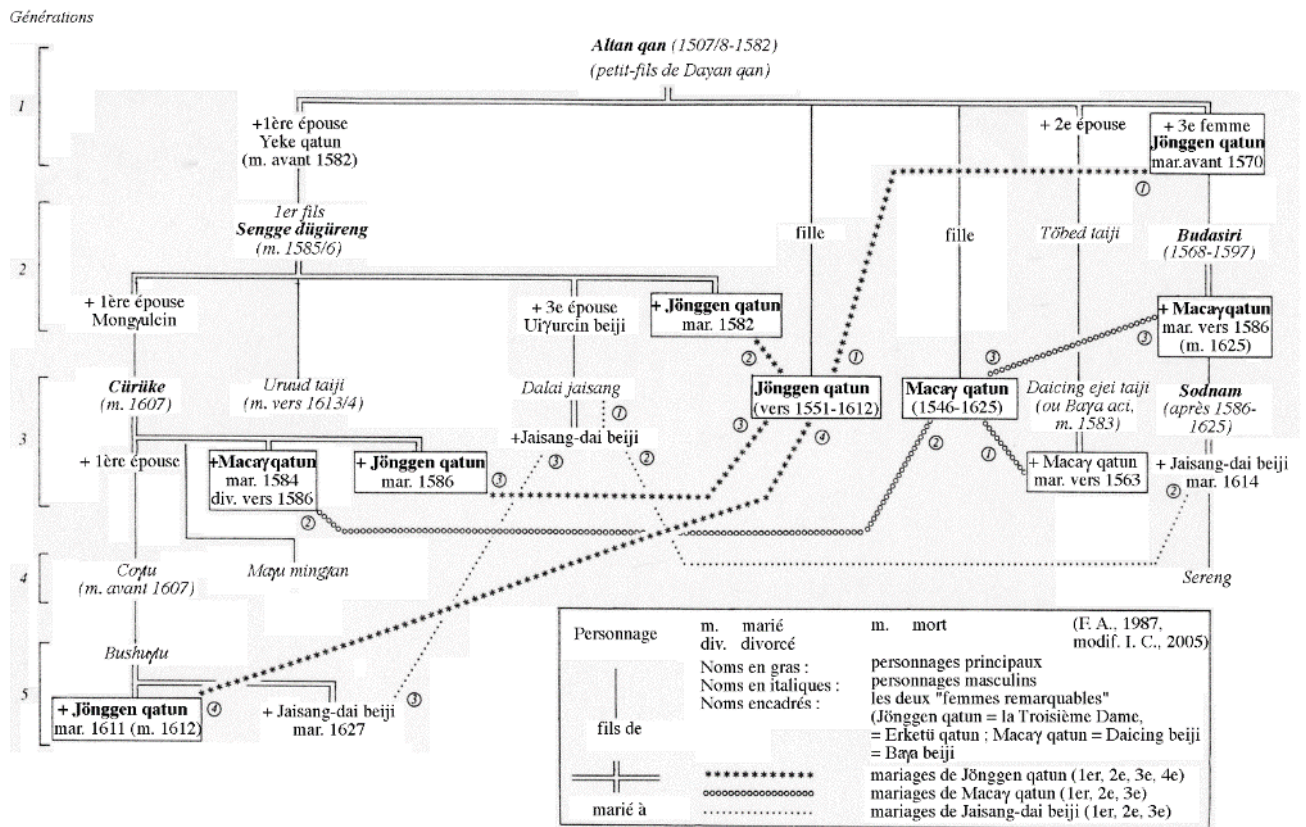
Après la mort d'Altan qan, les Douze Tümed furent divisés en deux ailes qui se disputèrent le pouvoir, l'aile droite (occidentale) et l'aile gauche (orientale). Chacune des factions résidait dans sa cité murée, Yeke Baising – qui désigne alors sans ambiguïté le Maidari-yin juu [12] – et Kökeqota. La troisième épouse d'Altan qan, Jönggen qatun¹⁷¹ (fig. 11 et 13), conserva le sceau que les Chinois avaient offert au *qan* en 1571. Elle tint le pouvoir politique et économique pendant trente ans, contrôlant les revenus des marchés frontaliers, assurant le versement des tributs et menant une politique pro-chinoise dont on ne sait si les motivations tenaient plus de ses convictions personnelles ou de raisons économiques.

¹⁶⁸ *Erdeni tunumal*, f^{os} 35 r^o-36 r^o ; *Erdeni-yin tobci*, f^o 79 v^o, autres sources mentionnées par Elverskog, 2003, p. 172, n. 329. Constatant le manque de foi des Tümed et l'échec partiel de la conversion, le sTong-'khor Manjusiri a voulu rentrer au Tibet mais Altan qan l'a persuadé de rester.

¹⁶⁹ *Erdeni-yin tobci*, f^o 79 v^o.

¹⁷⁰ Voir l'extraordinaire description des funérailles : *Erdeni tunumal*, f^{os} 38 r^o-39 v^o.

¹⁷¹ Noyancu Jönggen qatun (1551-1612) (*qatun*, princesse/reine, *jönggen* <ch. *zhonggong* 中宮, « palais de l'impératrice ») était une petite-fille d'Altan qan. Ce dernier en était tombé amoureux et l'avait prise comme troisième épouse en 1567 ou 1568, d'où le nom de Sanniangzi 三娘子, « Troisième dame », que lui donnent les sources chinoises. Également appelée « Erketü qatun », « la puissante princesse/reine », elle exerça une forte influence politique de 1582 à 1612 (*Wanli wugong lu*, juan 9, p. 6-16 ; *Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 89-90 ; Serruys, 1975b, p. 191-245 ; Serruys, 1975a, p. 177-185 ; Kollmar-Paulenz, 2000).



11. Diagramme illustrant la généalogie des descendants d'Altan qan, et les mariages successifs de Jönggen qatun et de Macay qatun.

Comme elle garantissait la paix, les Ming la forcèrent en 1582 à épouser Sengge dügüreng, le fils aîné d'Altan (par sa première épouse), chef de l'aile gauche, à qui ils accordèrent le titre de *shunyi wang*¹⁷². Jönggen qatun maintint toutefois son indépendance et intrigua contre les fils et les petits-fils d'Altan qan¹⁷³ afin d'asseoir son contrôle sur les Tümed¹⁷⁴. À la tête de deux mille soldats, elle ira même jusqu'à attaquer l'aile droite et encercler Yeke Baising. Mais la ville sut se défendre¹⁷⁵. Ces querelles expliquent pour une bonne part l'absence de nouvelle fondation religieuse par les princes tümed de 1580 à 1585.

¹⁷² Le lévirat était une pratique courante chez les Mongols pour qui le mariage était un contrat entre deux familles et non entre deux individus. Après la mort de Sengge dügüreng, Jönggen qatun dut épouser le petit-fils puis le descendant à la quatrième génération d'Altan qan.

¹⁷³ En particulier : Daicing ejei taiji (m. 1583), fils de Töbed taiji, troisième fils d'Altan qan (voir *infra*, note 195) ; Budasiri (1568-1597), fils de Jönggen qatun et septième fils d'Altan qan ; Cürüke secen qan (m. 1607), fils aîné de Sengge dügüreng et petit-fils d'Altan qan ; et Dayun kiya (m. 1591), chef de l'aile droite en 1583. On trouvera leurs biographies dans le *Wanli wugong lu*, *juan* 8 et *juan* 9 ; *Beilu fengsu*, « Shixi » (trad. Serruys, 1958a) ; ainsi que des études récentes : Kollmar-Paulenz, 2001, p. 66-70 ; Elverskog, 2003 (nombreuses notes).

¹⁷⁴ Jönggen qatun voulait que la princesse de l'aile droite, Macay qatun, alors veuve de Daicing ejei taiji, épousât son jeune fils, Budasiri. Ses manœuvres échouèrent. Cürüke secen qan épousa Macay qatun (voir *infra*, note 193) en 1584 afin de contrôler l'aile droite.

¹⁷⁵ *Wanli wugong lu*, *juan* 9, p. 7.

En 1586 ou 1587, les Ming accordèrent à Jönggen qatun le titre de *zhongshun furen* 忠順夫人¹⁷⁶. Les sources chinoises la décrivent comme belle, lettrée, sage et vaillante, bonne cavalière et archer émérite. Elle était également bouddhiste fervente et patronna la traduction de plusieurs ouvrages dans lesquels elle est nommée comme une incarnation de Târâ. De fait, elle perpétua de façon décisive la politique religieuse de son premier époux.



12 et 13. Cürüke, petit-fils d'Altan qan, troisième époux de Jönggen qatun, à gauche, et Jönggen qatun (dont la représentation évoque un bodhisattva), à droite. Détail de la partie droite de la peinture de donateurs, registre inférieur du mur ouest du sanctuaire du *yöul coyçin* du Maidari-yin juu (Tümed, ouest de Kökeqota, état avant 1984).

La vie religieuse à Kökeqota à l'époque de la Troisième dame

Afin de raviver la foi des Tümed et de renouveler l'alliance *yon-mchod*, Jönggen qatun et Sengge dügüreng invitèrent à leur tour le III^e Dalaï lama à Kökeqota. Arrivé en 1585, bSod-nams rgya-mtsho consacra l'année suivante la statue du bouddha d'argent (déjà consacrée précédemment par le sTong-'khor Manjusiri), ornée d'un nouveau diadème en or fabriqué par un artisan néwar¹⁷⁷. Puis, avançant l'argument

¹⁷⁶ *Wanli wugong lu*, juan 9, p. 10 ; *Si yi guangji*, vol. XCVI, 585a.

¹⁷⁷ *Erdeni tunumal*, f^{os} 42 r^o-43 r^o ; biographie du III^e Dalaï lama (cf. Ma Lianlong, 1992, p. 25 ; Tucci, 1949, vol. I, p. 49) ; *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba*, trad. Klafkowski, 1987, p. 82.

qu'Altan qan n'était pas un roi ordinaire mais un saint bouddhique, il persuada les princes mongols de déterrer son corps pour l'incinérer et de célébrer à nouveau les rites funéraires. Les reliques miraculeuses du *qan* issues de la crémation (*sharîra*) – preuves même de sa sainteté – furent placées dans un grand stûpa d'or, d'argent et de pierres précieuses fabriqué par un artisan néwar. Le stûpa fut protégé dans un « palais bleu » érigé à cet effet à l'ouest du Yeke juu¹⁷⁸ mais il disparut par la suite. Le Yeke juu de Kökeqota, temple royal, acquit ainsi une fonction funéraire. Outre la deuxième cérémonie d'obsèques d'Altan qan, le Dalaï lama y célébra les rites funéraires pour Sengge dügüreng qui venait de décéder¹⁷⁹.



14. Siregetü juu (Kökeqota, état en 1998). Temple principal, xvii^e siècle, et pavillons des stèles. Voir les plans fig. 59 et 102.

¹⁷⁸ Décrit dans l'*Erdeni tunumal*, f^{os} 43 v^o-45 v^o, l'*Erdeni-yin tobci*, f^o 81 v^o, la biographie du III^e Dalaï lama (f^o 104, cf. Ma Lianlong, 1992, p. 25) et le *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba* (trad. Klafkowski, 1987, p. 82, p. 227).

¹⁷⁹ L'incinération des défunts s'est ensuite répandue en Mongolie. Le *Beilu fengsu* (trad. Serruys, 1945, p. 137) note en effet en 1595 que « tous les morts sont incinérés et les cendres sont ramassées, réduites en fine poussière, et mélangées à l'argile, dont ils modèlent des petites statues, qui seront recouvertes d'une couche d'or ou d'argent, et placées dans leurs temples ». Toutefois, aux siècles suivants, la crémation semble avoir été réservée aux moines.

En 1585-1586, Sengge dügüeng fonda¹⁸⁰ à l'est du Yeke juu un temple nommé Erdeni juu – nom usuel des sanctuaires à l'époque – avec des stûpas, sur le lieu où le III^e Dalaï lama avait donné l'initiation de Heruka à « cent mille auditeurs ». Il y installa une congrégation. En 1586, cet Erdeni juu était un petit monastère dont la salle principale est peut-être l'actuel Gu miao (« vieux temple ») de la cour occidentale du Siregetü juu [2] (fig. 14). Il se situait sans doute à l'emplacement du « vieux temple » (Gu miao), construit ou sous la yourte¹⁸¹, où Altan qan avait installé Sidatu (/Sidditu) kabcu blama (1524?-1617/8?), un érudit qui parlait couramment le mongol, le chinois et le tibétain. Probablement originaire du Koukounor, Sidatu kabcu blama était venu à Kökeqota avec le sTong-'khor Manjusiri en 1579 et y avait fondé une école de traduction¹⁸². Bien qu'il ne soit pas mentionné dans sa biographie, peut-être était-il un disciple personnel du III^e Dalaï lama, qui lui avait donné le titre de *bandida güüsi corji* et l'avait chargé, peu avant de mourir, de le représenter « sur son trône » et de chercher « à l'est » sa réincarnation¹⁸³. On ne sait si le Dalaï lama faisait référence à son trône au Yeke juu ou au Gu miao. Toujours est-il que Sidatu kabcu blama est depuis lors connu sous le nom de *bandida Siregetü*¹⁸⁴ güüsi corji, du mongol *sirege*, « trône », « siège », et que son monastère fut appelé Siregetü juu.

Le III^e Dalaï lama décéda en Mongolie, chez les Qaracin, en 1588. Ses cendres furent rapportées au Koukounor par Jönggen qatun et son nouvel époux, Cürüke secen qan, fils et héritier de Sengge dügüeng¹⁸⁵, de 1589 à 1591 (fig. 12). Sa réincarnation fut rapidement reconnue dans un arrière petit-fils d'Altan qan (1589-1617), qui accomplissait des miracles et parlait tibétain dès sa naissance. Siregetü güüsi corji se chargea de la première éducation de l'enfant à Kökeqota. En 1592, à l'âge de trois ans, le futur Dalaï lama monta sur le « trône du lion » (de bouddha, au Yeke juu) où il aurait prononcé un premier sermon. L'année suivante, il présida la cérémonie de bénédiction du Nouvel an devant la statue de Juu Shâkyamuni¹⁸⁶. Siregetü güüsi corji dirigea alors une délégation mongole à Lhasa pour demander aux Gelugpas de reconnaître officiellement la réincarnation de leur pontife. Un an après, une ambassade envoyée par les trois grands monastères de Lhasa vint à Kökeqota, soumit l'enfant à une série de tests et

¹⁸⁰ *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba*, trad. Klafkowski, 1987, p. 227. Cette fondation n'est pas mentionnée par l'*Erdeni tunumal*. D'après la biographie du III^e Dalaï lama, c'est le pontife qui construisit le Siregetü juu en 1586 (cf. Ma Lianlong, 1992, p. 25). Voir également *Hor chos-'byung*, éd. Huth, 1892-1896, vol. II, p. 248 ; *Guisui xian zhi*, 1968 [1934], p. 304-305 ; Qiao Ji, 1994, p. 45 ; Wulanchafu & Gao Zhenbiao, 1993, p. 225 ; Jin Qizong, 1981, p. 280.

¹⁸¹ Voir p. 452.

¹⁸² Sous sa direction naquirent les traductions des œuvres les plus importantes de la littérature bouddhique tibétaine. Voir sa biographie (voir *supra*, note 110) étudiée par Coyiji, 1988-1889. Également Wuliji Bayaer, 2001, p. 321 et p. 377, n. 61 citant deux articles qu'il publia sur ce lama ; Huth, 1894, p. 12, 27-28 et 1897, p. 179 ; Heissig, 1954c, p. 108 ; Heissig, 1955, p. 281-282 ; Heissig, 1959, p. 33-34. D'après Wuliji Bayaer, Sidatu kabcu blama était un Mongol ordos descendant de Dayan qan.

¹⁸³ Coyiji, 1988-1989, p. 141.

¹⁸⁴ Forme lexicalisée du comitatif de *sirege*, *siregetü* traduit le tibétain *khri-pa*.

¹⁸⁵ Encore appelé Namudai secen noyan ou Namudai secen qan, il prit le pouvoir de l'aile gauche à la mort de son père en 1586, dut épouser sa veuve et reçut le titre de *shunyi wang* (*Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 211 ; *Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 94). Sur les querelles de succession : Elverskog, 2003, p. 115, n. 158 et p. 190, n. 6.

¹⁸⁶ *Erdeni tunumal*, f^{bs} 48 r^o-51 r^o.

le reconnu officiellement comme le IV^e Dalaï lama. En 1602, le jeune homme fut escorté jusqu'à Lhasa où il prit les premiers vœux monastiques, en 1603, reçut le nom religieux de Yon-tan rgya-mtsho et fut intronisé au monastère de Drepung ('Bras-spungs). Siregetü güüsi corji, qui l'avait accompagné à Lhasa, de retour en Mongolie, agrandit son monastère en ajoutant des bâtiments de style tibétain.

Grand missionnaire en Mongolie, le III^e Dalaï lama avait effectué une véritable tournée triomphale lors de son voyage de 1585-1588. Plus de mille nobles tūmed prirent des vœux monastiques. Le peuple, plus ou moins contraint jusque-là – les conversions s'étaient surtout manifestées après des actes de gouvernement, des décrets et des lois –, se convertit en masse à cette occasion. Les poupées chamaniques furent brûlées, les chamanes persécutés¹⁸⁷ et, plus que tout, le Dalaï lama interdit « le meurtre rituel des animaux et autres pratiques mauvaises ». La lutte contre les sacrifices sanglants d'animaux et d'esclaves devint le fer de lance de la nouvelle politique religieuse¹⁸⁸. La reconnaissance de la réincarnation du pontife dans une famille noble tūmed fut décisive pour l'avenir du bouddhisme en Mongolie : la foi des uns en fut confortée, d'autres se convertirent.

Signe de l'ampleur de ce mouvement, les mœurs évoluèrent rapidement, puisque vingt ans plus tard, le *Beilu fengsu* (qui n'est pourtant pas une œuvre apologétique) louait la piété des Mongols, leur rosaire et leur reliquaie toujours avec eux, en constante vénération devant les statues de bouddha dans leurs tentes, prêts à inviter des moines pour réciter des prières et à construire des temples :

Le bouddhisme [...] s'est répandu dans les terres du nord et a changé leur dureté et cruauté en douceur et bonté. Comment pourrait-on dire que ce n'est qu'un petit avantage pour la civilisation ? [...] Tout l'argent qu'ils peuvent acheter est employé à couler des statuettes de bouddha ou des stûpas. Tous, du roi jusqu'au simple barbare du peuple, s'ils voient une statue de bouddha ou un lama, lui font cinq révérences et cinq prosternations¹⁸⁹.

La religion « populaire » ne disparut pas pour autant. Lorsqu'ils partaient à la guerre, les Mongols ne manquaient pas d'offrir un sacrifice pour demander l'aide des esprits¹⁹⁰. Néanmoins, on ne peut qu'être saisi par la rapidité avec laquelle le bouddhisme s'est implanté dans la culture mongole.

¹⁸⁷ Sur la persécution de la religion ancienne des Tūmed : Kollmar-Paulenz, 2001, p. 79.

¹⁸⁸ *Grub-mtha shel-gyi me-long* (trad. Chandra Das, 1882, p. 69). On lit encore dans le *Beilu fengsu* (trad. Serruys, 1945, p. 137) : « Les mœurs sont restées les mêmes, mais cette cruauté à tuer (des hommes) à l'occasion des enterrements a beaucoup changé ». Le Dalaï lama lutta contre la pratique des sacrifices humains, comme l'avait fait Dayun kiya qui s'était offert en sacrifice en échange de cent enfants et de cent chevaux et chameaux qui auraient dû escorter dans l'au-delà un fils d'Altan qan sur ordre de sa mère. Sa proposition inacceptable fut refusée. Le commanditaire du sacrifice, après son décès, devint en raison de ses actes mauvais un mort-vivant que le Dalaï lama dut exorciser (*Altan tobci*, cité par Bawden, 1989 [1968], p. 28-29).

¹⁸⁹ *Beilu fengsu*, trad. Serruys, 1945, p. 137.

¹⁹⁰ *Beilu fengsu*, trad. Serruys, 1945, p. 156.

Le Maidari-yin juu et Olan süme

Pour remplacer le IV^e Dalaï lama qui devait être intronisé à Lhasa, les Gelugpas envoyèrent en 1604 à Kökeqota un lama tibétain de haut rang, le Maidari qutuytu (1592-1635), âgé de douze ans, reconnu comme incarnation de Maitreya¹⁹¹ (fig. 23). Devant le Juu Shâkyamuni de Kökeqota, le Maidari qutuytu renoua la relation *yon-mchod* avec Cürüke secen qan et Jönggen qatun, qui l'installèrent sur le trône du Dalaï lama au Yeke juu¹⁹².



15. Maidari-yin juu (Tümed, état en 1995). Porte voûtée Taihe, 1606 (pavillon reconstruit en 1985) et enceinte.

¹⁹¹ Il fut reconnu comme une incarnation de Byams-pa rgya-mtsho, disciple et fils spirituel de Padmasambhava (*Erdeni-yin tobci*, f^{vs} 85-86). Il reçut à Kökeqota le titre de dGe-'dun dpal-bzang rgya-mtsho dpal-bzang-po. Les peintures murales du Maidari-yin juu le représentent portant la barbe, vêtu d'une robe et d'un chapeau rouges (Charleux, 1999, p. 91, fig. 9) : il était probablement un moine nyingmapa.

¹⁹² *Erdeni tunumal*, f^{vs} 51 v^o-52 r^o.

En 1606, la princesse Macay qatun (1546-1625)¹⁹³ invita le Maidari qutuγtu pour consacrer une statue de Maitreya sertie de pierres précieuses¹⁹⁴ dans le sanctuaire des Dix mille bouddhas de Yeke Baising [12]. De son premier époux¹⁹⁵, Macay qatun avait hérité de Yeke Baising, siège de l'aile droite des Tümed, transformé en temple, soit en 1575 par Altan qan, soit par elle-même en 1606¹⁹⁶. Jönggen qatun et Cürüke secen qan semblent également avoir joué un rôle dans le patronage de ce temple comme le suggère leur présence sur une peinture murale du sanctuaire principal (fig. 12 et 13)¹⁹⁷. Macay qatun fit construire la porte d'entrée de l'enceinte du monastère (fig. 15), dont une inscription commémore l'édification¹⁹⁸, et le temple reçut en 1606 le nom de Maidari (Maitreya), probablement parce que le Maidari qutuγtu s'y installa :

En tibétain :

Vénérant l'Omniscient Océan des Mérites [Bouddha], Om mani padme hûm

En chinois :

« Qiqing dayihao » 七慶大義好 [Cecen taiqu, la « Sage Impératrice »] « Wulan biji » 五蘭妣吉 [Uran beiji, =Macay qatun], épouse de « Tiancheng taiji » 天成台吉 [Daicing ejei taiji] qui reçut de l'empereur le titre *longhu jiangjun* 龍虎將軍 [« général dragon-tigre »], petit-fils du *shunyi wang* Anda [=Altan qan] descendant des Yuan et nommé *shunyi wang* par décret impérial, et de son épouse principale, a fait le vœu de prendre refuge dans les trois joyaux¹⁹⁹ avec les plus grands respect et dévotion. Pour cela elle choisit un site propice près des monts Baofeng 寶丰 [=Qarayuna] et commença la construction de la porte Taihe 太和 [« porte de l'Harmonie Magnifique »] du temple Lingjue 靈覺寺 [« temple de l'Éveil Spirituel »] ; l'entreprise fut entièrement complétée en un mois grâce à l'assistance de pouvoirs divins, car ce n'est pas œuvre que les hommes seuls peuvent accomplir.

Sous la direction de l'empereur le pays est bien stable,
La Voie impériale a tout pacifié,

¹⁹³ Macay (ou Majiy, Maciy <tib. *ma-gchig*, mère) qatun, encore appelée Tuyai macay buyan-tu dalai, Baya beiji (« Petite princesse »), Cecen taiqu Uran beiji, Erdeni-tu tere eke-yin qubilyan (incarnation de Târâ) (fig. 11). Après la mort de son époux Daicing ejei taiji en 1583, Macay qatun épousa Cürüke secen qan, mais celui-ci divorça pour épouser Jönggen qatun en 1585. Macay qatun épousa aussitôt Budasiri, le fils de Jönggen qatun et d'Altan qan, qui mourut en 1597 (Serruys, 1958b, p. 110 ; Huang Lisheng, 1995, p. 311).

¹⁹⁴ Il ne reste aucune trace de cette statue.

¹⁹⁵ Daicing ejei taiji ou Baya aci (« Bahan naji » 把漢那吉), m. 1583, fils de Töbed taiji, troisième fils d'Altan qan, se rendit ou fut capturé par les Ming en 1570 puis fut relâché à l'occasion des accords de paix. En 1582, il fut le chef de l'aile droite (*Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 107 et *juan* 9, p. 13-16 ; *Sanni dang shuo*, *juan* 37, 57a ; *Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 102-104).

¹⁹⁶ D'après le *Caḥlasi ügei sūme... dangsa* (f° 13r^o), le temple fut construit en 1606 et le Maidari qutuγtu consacra à la fois la statue et le temple : l'édification de la porte aurait marqué le point final de la construction. C'est également l'opinion de Serruys (1958b, p. 237) et de Su Bai (1994, p. 55).

¹⁹⁷ Charleux, 1999 ; voir le catalogue (CD-rom) [12].

¹⁹⁸ La stèle est aujourd'hui au musée de Mongolie-Intérieure à Kôkeqota. Le texte a été étudié par Serruys (1958b, p. 104, n. 19), Li Yiyu (1981, p. 145-149), Li Yiyun (1981), Wang Degong (s. d., v. 1980, p. 185-186) et Huang Lisheng (1995, p. 311). Serruys ayant travaillé à partir d'un estampage n'a pu voir l'original, ni déchiffrer les cinq derniers caractères. Voir aussi Heissig (1955, p. 268-283), qui situe par erreur cette inscription à Kôkeqota.

¹⁹⁹ Le caractère est partiellement effacé. Serruys (1958b, p. 104, n. 15) lit « cinq joyaux » mais on lit bien sur la stèle originale qu'il s'agit des trois joyaux, le Bouddha, le Dharma et le Samgha.

Le peuple s'adonne joyeusement à ses tâches,
Entre les quatre mers tout n'est que pureté.

Le pays d'or des Grands Ming, à l'heure *gengwu* 庚午 [11h-13h] du jour *jisi* 己巳 du mois *wuxu* 戊戌 de l'année *bingwu* 丙午 [4 octobre 1606], le charpentier Wen Shen 溫伸 et le graveur sur pierre Guo Jiang 郭江.

Ce texte fut écrit par un Chinois qui l'aurait offert à la pieuse princesse : il évoque le règne de paix de l'empereur des Ming, ne mentionne ni la rencontre entre Altan qan et le III^e Dalaï lama, ni la consécration par le Maidari qutuγtu, mais insiste sur les titres accordés par la cour chinoise.



16. Maidari-yin juu (Tümed, état en 1995). Vue latérale ouest du *youl coγcin*, 1575 ou 1606 (?). On distingue le Liuli dian (Sanfo ge) au fond à gauche. Voir le plan du monastère, fig. 72.

En 1606, le Maidari-yin süme était donc le temple et le palais des chefs de l'aile droite des Tümed. Plusieurs salles ont conservé des noms de résidence ou de salle d'audience : Taihou de Shuzhuang lou 太后的梳妝樓 (« Pavillon de toilette pour l'Impératrice », actuel Liuli dian 琉璃殿 sur l'axe central), Gongye fu 公爺府 ou Wangye fu 王爺府 (« résidence du duc » ou « du roi »), ensemble résidentiel de style chinois à l'est ; « résidence du *taiji* » à l'ouest (fig. 15 à 20 et 72).

Le temple-palais avait également une fonction funéraire : un petit bâtiment à l'est, appelé « temple de l'Impératrice » (Taihou miao 太后廟) ou Lingta dian 靈塔殿 (« salle du stûpa miraculeux »), abrite un stûpa funéraire en bois de santal qui conservait dix tresses humaines et deux petits coffres contenant des

os, des cendres, des turbans, des chapeaux, des chaussures, des peignes, des couteaux de ceinture, etc.²⁰⁰. L'« impératrice » incinérée dans le stûpa était sans doute Macay qatun (m. 1625)²⁰¹. Au nord du temple, sur la pente des monts Qarayuna furent enterrés plusieurs membres de la famille d'Altan qan²⁰².

Après le décès des principaux protagonistes de sa fondation, le temple conserva une fonction essentiellement funéraire. Des rites en l'honneur de la famille d'Altan qan y étaient accomplis. Le Maidari-yin juu ne fut pas un monastère important sous les Qing. D'un point de vue historique, architectural, pictural et sociologique, ce temple, aujourd'hui transformé en musée, est le plus riche de Mongolie-Intérieure.



17. Maidari-yin juu (Tümed, état en 1993). Plafond à caissons et peintures du lanterneau de la salle d'assemblée.

²⁰⁰ Ces reliques mises au jour pendant la révolution culturelle ont été partagées entre le musée d'Histoire de Pékin et le Maidari-yin juu (Su Bai, 1994, p. 55).

²⁰¹ D'après Su Bai (1994, p. 55) et Mostaert (1956a, p. 12, n. 33), il s'agit du stûpa funéraire de Jönggen qatun (m. 1612).

²⁰² Les tombes et les stûpas funéraires furent saccagés pendant la révolution culturelle.



18. Maidari-yin juu (Tümed, état en 1993). Piliers et peintures du lanterneau de la salle d'assemblée.



19. L'arhat « Zhucha bantuojia » (Cûdâpanthaka). Peinture de la salle d'assemblée du *youl coy cin* du Maidari-yin juu (Tümed, état en 1993).



20. **Jambhala**. Peinture du registre inférieur du mur de revers de l'entrée du sanctuaire du Maidari-yin juu (Tümed, état vers 1980). La divinité des richesses semble avoir été particulièrement vénérée au XVI^e siècle.

D'autres centres urbains fortifiés semblent avoir abrité des monastères bouddhiques sous les Ming, comme Olan sūme (« nombreux temples »), situé à 30 kilomètres au nord du Beile-yin sūme [74]²⁰³. Cette petite ville, capitale des Ongniyud nestoriens au XIII^e siècle, fut probablement abandonnée après la chute des Yuan ou détruite par les armées Ming, et fut de nouveau occupée à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle. Les restes d'une pagode entourée de 108 stūpas, le soubassement d'un temple contenant une stèle datée de 1594 mentionnant Altan qan et des centaines de fragments de manuscrits et d'objets enterrés en offrande votive de consécration d'un stūpa témoignent d'une activité religieuse bouddhique intense pendant sa deuxième occupation²⁰⁴. Olan sūme semble avoir participé de la grande vague de fondations

²⁰³ Olan sūme (actuelle Alunsimu, dans la steppe de la bannière Darqan Mayumingyan, Ulayancab) a été fouillée en 1927-1929 par Huang Wenbi 黃文弼 (de l'expédition de Sven Hedin, voir Hedin, 1943, vol. I, p. 93), par Owen Lattimore en 1932 (Lattimore, 1934b), par Egami Namio, en 1938, 1941, 1944 (Egami Namio, 1952, p. 155-167), et enfin, dans les années 1974-1980. Voir Desmond, 1937, p. 232-256 ; Heissig, 1955, p. 268-283 ; Deng Hongwei & Zhang Wenfang, 1992. Les documents et objets trouvés à Olan sūme, rendus à la Chine après la guerre, ont disparu. Voir le rapport de fouilles publié dans *Nei Menggu wenwu kaogu*, 1992-1 et 2, et des photographies in *Zhongguo wenwu ditu ji : Nei Menggu zizhi qu fence*, 2003, vol. I, p. 310, vol. II, p. 72.

²⁰⁴ 211 fragments furent exhumés en 1937 : Heissig, 1966a et Heissig, 1976. Une collection contemporaine plus riche encore – un millier de textes sur écorce de bouleau – fut découverte en 1970 à Kharbukhyn balgas (Bulgan aimag, Mongolie qalqa). 42 textes mongols (240 folios) sont présentés dans Chiodo (2000). Ces textes religieux du Canon, prières, formules magiques,

religieuses inaugurée par Altan qan et poursuivie par ses successeurs. Ses bâtiments, couverts de tuiles, étaient en grande partie de style chinois. Les constructions bouddhiques ont pu être commanditées par un membre de la famille d'Altan qan ou des Yöngsiyebü. La ville fut abandonnée au XVII^e siècle pour une raison inconnue et ses matériaux de construction furent réemployés pour l'érection du Beile-yin süme [74] au début du XVIII^e siècle.

Ermites dans les monts Qarayuna

Le début du XVII^e siècle fut également marqué par la diffusion d'un bouddhisme populaire hors de l'influence immédiate et du patronage de la noblesse mongole, même si les premiers missionnaires furent souvent issus de l'aristocratie. Les premières grandes vocations religieuses se manifestèrent dans l'érémisme. Des ascètes s'installèrent pour méditer dans des grottes des monts Qarayuna, au nord-est de Kökeqota (monts Ulayan bulay) ou au nord-ouest (Üsütü) ; certains devinrent célèbres, fondèrent des monastères et leur réincarnation fut découverte après leur mort. Parmi eux, Boyda cayan blama (« saint lama blanc » m. 1627), Rasijamsu (bKra-shis rgya-mtsho) de son nom religieux, était issu d'une grande famille de ministres tümed²⁰⁵. Ascète laïc à la conduite grossière et violente, il prit des vœux monastiques à la suite d'un rêve et, vers 1576, au retour de pèlerinages au Wutai shan et au Tibet, se fit moine errant, vivant d'aumônes et pratiquant l'ascèse dans les monts Qarayuna. Il forma de nombreux disciples mais ne fonda aucun monastère. Après sa mort, son principal disciple, « Dobu » diyanci (*Töbed diyanci : « ermite tibétain ») Prinlaijamsu (m. 1655) construisit un petit temple à sa mémoire, dans la vallée Düngü sira, puis médita pendant sept ans dans une grotte de la montagne Düngü. Le temple, connu sous le nom de Blamayin ayui (« grotte du (des) lama(s) » [14]), à 30 kilomètres à l'ouest de Kökeqota, fut en grande partie détruit pendant la révolution culturelle. Dobu diyanci appartenait probablement à une école non gelugpa²⁰⁶. Son disciple, Coisyab (<tib. Chos-skyabs) diyanci (m. 1684), fut le premier de la lignée de réincarnation des Coisyab qutuytu.

Les trois autres disciples de Boyda cayan blama, Cayan diyanci, Caqar diyanci et Erdeni diyanci, construisirent de nouveaux sanctuaires autour du premier, puis se séparèrent vers 1655 pour fonder chacun un monastère qui porta leur nom, dans la région de Kökeqota. Caqar diyanci (« ermite du Caqar »), un

calendriers etc. utilisés par moines et laïcs révèlent notamment l'importance du culte d'Avalokiteshvara, de Geser, de Yamântaka, et le rituel d'appel de la bonne fortune (*dalalʼya*).

²⁰⁵ Qiao Ji (1994, p. 56) traduit des passages de sa biographie écrite en tibétain en 1792 par le III^e Thu'u-bkwan qutuytu, Blo-bzang chos-kyi nyi-ma (1737-1802). Le *Tumote zhi* (juan 1, p. 105-106) et le *Guisui xian zhi* (1968 [1934], p. 308) datent sa mort de 1655 mais le confondent certainement avec son disciple.

²⁰⁶ Qiao Ji, 1994, p. 56-59 ; Delege, 1998, p. 344-346. Dobu diyanci peut sans doute être identifié à Töbed diyanci, mentionné dans la biographie de Neici toin (*Boʻda Neici toin... domuʻ*, 79ab, cf. Heissig, 1953, p. 18). Neici toin connaissait également Cayan diyanci et aurait conseillé à ses disciples de se montrer conciliants avec lui.

noble venu de la principauté Caqar et fuyant la tyrannie de Ligdan qan, fonda probablement en 1606, après de longues années passées en contemplation, le Caqar blama juu sur la pente sud du mont Neresütei, à 20 *li* au nord-ouest de Kökeqota, en faisant appel à des architectes mongols. Quatre autres monastères furent construits autour du Caqar blama juu, complexe aujourd'hui connu sous le nom de Üsütü juu [13].

Enfin Neici toin, jeune noble torγud (un des groupes oirad) qui renonça à la souveraineté pour devenir missionnaire, vécut quelque temps au Yeke juu de Kökeqota puis mena pendant trente-cinq ans avec ses dix disciples une vie contemplative dans les montagnes au nord-est de Kökeqota, entrecoupée de controverses, de prédications, de visites à des lamas célèbres et d'enseignements à des princes²⁰⁷. Il médita dans la grotte Abaya qara ayula, transformée plus tard en temple que l'on appela Coytu süme²⁰⁸. Après avoir établi une communauté au nord-est de Kökeqota, et probablement un monastère vers 1606, il partit vers 1629 pour la Mongolie orientale.

Kökeqota à la fin des Ming

L'essor démographique, économique et culturel de Kökeqota à la fin du XVI^e siècle fut en partie dû à la propagation du bouddhisme. La ville fut restaurée en 1586 par Cürüke secen qan et Jönggen qatun, ce qui explique son nom de « ville de la Sanniangzi » (Sanniangzi cheng 三聖殿) que lui donnent les sources chinoises contemporaines. Kökeqota devint un centre artistique, intellectuel, un pôle d'attraction pour les moines des confins de la Mongolie, de la Chine et du Tibet. Les deux grands monastères de Kökeqota, le Yeke juu et le Siregetü juu, qui subsistent aujourd'hui, rassemblaient au début du XVII^e siècle plusieurs milliers de moines.

Le Yeke juu, où trônaient le Dalaï lama ou ses remplaçants, conserva un prestige supérieur aux autres monastères grâce à son icône de Juu Shâkyamuni, qui donnait même son nom à la ville : Kökeqota était appelée « ville Juu du *gegen qan* » (mong. Gegen qayan-u juu, mandchou Gegen han-i joo hecen). C'était également le centre d'une intense activité de traduction : on y traduisit le *Kanjur* (canon bouddhique ou *Tripitaka*), ou une partie du *Kanjur*, en mongol de 1602 à 1607 sous la direction de Siregetü güüsi corji et d'Ayusi güüsi²⁰⁹.

²⁰⁷ D'après sa biographie : *Boγda Neici toin... domuy*, étudiée en détail par Heissig, 1953, p. 10, 18.

²⁰⁸ Il s'agit probablement du « Abara hara alin » de l'atlas jésuite (Fuchs, 1943 [1711], p. 135, carte 8). Dans le *Suiyuan quanzhi*, une carte de la région de Kökeqota situe le « Alaban » zhao (« Azhaban ») au nord-ouest de Kökeqota. Jin Qizong (1981, p. 271) nomme le lieu de méditation de Neici toin Ulayan bulay, au nord-est de Kökeqota, mais ne mentionne que des grottes.

²⁰⁹ Grand traducteur, qui reçut du Dalaï lama à Cabciyal en 1578 le titre d'Ananda Manjusiri güüsi. Voir la liste de ses traductions in Kollmar-Paulenz, 2001, p. 303, n. 519, également Kollmar-Paulenz, 2002. Il est possible que des traductions du *Kanjur* antérieures au XVI^e siècle aient été utilisées (Heissig, 1984, p. 216-219).

Le Siregetü juu, modeste temple agrandi vers 1603-1604 par Siregetü güüsi corji, devint en quelques décennies un monastère de taille équivalente à celle du Yeke juu et sera le siège des dix réincarnations successives de Siregetü güüsi corji (fig. 59).

Le troisième grand monastère de Kökeqota, le Baya juu (« petit temple » [3]), fut fondé au début du XVII^e siècle²¹⁰, juste à l'est du Siregetü juu, par Ombu qong taiji²¹¹, un descendant d'Altan qan. Entre 1602 et 1607, Ombu qong taiji fit fabriquer une statue similaire au Juu Akshobhya conservé dans le deuxième grand monastère de Lhasa, le Ra-mo-che²¹². Ainsi, Kökeqota abritait-elle deux statues sacrées modelées sur les icônes les plus anciennes et les plus vénérées de Lhasa, apportées selon la tradition au Tibet par les épouses chinoise et népalaise du premier grand roi bouddhique. Le Yeke juu et le Baya juu de Kökeqota se voulaient comparables au Jokhang (Jo-khang) et au Ra-mo-che, également appelés temples « Grand Jo-bo » et « Petit Jo-bo ».

Après la mort de Cürüke secen qan (1607) puis de Jönggen qatun (1612), les Tümed ne parvinrent pas à maintenir sur les principautés voisines l'autorité que leur aïeul avait acquise et virent leur pouvoir se morceler. De plus en plus, fonctionnaires et marchands chinois traitaient directement avec les chefs mongols, court-circuitant les Tümed. La décentralisation des échanges commerciaux, encouragée par la politique chinoise puis mandchoue, fut en grande partie responsable du déclin économique de Kökeqota. Les héritiers du pouvoir se querellèrent pour la possession des richesses de la ville. Boshuytu qong taiji²¹³, quatrième époux de Jönggen qatun (elle avait alors 61 ans et lui devait être à peine majeur), parvint à s'emparer en 1612 du Yeke juu et de ses trésors – notamment l'or, l'argent, les brocarts et les fourrures accumulés par Jönggen qatun²¹⁴ –, aux dépens de son puissant adversaire Sodnam (m. 1625)²¹⁵.

Mais déclin économique ne signifie pas déclin religieux. Kökeqota n'en était encore qu'au début de son histoire bouddhique. Sous le règne des trois premiers empereurs mandchous seront construits les trois quarts de ses monastères qui constituent aujourd'hui un des plus riches patrimoines de Mongolie-Intérieure. Des princes, des ascètes et des savants vinrent de toute la Mongolie à Kökeqota, attirés par le prestige de ses monastères d'où partirent bien des missions vers la Mongolie orientale, occidentale et

²¹⁰ Vers 1623 ou 1626-1627 (*Boγda Neici toin... domuy*, cf. Heissig, 1953, p. 17) ou peut-être avant 1607 (Qiao Ji, 1994, p. 48).

²¹¹ Certains auteurs identifient le fondateur à Sodnam, petit-fils de Jönggen qatun (Wulanchafu & Gao Zhenbiao, 1993, p. 226 ; Qiao Ji, 1994, p. 47). Il s'agit plus probablement d'Ombu qong taiji (m. 1624), petit-fils de Cürüke, qui reçut une instruction religieuse de Neici toin et patronna la traduction d'ouvrages bouddhiques (*Boγda Neici toin... domuy*, cf. Heissig, 1953, p. 17 ; Elverskog, 2003, p. 198, n. 35).

²¹² *Erdeni tunumal*, f° 52 r°-v°. Selon la tradition, cette statue fut apportée à Lhasa par l'épouse népalaise du roi Srong-btsan sgam-po au VII^e siècle.

²¹³ Petit-fils de Cürüke et dernier héritier du titre de *shunyi wang* de 1613 à 1636 (*Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 110-112).

²¹⁴ *Ming shilu*, « Môkô hen », vol. IX, p. 9562 ; *Si yi kao*, *juan* 226, 24a ; Serruys, 1975b, p. 228.

²¹⁵ Fils de Budasiri et de Macay qatun, il hérita de Yeke Baising et chercha à se faire attribuer le titre de *shunyi wang* afin de contrôler les relations avec les Ming (*Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 106-107).

septentrionale. Aussi leur influence sur les fondations postérieures fut-elle considérable, y compris sur les plans architectural et artistique.

Les Ordos

Les Ordos et les Qaracin, qui avaient participé aux côtés d'Altan qan à la rencontre du 19 juin 1578 avec bSod-nams rgya-mtsho à Cabciyal, fondèrent à leur retour des temples sur leur territoire et cherchèrent à renouveler à leur compte l'alliance avec le pontife gelugpa.

Voisins immédiats et alliés des Tümed, les Ordos occupaient depuis la deuxième moitié du xv^e siècle²¹⁶ la boucle du fleuve Jaune. Entité politique importante au sein du monde mongol, ils étaient dirigés par les descendants du deuxième fils de Dayan qan, qui portaient le titre de *jinong*, lieutenant du Grand qan. Le *jinong* était chef de l'aile droite des Mongols orientaux et gardien du sanctuaire des « Huit tentes blanches » (Naiman cayan ger), un des temples ancestraux de la dynastie Yuan qui rassemblait des « reliques » (en réalité des objets personnels) de Gengis Khan et de membres de sa famille²¹⁷. Les Huit tentes blanches faisaient et font encore l'objet d'un culte à Gengis Khan, en particulier le jour de son anniversaire, le 21 du troisième mois lunaire. Elles sont un lieu de pèlerinage important depuis la fin des Ming. C'est devant ces tentes que les *qayan* avaient coutume de se faire introniser. Jusqu'à leur fixation définitive au début des Qing à Ejin (ou Ejen) qoriya (à Olan bulayas), les Huit tentes blanches suivaient le *jinong* dans ses nomadisations. Les cultes de la famille gengiskhanide – celui de Gengis Khan, mais aussi ceux de Qutuytai secen qong taiji et de Sayang secen – se perpétuèrent malgré la propagation du bouddhisme, en lutte constante avec les traditions locales²¹⁸.

En 1575, Qutuytai secen taiji²¹⁹, *de facto* chef des Ordos et conseiller d'Altan qan, envisagea de construire un temple bouddhique²²⁰, projet semble-t-il avorté. Ce fervent laïc, versé dans les écritures bouddhiques, invita le III^e Dalaï lama qui se rendait à la cour des Tümed. Le pontife passa trois mois en retraite dans les Ordos en 1585, dans la plaine du Yeke siber²²¹, près du campement de Qutuytai secen taiji avec lequel il renoua la relation *yon-mchod*. Il y ordonna mille moines, donna des enseignements et des initiations, et consacra un temple nommé Phun-tshogs dar-rgyas gling²²². S'agit-il du monastère fondé

²¹⁶ Mostaert, 1956a, p. 2 ; Hambis, 1970, p. 167-179.

²¹⁷ Le nom « Ordos » (Ordus) signifie « les palais », en référence aux Huit tentes blanches, encore appelées « Huit palais blancs » (Naiman cayan ordu). Par un décret de Qubilai qan, cinq cents familles exemptées d'impôts, appelées Darqad, furent chargées de veiller sur les tentes. Après avoir plusieurs fois été enlevées par les prétendants à l'héritage de Gengis Khan, de Ligdan qan en 1632 au Guomindang en 1939, les reliques – ou plutôt leurs copies – furent protégées par un « mausolée » en dur édifié en 1956 par la Chine communiste. Les Huit tentes ne sont en aucun cas le lieu de la tombe de Gengis Khan comme on veut bien le faire croire aujourd'hui en Mongolie-Intérieure.

²¹⁸ Mostaert, 1957, p. 538.

²¹⁹ Qutuytai secen qong taiji (1540-1586), voir *supra*, note 128.

²²⁰ *Ming shilu*, « Môko hen », vol. VIII, p. 251.

²²¹ *Erdeni-yin tobci*, f° 81 r°. Sur la question de la date de visite du pontife : Kollmar-Paulenz, 2001, p. 326.

²²² Biographie du III^e Dalaï lama, f° 203 (cf. Ma Lianlong, 1992, p. 25, Kollmar-Paulenz, 2001, p. 325, n. 632) ; *Erdeni tunumal*, f°s 40 v°-41 r°.

par Boshuytu jinong²²³ ou, plus probablement, du Sharliy-un sūme [61]²²⁴ ? Qutuγtai secen qong taiji, décédé en 1586, fut inhumé près du Sharliy-un sūme, bâti en 1585-1586 ou peu après 1586 au sud de la bannière Üüsīn, en commémoration de la retraite du III^e Dalaī lama. Au début du XX^e siècle, ce monastère était réputé appartenir au Jasarai gegen, un grand lama d'Alashan que les Mongols d'Üüsīn considéraient comme une réincarnation du Dalaī lama bSod-nams rgya-mtsho²²⁵. Pourtant, il ne devint jamais un sanctuaire de grande taille malgré la tradition prestigieuse qui lui était attachée et en dépit de son lien avec le III^e Dalaī lama.

Après sa retraite, bSod-nams rgya-mtsho se rendit au camp du *jinong* Boshuytu (1565-1624)²²⁶, pieux bouddhiste qui entretenait de fréquents rapports avec les Tibétains. Le Dalaī lama lui donna des enseignements et désigna un emplacement pour fonder un temple des bouddhas des Trois Ères²²⁷. Il s'agit du Vang-un γoul-un juu [41], dont l'histoire est intimement liée à la famille princière des Ordos. Comme les Huit tentes blanches, ce temple était sans doute itinérant en 1586. N'ayant alors construit ni *baising* ni palais, les Mongols Ordos avaient des monastères nomades qu'ils conservèrent jusqu'au début du XX^e siècle²²⁸. Les sources ne mentionnent en effet que 28 ans plus tard la fondation effective du Vang-un γoul-un juu. En 1587, un lama tibétain fonda un autre monastère, le Rasi coiling sūme [49], à l'ouest de l'emplacement actuel du Vang-un γoul-un juu.

De 1607 à 1613, Boshuytu jinong fit fabriquer en matériaux précieux une statue de Juu Shākyaṃuni « de la taille d'un enfant de douze ans » puis, en 1613-1614, ordonna la construction en dur du Vang-un γoul-un juu pour l'abriter ainsi que les cercueils de ses ancêtres, sur une colline au sud du fleuve Jaune. En 1614, Boshuytu invita le Maidari qutuγtu pour consacrer la statue. Ils échangèrent à cette occasion des titres honorifiques – « Sage *jinong qayan*, *cakravartin* qui tourne la roue d'or [de la religion] » octroyé au *jinong* et *yekede asarayci nom-un qayan* (« grand et bienveillant roi du dharma ») au Maidari qutuγtu²²⁹ –, renouant la relation entre le maître spirituel et le donateur. Pour abriter les stūpas conservant les cendres des *jinong*²³⁰, Boshuytu fonda le Baya juu (« le petit temple »), en réalité situé à l'intérieur du Vang-un γoul-un juu.

À la mort de Boshuytu, sa veuve fit placer ses cendres dans un stūpa près du temple. En 1627, elle rassembla les nobles pour l'intronisation du nouveau *jinong*, Erincen²³¹. La cérémonie eut lieu non pas devant les Huit tentes blanches, comme le voulait la tradition, mais au Vang-un γoul-un juu²³², ce qui a

²²³ Voir *infra*.

²²⁴ D'après van Hecken (1963, p. 132, n. 20), ce temple fut fondé par un envoyé du Dalaī lama. Un autre monastère, le Siber sūme, fut construit après la visite de bSod-nams rgya-mtsho sur le lieu de naissance de Sayang secen et de Qutuγtai secen qong taiji. Voir le cataloguev(CD-rom) [62].

²²⁵ Mostaert, 1956a, p. 11, n. 32.

²²⁶ *Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 59-60 ; *Erdeni-yin tobci*, f° 91 r°, p. 268-269.

²²⁷ Il pourrait aussi s'agir d'un temple du Kālacakra (*Erdeni-yin tobci*, f° 81 v°). Voir Mostaert, 1956, p. 4, n. 14.

²²⁸ Cressey, 1933, p. 208.

²²⁹ *Erdeni-yin tobci*, f° 86 r°.

²³⁰ Mostaert, 1956a, p. 107. Il est possible que, comme pour Altan qan, les tombes des *jinong* avaient été déterrées et que leurs restes avaient été incinérés et enfermés dans des stūpas.

²³¹ Erincen ou Erincin (m. 1656), fils de Boshuytu, se soumit aux Mandchous en 1635 (*Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 60).

²³² Mostaert, 1956a, p. 15, n. 38.

amené certains auteurs à penser que les Huit tentes blanches se trouvaient dans l'enceinte du temple jusque sous les Qing²³³, probable confusion entre les reliques de Gengis Khan et les stûpas funéraires des *jinong*. À l'occasion de l'intronisation, la veuve invita à nouveau le Maidari qutuγtu qui donna à Erincen et aux nobles ordos l'initiation de Vajrasattva. Communément appelé Yeke juu, le Vang-un γoul-un juu devint à l'époque Qing le centre administratif de la confédération des Ordos – renommée Yeke juu ciγulγan (« confédération du Grand temple ») – où vinrent se réunir les chefs des six bannières ordos.

En construisant un temple princier et en faisant consacrer une statue « Juu » par le Maidari qutuγtu, Boshuytu jinong imita Altan qan et ses descendants. La taille de la statue, la nécessité d'abriter les stûpas funéraires de ses ancêtres et le modèle tūmed incitèrent Boshuytu jinong à ne pas se contenter d'un sanctuaire itinérant mais à bâtir un temple fixe. Par cette fondation, le *jinong*, quasi dépossédé du pouvoir qui lui revenait, réaffirma sa légitimité face à Qutuγtai secen qong taiji et aux descendants d'Altan qan.



21. Jungyar juu (Ordos, état en 1995). Vue d'ensemble du *γoul coyγin*, 1622-1623, restauré et agrandi en 1920-1922.

Troisième sanctuaire des Ordos fondé sous les Ming, le Jungyar juu [53] est le seul à subsister de nos jours (fig. 21). L'initiative de la fondation revient à Dorji darqan daicing²³⁴ qui avait fait vœu de construire un temple mais mourut avant de réaliser son projet. Il avait mis à contribution les nobles de la bannière Jungyar et son fils unique, Mingyan (ou Mingyai) daicing taiji, fit édifier le monastère près des monts

²³³ Mostaert, 1934, p. 49, n. 10 ; Li Yiyu, 1993, p. 179. Le *Menggu youmu ji* (juan 6, p. 129) et le *Suisheng* (1920, juan 8, p. 27) identifient même le temple au tombeau de Gengis Khan, ce qui est erroné.

²³⁴ Dorji darqan daicing (m. 1583) est le fils aîné de Banjara oisung noyan et petit-fils de Gün bilig mergen (*Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 47, 58 ; *Erdeni-yin tobci*, f° 70 r°).

Öljeitü en 1622-1623, après avoir invité un grand lama tibétain et rassemblé cinquante mille taëls de ressources propres et de donations²³⁵. La cour des Ming octroya le titre de Baozang si 寶藏寺 à ce temple princier qui deviendra un grand monastère académique au XVIII^e siècle. Les sources chinoises mentionnent d'autres projets de fondation, comme celui d'un certain « Bayandai des Ordos²³⁶ » qui, en 1607, espérait inciter les Chinois à lui construire un temple, avec une statue de bouddha dont la tête serait en or et le corps en argent²³⁷. Bayandai a peut-être financé dans les années 1570 la construction d'un petit sanctuaire qui deviendra l'Üüsin juu [60].

La conversion des Mongols ordos est certainement bien antérieure à la construction par les nobles gengiskhanides des premiers monastères fixes. Des ermites tibétains itinérants parcouraient la région à la fin des Ming, vivant chez l'habitant, et convertissant le peuple ordos. De nombreuses légendes circulent encore dans les Ordos sur ces ascètes souvent magiciens, affiliés à une école « rouge »²³⁸. Leurs disciples partirent à Lhasa pour approfondir leurs connaissances, puis rentrèrent chez eux. Ces religieux vivaient sous la yourte grâce aux donations de laïcs et effectuaient des rituels dans la steppe, près d'une source ou dans des grottes²³⁹. Plus tard, de nombreux monastères, appelés *usun qural quraqu*, « assemblée [près de l'] eau » – car situés près d'une source –, ou « monastère des grottes », furent construits sur ces mêmes sites, comme ceux des grottes de Dobung (bannière Otuy) ou des grottes de Cayan qosiyun (bannière Jüngyar)²⁴⁰.

Étant donné l'ancienneté de la conversion des Ordos et les voyages qu'effectua là-bas le III^e Dalaï lama, on peut penser que d'autres temples et monastères dont nous n'aurions plus trace, peut-être itinérants, furent fondés sans assistance chinoise. Car les Ordos continuèrent à entretenir des liens directs avec la hiérarchie tibétaine. Ainsi, une assemblée des princes décida d'envoyer en 1625 le troisième fils de Boshuytu, Toba (/Tuba) taiji, en ambassade au Tibet, les mains chargées d'aumônes²⁴¹. D'un point de vue spirituel, l'émissaire mongol fut bien accueilli puisqu'il reçut du jeune V^e Dalaï lama (1617-1682) l'initiation de Mahākāla à six bras et rapporta un exemplaire du *Tanjur* (exégèse tibétaine de traités du *Kanjur*, composée de 214 à 225 volumes selon son édition) écrit à l'encre d'argent, que le Maidari qutuytu consacra à son retour en 1626. Ses visées politiques reçurent en revanche un accueil plus mitigé : Toba taiji ne put obtenir du Dalaï lama qu'il se rendît chez les Tümed et les Ordos, ni renouveler avec lui les liens entre lama et donateur. Sans doute les Gelugpas se méfiaient-ils des relations changeantes entre groupes mongols et craignaient-ils pour le pontife les risques d'un séjour prolongé en Mongolie.

²³⁵ Pour plus de précisions sur le fondateur et les sources, voir le catalogue (CD-rom) [53].

²³⁶ Il s'agit peut-être du fils de Mingyai et petit-fils de Bayatur qong taiji. *Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 48.

²³⁷ *Ming shilu*, « Mōkō hen », vol. IX, p. 493. Voir aussi Serruys, 1975b, p. 228, n. 164 et Baddeley, 1919, vol. II, p. 76.

²³⁸ Narasun & Temürbayatur, 2000, p. 8-9, et compte rendu de Chiodo, 2003-2004, p. 298.

²³⁹ Voir les grottes d'Arjai [54].

²⁴⁰ Narasun & Temürbayatur, 2000, p. 8-9, 16-17 et 125.

²⁴¹ *Erdeni-yin tobci*, f° 88 r° ; biographie du V^e Dalaï lama citée par Tucci, 1949, vol. I, p. 57-59 ; Ahmad, 1970, p. 110. Sur Toba taiji : *Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 60.

Les Qaracin et les Tümed orientaux

Köndelen qan, frère cadet d'Altan qan qui hérita de l'apanage d'une partie des Qaracin²⁴², avait suivi Altan dans le traité de paix sino-mongol en 1571. Il fut lui aussi présent à Cabciyal en 1578. Les Qaracin étaient en partie sédentarisés au nord et au nord-est de Kalgan (Zhangjiakou, Hebei), dans la région de l'ancienne capitale Yuan de Kaiping (Shangdu). Ils vivaient dans des *baising* la moitié de l'année et étaient nombreux à épouser des femmes chinoises.

Köndelen qan et son deuxième fils, Köndelen daicing (encore appelé Qing bayatur), invitèrent le Dalaï lama après sa visite à Kökeqota, cherchant à nouer une relation *yon-mchod* personnelle avec le pontife. bSod-nams rgya-mtsho leur envoya d'abord une délégation menée par le grand traducteur mongol Ayusi güüsi²⁴³. Puis il se rendit sur place en 1587 lorsqu'il accepta l'invitation de la cour des Ming²⁴⁴. Il installa chez les Qaracin une congrégation de dix mille moines, conféra au prince l'initiation de Hevajra et consacra un monastère récemment construit²⁴⁵. Il chargea les nouveaux convertis de traduire du tibétain différents ouvrages et d'élaborer des manuels d'orthographe et de grammaire en vue d'un travail de traduction ultérieur. Ayusi güüsi fonda une école, fréquentée aussi bien par des moines que par des nobles laïcs, où l'on traduisait même du sanskrit en mongol²⁴⁶.

²⁴² Köndelen qan était le titre de Baisqal taiji (1510-1572), qui avait hérité de la commanderie de Döen des Qaracin. La cour des Ming lui octroya des titres. Sous les Qing, les nobles qaracin étaient en réalité des descendants de Jelme, un chef uriyangqan marié à une fille de Gengis Khan.

²⁴³ Ayusi güüsi se rendit célèbre pour avoir créé en 1587 chez les Qaracin l'alphabet *ali kali*, afin de transcrire les phonèmes sanskrits et tibétains. Il revint à Kökeqota entre 1602 et 1607 pour participer à la traduction du *Kanjur*. Voir *supra*, note 243, et Kollmar-Paulenz, 2002.

²⁴⁴ bSod-nams rgya-mtsho avait dans un premier temps refusé l'invitation de l'empereur Ming, de Tümen qayan et d'Abatai des Qalqa. Il accepta finalement l'invitation chinoise mais mourut chez les Qaracin en 1588 avant d'atteindre Pékin.

²⁴⁵ *Erdeni tunumal*, f° 45 v° ; Biographie du III^e Dalaï lama (cf. Ma Lianlong, 1992, p. 25) ; *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba*, trad. Klafkowski, 1987, p. 82, 227.

²⁴⁶ On connaît seize noms de traducteurs religieux et laïcs, dont Secen daicing kiya, que l'on retrouve plus tard à la cour de Ligdan qan (Heissig, 1984, p. 219).



22. Huining si (Josutu, état en 1996 avant son déménagement en raison de la création d'un barrage et d'un lac de retenue). Façade de la salle d'assemblée d'époque Qing, 1738, reconstruite en 1876.

Une partie des Tümed de l'aile gauche²⁴⁷ migra à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle dans la région de Jéhol où ils vivaient surtout d'agriculture et de commerce avec la Chine. Ils emmenèrent dans leur migration des moines (dont le Maidari qutuytu), des sūtras et des images de culte et bâtirent des monastères dans ce qui deviendra la bannière des Tümed orientaux (ligue du Josutu). Bien qu'on ne puisse affirmer avec certitude qu'ils aient construit des monastères dès cette époque, une stèle en chinois du Huining si [103] dans la bannière centrale des Tümed relate que « Wenbuchao » 溫布朝, un descendant de Gengis Khan, accompagné de Tümed venant de Kökeqota, s'établit à cet endroit et construisit un temple dont le toit était couvert de tuiles vernissées²⁴⁸. Il s'agit probablement d'Ombu cökür²⁴⁹, fils cadet de Faltu et aïeul des princes de l'aile droite des Tümed orientaux. Le temple évoqué aurait été élevé sur le site du Huining si et reconstruit au XVIII^e siècle (fig. 22). Il se peut que les monastères des Qaracin et des Tümed orientaux, peu documentés, aient été détruits dans les années 1626-1634 pendant les guerres contre les Caqar.

²⁴⁷ En particulier les Tümed de Faltu, qui migrèrent vers 1584. L'identité de Faltu est discutée par Serruys (1958a, p. 99-100) : il pourrait s'agir de Buyan bayatur, second fils d'Altan qan, ou plus probablement d'un des dix-sept fils de Sengge dügüreng (voir *Wanli wugong lu*, juan 13, p. 118-123, Howorth, 1876-1927, vol. I, p. 427). La première femme de Sengge avait divorcé et s'était aussi installée dans l'est.

²⁴⁸ *Liaoning wenwu guji daguan*, 1994, p. 127.

²⁴⁹ Ombu cökür (m. 1639) se soumit aux Mandchous en 1628 (Serruys, 1958a, p. 100-101).

Les Qalqa de Mongolie septentrionale

L'histoire des Qalqa de Mongolie septentrionale ne faisant pas l'objet du présent ouvrage, nous nous bornerons à montrer comment les modèles matériels et politiques fixés à Kökeqota par Altan qan inspirèrent leurs premières fondations.

Converti peu après son cousin Altan qan, Abatai qan²⁵⁰ fit construire en 1585-1586 le monastère d'Erdeni juu qui jouxte les ruines de Qaraqorum. Dans le même temps, ayant appris la venue du Dalaï lama à Kökeqota, il chercha à l'inviter sur ses terres. Mais le pontife envoya à sa place Siregetü güüsi corji qui consacra Erdeni juu. Abatai se rendit ensuite à Kökeqota, probablement en 1586-1587, pour rencontrer en personne le Dalaï lama qui lui donna le titre de *vajra qan*. Le monastère d'Erdeni juu fut consacré une deuxième fois en 1586 par un moine sakyapa²⁵¹.

Cinquante ans plus tard, l'arrière petit-fils d'Abatai qan fut reconnu par son père comme la réincarnation (*qubilyan*) du célèbre moine, philosophe et historiographe tibétain Târanâtha (1575-1634?) de l'ordre des Jonangpas, une branche des Sakyapas déclarée hérétique par le V^e Dalaï lama²⁵². Selon une légende élaborée au XVIII^e siècle, Târanâtha serait parti pour la Mongolie septentrionale et y aurait fondé un monastère. Le *qubilyan*, qui reçut à quatre ans le nom religieux de Ye-shes rdo-rje (skt. Jñānavajra, mong. Zanabazar / Janabajar, 1635-1723), partit étudier au Tibet où il reçut le titre de rJe-btsun dam-pa (mong. Jebcündamba). Zanabazar n'était probablement pas un moine gelugpa mais le devint après avoir reçu initiation, reconnaissance et titres du Panchen lama et du Dalaï lama²⁵³. Les Qalqa du Tüsiyetü qan décidèrent-ils de favoriser finalement les Gelugpas qui avaient pris le pouvoir au Tibet central ? Ou, fut-ce plutôt le Dalaï lama, désireux de récupérer l'héritage des Sakyapas et des Jonangpas en prenant le contrôle de leurs lignages, qui ramena les Qalqa sous l'influence des Gelugpas ?

Réunissant en une même personne royauté gengiskhanide et incarnation bouddhique, Zanabazar donnait une dimension politique nouvelle au bouddhisme des Qalqa. Il fut le premier de la prestigieuse lignée de réincarnations des Jebcündamba qutuytu, reconnue par les empereurs mandchous comme égale à celles des Dalaï lama et des Panchen lama. Leur autorité spirituelle et temporelle s'étendit sur tous les Qalqa septentrionaux jusqu'au décès du VIII^e Jebcündamba, souverain de Mongolie de 1911 à 1924. La personnalité exceptionnelle de Zanabazar et le rôle considérable qu'il joua dans l'histoire religieuse, sociale et politique de la Mongolie expliquent le succès de cette lignée. Il fut en outre l'artiste mongol le

²⁵⁰ Abatai secen qan (1554-1588) était le petit-fils de Geresenje, fils cadet de Dayan qan. Les Qalqa avaient été partagés entre deux fils de Dayan qan. Ceux d'Alju bolud s'établirent en Mongolie méridionale, dans la ligue du Juu-uda (cinq clans formèrent les cinq bannières qalqa : Jarud, Bayarin, Qonggirad, Bayud et Öjjiyed) ; ceux de Geresenje migrèrent sur les anciennes terres des Uriyangqan et furent après sa mort divisés entre ses sept fils (ce qui donna les sept bannières qalqa de Mongolie septentrionale). Deux lignages dominèrent parmi les descendants de Geresenje, celui d'Abatai qan, qui devint le Tüsiyetü qan, et celui d'Asiqai darqan qong taiji, qui devint le Jasaytu qan. Les Qalqa constituent aujourd'hui 80 % de la population de la Mongolie moderne.

²⁵¹ *Erdeni tunumal*, f° 43 r^o-v^o ; Biographie du III^e Dalaï lama (f° 104, cf. Ma Lianlong, 1992, p. 25 ; Tucci, 1949, vol. I, p. 49) ; Bawden, 1961, p. 36-37 (citant une biographie du Jebcündamba qutuytu) ; Pozdneev, 1971 [1892], p. 281-283 et Pozdneev, 1978 [1887], p. 15 ; Coyji, 1988-1989, p. 142-143.

²⁵² Certaines sources considèrent Zanabazar comme la réincarnation du Maidari qutuytu, également mort en 1634.

²⁵³ D'après certaines sources, son maître était sakyapa. Miyawaki Junko, 1994 ; Bawden, 1961, p. 45 ; Pozdneev, 1971 [1892], p. 327.

plus talentueux et le plus complet de son temps, dans les domaines de la sculpture, de la peinture et de l'architecture²⁵⁴. Ses hagiographies lui attribuent notamment la fondation en 1651-1654 de Yeke Kūriye (ou Da Kūriye), le « Grand monastère », dont il dessina lui-même le plan du temple principal autour duquel étaient disposés en cercle les bâtiments conventuels démontables. Itinérant jusqu'en 1778-1779, Yeke Kūriye se fixa à cette date sur l'emplacement de l'actuelle Oulan-Bator pour devenir la capitale religieuse, sociale et politique de Mongolie qalqa²⁵⁵.

D'autres fondations naquirent en pays qalqa sous l'influence des écoles « rouges ». Coytu taiji²⁵⁶, un prince qalqa qui se rendit célèbre pour son patronage de ces écoles et sa résistance acharnée contre l'expansion mandchoue, fit édifier de 1601 à 1617 le « château » de Cayan baising (« Palais blanc ») sur les vestiges d'une ville beaucoup plus ancienne, d'époque kitan ou ouïgoure. Le site fut détruit par les Mandchous après la défaite de Coytu taiji, qui avait uni ses forces à celles de Ligdan qan pour mener un combat acharné au Koukounor contre Gūsri qan (tib. Gu-shri bstan-'dzin chos-rgyal, 1582-1655) des Qoshud²⁵⁷ et les Gelugpas. Il ne reste de cette ville fortifiée que les hauts remparts de terre, les ruines d'un stūpa et des traces de travaux d'irrigation et d'agriculture²⁵⁸. Des inscriptions retrouvées à proximité tendraient à prouver que Cayan baising n'était pas un palais – Coytu taiji vivant sans doute sous la tente – mais un monastère fortifié appelé Samye (bSam-yas, mong. Setkici ügei cindamani), composé d'un temple principal et de cinq temples plus petits, peut-être de rite sakyapa²⁵⁹.

Les écoles non réformées chez les Caqar

L'influence des écoles non réformées fut également déterminante chez les Caqar, gouvernés par les héritiers du titre de Grand *qan* et établis dans l'est de la Mongolie méridionale, au nord du fleuve Sira mören²⁶⁰. Leur chef, Tümen jasytu qan²⁶¹, fut converti vers 1576 par un lama karmapa nommé Ildün-i jangyuduyci Garma blama²⁶². Des Sakyapas et des Nyingmapas étaient également présents à sa cour. En

²⁵⁴ Voir *Trésors de Mongolie*, 1993 ; Berger & Bartholomew éd., 1995.

²⁵⁵ Tous les sanctuaires furent détruits dans les années 1938-1940 à l'exception du collège de doctrine bouddhique Gandantegcilen et de deux temples construits au début du XX^e siècle. Au XIX^e siècle, les Russes nommèrent Yeke Kūriye Uрга (Ourga), dérivé de *örgüge*, « palais » (du Jebcündamba).

²⁵⁶ Coytu taiji (v. 1580-1637) est un arrière-petit-fils de Geresenje (Okada Hidehiro, 1968, p. 111-125).

²⁵⁷ Branche des Oirad (Mongols occidentaux) établis dans la région du Koukounor au début du XVII^e siècle.

²⁵⁸ Les ruines sont situées dans le sud-est de la province de Bulgan, sur le fleuve Tuula. Cayan baising fut superficiellement fouillé en 1930 (Okada Hidehiro, 1968, p. 115, citant un ouvrage de Dorjisüren). On attribue également à Coytu taiji la fondation de Qarukin balyasu ou « château de Qong taiji » entre Oulan-Bator et Cecerlik (Tsetserlek), avec sept ou huit bâtiments et des restes de stūpas. Il pourrait une fois encore s'agir d'un monastère.

²⁵⁹ Inscriptions découvertes en 1891 par Radlov et analysées par Huth (1894, 1897).

²⁶⁰ Sous Dayan qan, les Caqar, descendants de gardes du corps d'élite de Gengis Khan, étaient placés sous l'autorité directe du Grand *qan*. Au milieu du XVI^e siècle, les Tümed s'installèrent sur leur ancien fief, à l'est de Kōkeqota et au nord du Shanxi et du Hebei, forçant les Caqar à migrer vers l'est.

²⁶¹ Tümen jasytu qan (r. 1557/1558-1592) est le fils de Daraisun taiji (*Wanli wugong lu*, *juan* 10, p. 107-162 ; *Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 24-25).

²⁶² *Erdeni-yin tobci*, f° 67 v°. Un Garma ildeng des Yöngsiyebü, descendant de Dayan qan par son fils Bars bolud, est cité dans le *Beilu fengsu*, « Shixi », trad. Serruys, 1958a, p. 131. Un Garma blama du monastère « Yonglon » est également mentionné en 1578 et en 1583 dans l'*Erdeni tunumal* (f°s 34 r° et 40 r°), et un Karma bla-ma d'obédience jonangpa fut invité par les princes qaracin et yöngsiyebü (voir Elverskog, 2003, p. 169, n. 317). On ne sait s'il s'agit du même personnage.

1582, Tümen jasaytu qan invita bSod-nams rgya-mtsho, mais celui-ci déclina l'invitation. Aucune fondation religieuse n'est connue sous son règne.

Petit-fils de Tümen jasaytu qan, Ligdan qan (1592, r. 1604-1634)²⁶³ fut le dernier des gengiskhanides à prétendre restaurer l'ancienne puissance et l'unité des Mongols. Son règne resta célèbre dans l'histoire mongole tant pour sa brutalité et sa domination tyrannique que pour sa ferveur religieuse. Maître de huit groupes, vingt-quatre places fortes et quatre cent mille hommes, il établit son quartier général à Cayan suburya (ch. Baitazi 白塔子, « la Pagode blanche »), sur les ruines d'une ancienne ville Liao dont il restait une pagode, dans la bannière de droite des Bayarin²⁶⁴. Sous son règne, alors que l'aristocratie caqar restait attachée aux traditions sakyapas, trois lamas – probablement de même obédience –, Manjusiri bandida (Mañjushrī pandita)²⁶⁵, Sharba qutuytu²⁶⁶ et Biligtü nangsū, tentèrent de faire renaître le culte impérial à sa cour à partir de 1617²⁶⁷. Ligdan, qui se faisait appeler *qutuytu qaγan* et *cakravartin* (souverain bouddhiste universel), noua la relation *yon-mchod* avec Sharba qutuytu, fit ériger des stûpas en son honneur à Cayan suburya et édifier des monastères sur les territoires des futures bannières Siregetü blama küriye, Qorcin et Qaracin²⁶⁸. Il reçut également des Karmapas à sa cour en 1620²⁶⁹.

Ligdan qan tenta de placer les groupes orientaux sous sa domination par les armes comme par des symboles. En 1617, Sharba qutuytu lui apporta une statue dorée de Mahākāla « protecteur de la tente²⁷⁰ », identifiée à la célèbre statue fondue en 1274 par le sculpteur néwar Anige 阿尼哥 à la demande de 'Phags-pa²⁷¹. Mahākāla avait été désigné par les Sakyapas comme le protecteur attitré de la dynastie Yuan et du peuple mongol. C'est au pouvoir miraculeux de cette statue qu'avait été attribuée la victoire mongole sur

²⁶³ Legs-Idan en tibétain, transcrit Ligdan, Ligden ou Lindan en mongol. Il se fit appeler « sage empereur des grands Yuan », « Saint empereur Taizong des Tang » et réincarnation de Mañjushrī (*Erdeni-yin tobci*, f° 92 r° ; Serruys, 1958a, p. 26-27). Les sources le concernant sont rares et partiales : la stèle de Cayan suburya, écrite en mongol et en mandchou, datant probablement de 1626 (recopiée incomplètement par Pozdneev, 1977 [1896-1898], p. 234-263 et disparue dans les années 1930) ; les colophons élogieux de textes bouddhiques qu'il fit traduire du tibétain et les sources mandchoues, très hostiles à partir de l'ère Qianlong, qui décrivent la chute du tyran.

²⁶⁴ Dans le *sumu* de Suburya, près des vestiges de Qingzhou 慶州 (Pozdneev, 1977 [1896-1898], p. 254-255 ; Mullie, 1922, p. 182-183 ; Heissig, 1982 [1979], p. 136). Les archéologues chinois ont récemment fouillé Baicheng 白城 (mong. Cayan qota, « la Ville blanche ») dans la bannière Aru qorcin, à 75 km au nord de Tianshan. On y a mis à jour trois villes entourées d'enceintes fortifiées en terre damée avec des fondations de palais et maisons datant de la fin des Ming : Baicheng avec un palais intérieur fortifié, Baicheng Ouest, sans doute plus ancienne, et Baicheng Est. Zhang Songbo (1994, p. 677-688) tente de montrer qu'il s'agit de la capitale de Ligdan qan ; Cao Yongnian (1997, p. 743-749) réfute cette hypothèse.

La correspondance mongolo-mandchoue mentionne par ailleurs la « forteresse du *qaγan* des Caqar » (*Caqar-un qaγan-u qota*) et montre que les murailles défensives étaient alors employées par les Mongols comme refuge temporaire ou occasionnel (Di Cosmo & Bao Dalizhabu, 2003, p. 36 et 93).

²⁶⁵ Noble caqar, encore connu sous les noms de Kun-dga' 'od-zer mergen manjusiri, Mergen bandida, Mergen daicing bandida, Mergen caqar blama, auteur du *Cayan linqu-a neretü nom-un kölgen sudur* [Le Mahâyâna sûtra appelé Lotus blanc] : Heissig, 1954a, p. 53 ; Grupper, 1984, p. 67-68, n. 19 ; Zhang Yuxin, 1988, p. 21 ; *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba*, trad. Klafkowski, 1987, p. 83.

²⁶⁶ Shar-pa pan-chen, en sanskrit Ananda shribhadra, arrivé en Mongolie vers 1617, est connu pour son œuvre de traduction et son histoire de l'origine des princes mongols.

²⁶⁷ Ligdan qan aurait également été initié par le Maidari qutuytu.

²⁶⁸ Stèle de Cayan suburya, 1626 (Pozdneev, 1977 [1896-1898], p. 234-263).

²⁶⁹ Un lama karmapa nommé Karma Ting-'dzin grags-pa nor-bu prêchait également chez les Forlus (Kam Tak-Sing, 2000, p. 165, n. 34 ; p. 166, n. 38).

²⁷⁰ Gur-gyi mgon-po, une des hypostases de Mahākāla, caractérisée par un bâton reposant à l'horizontale dans la saignée de ses deux bras.

²⁷¹ *HuangQing kaiguo fanglüe, juan 19, 12b.*

les armées Song, qui s'étaient rendues sans coup férir²⁷². 'Phags-pa l'aurait ensuite emportée au mont Wutai, puis en territoire Xixia. Sa réapparition faste à la cour de Ligdan fut considérée comme une preuve de sa légitimité.

Parmi les œuvres pieuses de Ligdan, la plus renommée demeure la traduction intégrale des 108 volumes du *Kanjur* en mongol. L'entreprise fut conduite en 1628-1629 par trente-cinq linguistes érudits mongols et tibétains sous la direction du sakyapa Manjusiri bandida et d'un certain Ananda güüsi²⁷³. Les traducteurs de Ligdan qan ont semble-t-il repris et complété la traduction entreprise par Cürüke secen qan de 1602 à 1607, en altérant les colophons²⁷⁴. Tyrannique, mégalomane, le prince était aussi un usurpateur.

L'arrogance, le despotisme et les prétentions exorbitantes de Ligdan qan firent avorter l'ultime tentative pour rétablir l'ancienne puissance des *qayan* et l'unité mongole. À partir de 1616, les groupes opprimés se rallièrent les uns après les autres au pouvoir montant des Mandchous. Attaqué et poursuivi par ces derniers en 1632, Ligdan qan fuit vers l'ouest avec cent mille de ses sujets. Cet ample mouvement de population est parfois qualifié de « nomadisation » dans les chroniques, un terme adapté à un groupe restée essentiellement nomade en dépit de son activité de construction de temples et d'enceintes²⁷⁵. Toutefois seuls trois hommes sur dix auraient survécu. En route, Ligdan qan pilla Kökeqota, détrôna l'héritier du titre de *shunyi wang* et ruina la région. Poursuivi par les armées mandchoues, Ligdan traversa ensuite les Ordos, se proclama Grand *qan* devant les Huit tentes blanches et s'empara des « reliques ». Il mourut de la variole dans la région du Koukounor en 1634²⁷⁶. Les Mandchous éliminèrent ses descendants malgré leur acte de soumission. Cette version de la fuite de Ligdan qan, livrée par l'historiographie mandchoue, est contestée par certains auteurs qui voient plutôt une croisade vers l'ouest entreprise par le *qan* des Caqar pour construire un nouvel empire nomade et bouddhique basé à Kökeqota et au Koukounor, territoire stratégique que se disputaient également les Qoshud et les Qalqa de Coytu taiji²⁷⁷.

En cette période mouvementée de l'histoire mongole, les destructions de monastères furent plus nombreuses que les fondations. Lors du passage de Ligdan qan à Kökeqota, seul le Yeke juu [1] aurait été épargné. La fuite du tyran provoqua des mouvements de population. De nombreux moines et laïcs tümed se réfugièrent en Mongolie orientale sous influence mandchoue.

²⁷² Jing Anning, 1996, p. 36.

²⁷³ Sur la possible identification d'Ananda ayusi güüsi avec Ayusi güüsi : Kollmar-Paulenz, 2002, p. 183.

²⁷⁴ Heissig, 1984, p. 216-219. Il est possible que lors de sa campagne contre les Ordos en 1627, Ligdan qan ait acquis une copie du *Kanjur* à Kökeqota. De plus, un des disciples du traducteur Ayusi güüsi, Secen daicing kiya, était actif à la cour de Ligdan qan. L'empereur Kangxi a pu à son tour reprendre ces traductions lorsqu'il fit éditer le *Kanjur* mongol en 1718-1720 à Pékin (Heissig, 1954a, p. 110). Des parties du *Tanjur* ont dû également être traduites à cette époque.

²⁷⁵ Voir des mentions de forteresses (*qota*), d'agriculture et de silos chez les Caqar (Di Cosmo & Bao Dalizhabu, 2003, p. 93, p. 108).

²⁷⁶ HuangQing *kaiguo fanglüe*, juan 19, 9a.

²⁷⁷ Hagiwara Junpei, 1980, chap. v.



23. Le Maidari qutuytu (?), représenté barbu, les cheveux longs et vêtu de rouge, tels les religieux non gelupas. Détail de la partie gauche de la peinture de donateurs, registre inférieur du mur ouest du sanctuaire du Maidari-yin juu (Tümed, état en 1999).

Les ordres « rouges » en Mongolie

De 1617 à 1634, l'influence des Gelupas, désormais bien implantés chez les Tümed et les Ordos, fut contrebalancée par celle des autres écoles. Après la mort de Ligdan qan, les Gelupas, soutenus par les Mandchous dans l'est de la Mongolie méridionale et par les Qoshud au Koukounor, obtinrent un quasi-monopole sur la Mongolie. Les Mongols occidentaux, Qoshud et Djoungars, défendirent l'orthodoxie gelupa jusqu'au fanatisme. Les écoles « rouges » perdirent tout soutien politique au point de sembler disparaître brutalement de Mongolie. Elles se perpétuèrent dans l'ombre, loin des institutions. Leur présence continue, discrète, fut passée sous silence par les histoires du bouddhisme mongol écrites par des moines gelupas qui cherchaient à effacer leurs traces.

Ce tournant de l'histoire du bouddhisme en Mongolie dans les années 1630-1640 est contemporain des prises de pouvoir par les Gelupas au Tibet (1642) et par les Mandchous en Chine (1644). Malgré ses affinités spirituelles avec les traditions nyingmapas, le Dalaï lama évinça les autres ordres religieux. Son

ordre s'empara de nombreux monastères, même si le pontife montra tolérance et générosité après sa victoire, excepté envers les Jonangpas²⁷⁸. Au XVIII^e siècle, l'empereur Qianlong patronna les Gelugpas dans son empire et déclara hérétiques les « Chapeaux rouges » dénoncés par ses conseillers gelugpas pour conspiration.

Malgré l'intensité de leurs efforts missionnaires, les Gelugpas ne l'emportèrent qu'avec lenteur et au prix de difficultés sans nombre dans bien des régions mongoles. Les circonstances exactes de la quasi-disparition des « rouges » demeurent encore une énigme. Les monastères sakyapa ou autre passèrent sous obédience gelugpa de gré ou de force dans les années 1640. Le Xingyuan si [98] et le Qanvang sūme (Ökin tengri-yin sūme [101]), par exemple, qui se réclamaient d'une fondation par Ligdan qan²⁷⁹, auraient été transformés en monastères gelugpas et patronnés par les Mandchous. Selon toute vraisemblance, les constructions de ce dernier à Cayan suburya furent rasées. Les écoles « rouges », qui avaient maintenu des liens parfois marginaux avec des chefs mongols, contribuèrent à entretenir la foi des populations de ces régions. Ce faisant, elles facilitèrent l'implantation du bouddhisme « jaune ».

Les Sakyapas et les Karmapas semblent avoir maintenu une présence plus intense et plus longue chez les Qalqa que chez les autres groupes mongols²⁸⁰. Les traditions « rouges » furent préservées en une forme de syncrétisme au sein de monastères devenus gelugpas. Erdeni juu conserva des liens avec le monastère de Sakya (Sa-skya) au Tibet central²⁸¹. Dans les années 1990, une communauté se disant d'obédience sakyapa s'est réinstallée dans le monastère. Les Digunpas ('Bri-gung-pa) et les Nyingmapas eux aussi étaient actifs en Mongolie qalqa sous les Qing²⁸², tant au sein des monastères qu'en dehors, tel le religieux itinérant et grand poète Danjin rabjai (1803-1856), dit le « Poivrot du Gobi²⁸³ ». En Mongolie méridionale, sous les Qing, l'Ayui-yin sūme [27] est le seul monastère à se rattacher à la tradition nyingmapa : il aurait été fondé par un disciple mongol du grand thaumaturge Padmasambhava qui serait venu en personne méditer dans ses grottes en 774-775²⁸⁴. Ce monastère, dont la lignée de *qutuytu* se dit réincarnation de Padmasambhava, fut patronné au début du XIX^e siècle par Danjin rabjai²⁸⁵. Aujourd'hui, l'étude des rituels de plusieurs monastères mongols qui se disent d'obédience nyingmapa, comme l'Ayui-yin sūme, mêlent des traditions gelugpas, sakyapas et karmapas²⁸⁶. Le maintien et la transmission de traditions « rouges » dans ces monastères qui semblent avoir coupé tout lien ou affiliation avec les institutions tibétaines

²⁷⁸ Il est erroné de considérer les écoles du bouddhisme tibétain comme des sectes aux traditions distinctes. Ces écoles partagent les mêmes dogmes, textes et traditions mais privilégient selon les cas certaines orientations en matière de textes, de rituels, de pratiques et de préceptes (monachisme, célibat, érémitisme etc.). Les moines nyingmapas se formaient de façon courante dans les monastères gelugpas et réciproquement. Les querelles entre écoles procédaient avant tout de questions politiques. Il n'est donc pas aberrant que les Gelugpas envoient le Maidari qutuytu, qui était probablement un Nyingmapa, chez les Tümed.

²⁷⁹ D'après *Môko chishi* (1919, vol. II, p. 630, 835), le Xingyuan si était le temple familial de Ligdan qan. Voir également Aoki Manijab, 1943, p. 158 (cité par Heissig, 1961, p. xxvi, n. 207) ; *Nei Menggu zizhi zhongdian wenwu*, 1988, p. 84. La plupart des sources, cependant, datent la fondation du Xingyuan si de 1649-1650 et de l'Ökin tengri-yin sūme de 1655.

²⁸⁰ *Erdeni-yin erike*, f° 35 v°.

²⁸¹ En 1776, sur les conseils du lCang-skya qutuytu Rol-pa'i rdo-rje, des moines d'Erdeni juu allèrent chercher des textes rituels à Sakya et reçurent en cadeau une conque jadis donnée par 'Phags-pa à Qubilai (Pozdneev, 1978 [1887], p. 419).

²⁸² Un lama du monastère de 'Bri-gung nommé Nâropa est à l'origine de la lignée des Narabancin qutuytu (Lattimore & Isono Fujiko, 1982, p. 9).

²⁸³ Sur les traditions nyingmapas en Mongolie, voir Charleux, 2002.

²⁸⁴ Sur les nombreuses légendes relatives à Padmasambhava terrassant des démons dans les Ordos : Chiodo, 2003-2004, p. 298.

²⁸⁵ Charleux, 2002.

²⁸⁶ Voir les recherches en cours sur les monastères nyingmapas d'Oulan-Bator : Bareja-Starzynska & Havnevik, 2006.

demeurent parmi les nombreuses questions encore sans réponse.

Les voyages du III^e Dalaï lama en Mongolie furent déterminants tant pour la conversion des Mongols orientaux que pour l'implantation des Gelugpas aux dépens des autres écoles. Au début du XVII^e siècle, une véritable compétition en matière de fondations monastiques s'instaura chez les princes mongols. Les nouveaux convertis rivalisèrent pour faire de leurs fondations religieuses fixes des villes saintes, entreprirent la traduction d'une littérature considérable, intégrèrent des préceptes religieux dans les lois pénales et attirèrent à leur cour des lamas renommés. L'ancienneté des conversions et la sédentarisation des communautés monastiques chez les Tümed, les Ordos et les Qaracin expliquent l'importante concentration de monastères qu'ils connurent aux XVIII^e et XIX^e siècle. La piété des Mongols impressionna même des observateurs chinois qui jugèrent que le bouddhisme, en déclin dans la Chine des Ming, connaissait un renouveau inattendu en terre mongole²⁸⁷. Après la mort des principaux protagonistes de la diffusion du bouddhisme et la défaite de Ligdan qan (1634), les Mongols orientaux perdirent le lien privilégié qui liait le protecteur mongol à l'Église tibétaine. Gūsri qan des Qoshud, puis l'empereur mandchou, renouvelleront cette alliance.

L'activité missionnaire en Mongolie-Intérieure orientale

À partir du début du XVII^e siècle, les régions orientales de la Mongolie méridionale furent progressivement bouddhisées par des missionnaires itinérants, grands lamas érudits, maîtres tantriques, traducteurs et médecins. Les disciples des premiers moines et ermites de Kökeqota partirent s'installer chez les Qorcin et les groupes qui reconnaissaient la suprématie des Caqar. Nombre d'entre eux se réfugièrent à l'est lorsque Ligdan qan mena ses armées vers Kökeqota. Les Gelugpas dominaient ce mouvement missionnaire dont l'action s'exerça sur plusieurs fronts : construction de monastères, lutte contre les pratiques de la religion ancienne au sein de la population et persécution des chamanes. L'histoire des fondations de temples s'inscrit dans la marche victorieuse de l'orthodoxie gelugpa.

Chez ces Mongols tardivement convertis, la confrontation du bouddhisme avec la religion autochtone fut plus âpre. Entre 1627 et 1633, les alliances, qu'elles fussent entre groupes mongols ou entre Mongols et Mandchous, étaient toujours scellées par le sacrifice d'un cheval blanc et d'un bœuf noir, assorti d'offrandes et de proclamations au ciel et à la terre²⁸⁸, malgré les interdictions prononcées par le *qan* des Caqar²⁸⁹. La réputation des chamanes qorcin s'étendait encore vers 1630 bien au-delà de leurs frontières.

Le plus connu des missionnaires bouddhistes, Neici toin (1557-1653), sillonna avec ses disciples une grande partie de la Mongolie orientale entre 1632 et 1652 après trente-cinq années d'ascèse dans les montagnes au nord de Kökeqota²⁹⁰. Invité par la plupart des princes de Mongolie orientale, sa renommée atteignit le souverain mandchou. Il donna des initiations et des consécration aux princes comme au peuple,

²⁸⁷ *Wanli yehuo bian*, *juan* 27, p. 680.

²⁸⁸ *HuangQing kaiguo fanglüe*, *juan* 1 (1597), 4 (1613), 6 (1619), 8 (1624, 1626), cité par Heissig, 1953, p. 496.

²⁸⁹ Le code de Tümen jasyγtu qan de 1576-1583 était inspiré des édits religieux d'Altan qan (Schulemann, 1958 [1911], p. 113-114 ; Heissig, 1953, p. 493).

²⁹⁰ Voir l'étude de sa biographie, *Boγda Neici toin... domuy* : Heissig, 1953.

prêcha des tantras, soigna des princesses et des chamanes, pratiqua la divination, brûla les poupées *ongγun* sans parler des nombreux miracles qu'il accomplit. Partout, le processus de conversion fut identique : la théologie, les sciences bouddhiques, la médecine et l'exorcisme en particulier, furent utilisés pour prouver la supériorité du lama sur le chamane. Au culte des divinités « populaires » persécutées fut substitué celui des divinités tutélaires bouddhiques : Mahākāla à six bras, Yamāntaka et Guhyasamāja. Tout adepte obstiné du chamanisme était poursuivi avec violence : exécution, bannissement ou confiscation des biens. À l'inverse, quiconque se montrait capable de réciter des *dhāranī* était récompensé. Davantage que dans les autres pays d'Asie, où la religion indigène fut souvent considérée comme précurseur du bouddhisme²⁹¹, la religion s'implanta en Mongolie dans la violence. Le chamanisme parvint à survivre malgré ces autodafés dans ces régions orientales, en intégrant de nombreuses influences bouddhiques²⁹². À l'autre extrémité de la steppe mongole, le célèbre missionnaire Jaya bandida (1599-1662?)²⁹³, qui propagea le bouddhisme chez les Mongols occidentaux, au Koukounor et au Turkestan oriental, ainsi que chez les Qalqa, se montra lui aussi un fervent opposant au chamanisme.

En dépit du soutien des princes de Mongolie orientale, Neici toin fut accusé par le représentant du Dalai lama à Pékin de prêcher le tantrisme à tous et de populariser le culte de Yamāntaka d'une façon non orthodoxe. Il mourut en 1653, confiné depuis un an à Kōkeqota sur ordre du pontife avec ses trente disciples et ses trente fidèles laïcs les plus âgés. Sa réhabilitation quelques décennies plus tard témoigne de la popularité extrême qu'il avait acquise dans toutes les couches de la société²⁹⁴.

Neici toin fonda deux monastères chez les Qorcin entre 1632 et 1652²⁹⁵. Pour lui, les princes des bannières des Tüsiyetü, Jalaid, Dörbed et Ongniyud en bâtirent deux, le Bayan qosiyun-u keid [148], qui devint sa résidence d'été, et une résidence d'hiver dans la bannière Darqan beile. Neici toin n'était pas un moine itinérant logé chez l'habitant. Il voyageait de cour en cour avec ses nombreux disciples, transportant avec lui des livres, des statuettes, des peintures, des tentes et du bétail offert par les croyants ou confisqué aux « hérétiques ». À sa mort, ses disciples bâtirent un stūpa et un monastère sur le site de sa crémation. Par la suite ses reliques furent transportées au Bayan qosiyun-u keid²⁹⁶. Avec son principal disciple, Ariγun mergen diyanci, ils furent vénérés comme des saints²⁹⁷.

Parmi les autres missionnaires, le Maidari qutuytu suivit les Tümed de l'aile gauche qui migrèrent dans l'est de la Mongolie méridionale et bâtirent pour sa réincarnation un nouveau monastère, le Maidari gegen süme [102], considéré comme une filiale du Maidari-yin juu²⁹⁸. La conversion des Mongols de l'est contraste avec celle des Tümed, des Ordos, des Qaracin et des Qalqa, car l'initiative vint de missionnaires

²⁹¹ Atwood, 1996, p. 136. Voir également Bawden, 1987.

²⁹² Voir les travaux de Heissig (1992).

²⁹³ Bawden, 1994 [1961, 1963], p. 250, n. 120 et Bawden, 1994 [1958b], p. 205, n. 2, citant la biographie de Jaya bandida : *Rabjamba Cay-a bandida-yin tuγuji saran-u gerel kemekü ene metü bolai*. Jaya bandida est célèbre pour son adaptation de l'alphabet mongol traditionnel, le « clair alphabet », et pour ses nombreuses traductions d'ouvrages du tibétain et du sanskrit.

²⁹⁴ Heissig, 1953, d'après le *Boγda Neici toin... domuy*.

²⁹⁵ Le Cayan dobun (près de Nom-un kürdü et de la rivière Nonni) et le Cayan cicigtü keid (à Dösi, bannière Su qong), qui ne nous sont connus que par sa biographie (*Boγda Neici toin... domuy*, p. 19).

²⁹⁶ *Boγda Neici toin... domuy*, p. 21-23.

²⁹⁷ Ariγun mergen diyanci, nommé abbé du monastère fondé en 1653 sur le site de la crémation de son maître, prêcha chez les Ongniyud vers 1629-1632.

²⁹⁸ Delege, 1998, p. 355.

qui, en dépit de leur prestige, ne purent remplacer le Dalaï lama et nouer avec les descendants de Gengis Khan le lien de patronage et de protection à grande échelle. En outre, le climat d'instabilité politique qui poussa les chefs mongols à chercher de nouvelles alliances du côté mandchou et entraîna de grands mouvements de populations n'était pas propice à l'établissement de communautés monastiques. Des moines « rouges » qui agissaient en concurrence avec les Gelugpas contribuaient à segmenter les conversions. Aucun prince, après Altan qan, Abatai qan et Ligdan qan, ne parvint à s'imposer pour jouer le rôle de « roi selon le Dharma ». Ce rôle fut bientôt assumé pleinement par l'empereur mandchou.

Chapitre II : Politique mandchoue et bouddhisme mongol

Durant la première moitié du XVII^e siècle, alors que les guerres et les rivalités déchiraient la région, un peuple d'origine tongouse, les Mandchous¹, monta en puissance et conquiert l'empire chinois (1644). Les conflits avec Ligdan qan, la décentralisation politique et l'absence de cohésion entre les groupes mongols avaient incité ces derniers à se placer sous l'autorité de leur puissant voisin. Dès 1594, les Qorcin et des Qalqa méridionaux étaient entrés en relation avec les Mandchous². Des familles, des clans et des groupes entiers abandonnèrent Ligdan qan, emmenant troupeaux et richesses pour se placer sous leur protection³. Tous furent récompensés par des terres et exemptés de taxes et de punitions sur plusieurs générations. La plupart des groupes mongols orientaux prêtèrent allégeance ou se soumirent aux Mandchous dans les années 1627-1633. Scellant leurs alliances par des échanges de titres et des relations matrimoniales, les Mandchous s'assurèrent du soutien militaire de groupes mongols qui leur permirent de consolider les bases de leur nouvel état et de défier l'autorité de l'empire Ming. Le bouddhisme tibéto-mongol fut placé au cœur des rapports entre Mongols et Mandchous qui, déjà en 1621, utilisaient les lamas pour négocier, rallier, conquérir et pacifier les Mongols.

Les premiers contacts des Mandchous avec le bouddhisme tibétain restent obscurs. Ils furent plus probablement le fait de moines chinois ou tibétains venus en mission diplomatique⁴ que des premiers Mongols ralliés⁵. En 1615, le chef mandchou Nurgaci (ou Nurhaci, né en 1559, r. 1616-1627)⁶ lança la construction de cinq grands temples bouddhiques, à l'est de sa capitale Hetu Ala 赫圖阿拉⁷, mais on ne peut savoir si ces temples étaient chinois, tibéto-mongols ou s'il s'agissait d'un bouddhisme synchrétique sino-tibétain⁸.

¹ D'abord nommés Jürchen, les Mandchous prirent leur nom en 1636. Ils rebaptisèrent leur dynastie, les Hou Jin 後金, en Qing. Pour des raisons de commodité, nous les appellerons Mandchous. Sur la montée en puissance des Mandchous : Crossley, 1997.

² Sur les relations mongolo-mandchoues, voir notamment les échanges de correspondance : Di Cosmo & Bao Dalizhabu, 2003.

³ D'après les statistiques compilées par Zhang Yuxin (1988, p. 12-13) à partir du *Manwen lao dang* (vol. I, *juan* 28-29, p. 401-434) et du *DaQing lichao shilu : Taizu gao huangdi shilu* (vol. I, *juan* 8, p. 114), de 1620 à 1624, 882 familles (3 495 personnes), 978 chevaux, 2 306 bœufs, 5 784 moutons et 9 chameaux ; en 1622, 3 000 familles *mingyan* et qalqa... arrivèrent en territoire mandchou.

⁴ Des lamas étaient couramment employés comme ambassadeurs : Di Cosmo & Bao Dalizhabu, 2003, p. 29, 74, 127, 142, etc.

⁵ Les Qorcin, en contact avec les Mandchous depuis 1593-1594, n'avaient pas encore été convertis au bouddhisme (Heissig, 1953, p. 497).

⁶ Sur les empereurs mandchous, voir les notices biographiques dans Hummel, 1943.

⁷ Capitale de 1603 à 1619, renommée Xingjing 興京, en mandchou Yenden, en 1636.

⁸ Sur ces temples (dont le Sanshi zhu fo miao 三世諸佛廟, « temple des bouddhas des trois Ères », et le Shi wang miao 十王廟, « temple des Dix rois des enfers ») : *DaQing lichao shilu : Taizu gao huangdi shilu*, vol. I, *juan* 4, p. 58 et *Manwen lao dang*, vol. I, *juan* 4, p. 43. D'après Zhang Yuxin (1988, p. 6), ces temples, aujourd'hui disparus, furent construits surtout pour les Mongols. Il en propose une localisation d'après une stèle écrite sous Shunzhi. Selon Wang Zhonghan (1993, p. 99), ces temples étaient « lamaïques ». Il y avait également un temple dédié au culte du Ciel.

La diffusion du bouddhisme tibétain en terre mandchoue

Alors qu'il étendait son autorité dans le nord-ouest et le sud de la Mandchourie, Nurgaci tenta d'attirer des lamas tibétains et mongols assez influents pour convaincre des groupes mongols à prêter allégeance aux Mandchous. Connu sous son titre d'Oluɣ darqan nangsū ou Daicing darqan nangsū (m. 1621/1622)⁹, un lama qui prêchait chez les Qorcin se présenta spontanément – ou fut appelé – auprès de Nurgaci en 1621. Il entraîna les soixante-trois familles qorcin placées sous son autorité à se soumettre¹⁰. Nurgaci le reçut en personne. Il le nomma maître du Dharma dans le royaume mandchou et grand lama de la nation Aisin (nom de la famille impériale mandchoue). Oluɣ darqan nangsū conféra une initiation à Nurgaci¹¹, qui lui donna un territoire au sud de Liaoyang 遼陽¹², connu sous le nom de Lama yuan 喇嘛院¹³, et des serfs pour développer sa communauté. Sur ces terres, Nurgaci plaça sous la juridiction d'Oluɣ darqan nangsū ou de son successeur, Baya-ba blama, le temple nommé Lianhua si 蓮花寺, datant des Tang et « reconsacré » (sans doute reconstruit sur ordre impérial¹⁴). Oluɣ darqan nangsū était donc seigneur inféodé, propriétaire de terres et de plusieurs centaines de familles mongoles et peut-être guru personnel du souverain. À sa mort furent édifiés en 1630 à Lama yuan un petit temple¹⁵, avec un stûpa pour abriter son corps (aujourd'hui disparus), ainsi que sa stèle funéraire qui porte au dos quarante-deux noms de disciples. Oluɣ darqan nangsū était soit un Tibétain de rite gelugpa¹⁶, soit, d'après une analyse étymologique de son titre, un sakyapa de l'Amdo ou d'une communauté ouïgoure tibétanisée du Gansu occidental. Si l'effort de prosélytisme sakyapa vers l'est n'est pas exclu, celui des Gelugpas, également influents à la cour mandchoue dans les années 1630, s'avéra plus vigoureux et mieux organisé¹⁷.

La situation du lama gelugpa Asing (encore appelé « Xireba 希日巴 lama » : *Sirab blama¹⁸) est similaire à celle d'Oluɣ darqan nangsū. La renommée d'Asing blama, qui prêchait chez les Bayarin et les Qaracin peu après 1582 et se fit connaître sous le nom de Manjusiri qutuɣtu, atteignit le souverain mandchou. Hung taiji (nommé Abahai dans la littérature européenne, né en 1592, r. 1627-1643), fils et successeur de Nurgaci, l'invita à sa cour en 1629, et aurait été fortement impressionné par Asing qui l'aurait même conseillé sur la stratégie à adopter pour envahir la Chine et combattre les Caqar¹⁹. En 1632,

⁹ Sa vie nous est connue par deux stèles funéraires (1630 et 1638) en chinois et en mandchou, érigées à Lama yuan.

¹⁰ *Manwen lao dang*, vol. I, *juan* 22, p. 329 ; vol. II, *juan* 40, p. 582 ; stèle funéraire de 1630, reproduite par Zhang Yuxin, 1988, p. 205-208 ; également Grupper, 1984, p. 61, n. 9 ; Heissig, 1953, p. 495.

¹¹ Sur l'initiation de Nurgaci, et peut-être son investiture par Oluɣ darqan nangsū, voir Grupper, 1984, p. 64, n. 13 ; Kam Tak-Sing, 2000, p. 168-169.

¹² En 1621 Nurgaci transféra sa capitale à Liaoyang puis, quatre ans plus tard, à Mukden (Shengjing 盛京, aujourd'hui Shenyang).

¹³ Il s'agit certainement de Lama ta yuan 喇嘛塔園 (« Cour de la pagode du lama »), aujourd'hui dans le village de Canjianghana 參將哈納, à un kilomètre au sud de Liaoyang.

¹⁴ Grupper, 1984, p. 63-64, n. 12. Il est possible que ce temple, généralement daté de 1630 (Zhang Yuxin, 1988, p. 205-208 ; Heissig, 1953, p. 498), ait été édifié ou reconstruit après la mort du lama. Sur Baya-ba blama, voir Li Qipu, 1998.

¹⁵ Zhang Yuxin (1988, p. 222-224) reproduit une stèle de réparation dressée en 1658.

¹⁶ Selon Kam Tak-Sing (2000).

¹⁷ D'après Grupper (1984, p. 61-63), la cour mandchoue favorisa les Sakyapas dans les années 1630-1640 dans le but de récupérer l'héritage des Yuan et de Ligdan qan. Mais ils ne tarderont pas à s'allier aux Gelugpas pour combattre Ligdan qan.

¹⁸ Il s'agit probablement du même Asing blama (ou Ariy blama) qui convertit Altan qan (voir chap. I, note 88), puis partit en Mongolie orientale après la mort de ce dernier (voir sa biographie et les sources citées par Delege, 1998, p. 357-367).

¹⁹ Zhang Yuxin, 1988, p. 10 ; Huc, 1987 [1924], vol. I, p. 164.

l'empereur lui offrit des terres²⁰, au nord-ouest de sa capitale Mukden, auxquelles il accorda le statut de bannière religieuse mongole avec pour privilège de dépendre directement de l'administration centrale mandchoue. Asing blama s'y installa en tant que *jasay blama* (lama administrateur) : sa bannière fut nommée Manjusiri küriye (« le monastère de Mañjushrî [qutuytu] »), puis en 1646 Siregetü Küriye (ou Siregetü blama küriye). On pense qu'Asing blama qutuytu fonda un monastère ou s'appropriâ les temples construits par Ligdan qan sur ce territoire avant 1622²¹, date à laquelle la région passa sous contrôle mandchou. Après la mort d'Asing blama en 1636, ses successeurs, qui siégeaient au Xingyuan si [98] (fig. 24), le principal monastère de la bannière, furent désormais nommés par l'administration mandchoue et reçurent le titre de *jasay da blama*. Ils bénéficiaient d'une certaine indépendance et disposaient du pouvoir de vie et de mort sur leurs sujets. Portant le titre d'Ayvang jamyang blama, ils n'étaient pas des réincarnés ; ils étaient appelés de façon courante « lama-roi » (*blama vang*). La bannière Siregetü küriye fut la seule « bannière lamaïque », dirigée par un moine, en Mongolie-Intérieure²². Cette situation dura jusqu'en 1931, date à laquelle le gouvernement de Nankin promulgua la séparation des autorités civiles et religieuses de la bannière.



24. Xingyuan si (bannière « lamaïque » Siregetü blama küriye, Josutu, état en 1996). Façade du *youl coyjin*, fondé en 1649-1650, reconstruit en 1901.

²⁰ Avec les terres, l'empereur lui donna peut-être des « serfs », chinois et prisonniers de guerre coréens. De telles donations à des lamas ou à des nobles mongols étaient alors devenues courantes.

²¹ Jin Qizong, 1981, p. 271. Selon une autre tradition, les moines du Qanvang sūme (Ökin tngri-yin sūme [101]), monastère fondé sous Ligdan qan, auraient accueilli Hung taiji lancé à la poursuite de Ligdan qan en 1632. Le souverain mandchou les aurait remerciés en conférant à la bannière un statut particulier (*Môko chishi*, 1919, vol. II, p. 630).

²² Il existera sous les Qing d'autres « bannières lamaïques » autonomes dans le monde mongol : cinq en Mongolie qalqa et une dans la région du Koukounor.

Les premiers souverains mandchous manipulèrent-ils les convictions religieuses des Mongols et des Tibétains à des fins politiques, ou furent-ils vraiment de fervents bouddhistes ? Les deux thèses, qui ne s'excluent pas l'une l'autre, s'appuient sur des arguments tirés de sources ambiguës, voire contradictoires. Plusieurs auteurs ont vu dans la stèle de 1630 et l'édit de 1621 des preuves que Nurgaci était bouddhiste et qu'Oluy darqan nangsü était bien son chapelain. Les titres que l'empereur lui octroya font écho au statut du bouddhisme d'État sous les Yuan²³. L'édit publié en 1621 par Nurgaci interdisait à ses sujets, sous peine de châtiments, de détruire des monastères et d'y abriter leurs chevaux et leur bétail²⁴. Cependant, les annales de la dynastie révèlent une hostilité manifeste contre le clergé tibéto-mongol :

Les lamas disent des mensonges ; ils prétendent faire des offrandes aux bouddhas et respecter leurs vœux, mais mènent secrètement une vie dissolue et lascive ; ils complotent sur les droits de propriété et commettent des crimes et actes de rébellion... Les lamas d'aujourd'hui devaient être appelés « incorrigibles » et non « lamas » [...]. Les Mongols les vénèrent et dépensent leurs richesses pour eux, c'est une grande erreur²⁵.

Plutôt que de spéculer sur la croyance personnelle des empereurs, qui avaient en réalité une marge de manœuvre réduite, il convient de distinguer la politique extérieure de patronage du bouddhisme tibétain, de la politique intérieure mandchoue (puis sino-mandchoue), dont l'objectif premier était d'augmenter la puissance militaire et économique de leur État. Or dans cette optique, les moines représentaient un « gaspillage » humain puisqu'ils échappaient aux impôts, aux corvées, à la guerre et ne faisaient pas d'enfants. C'est pourquoi dans les territoires contrôlés par les Mandchous, Hung taiji promulga des décrets anticléricaux, interdisant aux jeunes hommes de prendre des vœux monastiques sans autorisation, aux femmes de se faire nonnes et aux laïcs de loger des moines sans autorisation²⁶. Dans le même temps, des mesures furent prises pour renforcer la discipline²⁷. En 1638, les disciples chinois et coréens des lamas tibétains et mongols furent contraints de retourner à la vie laïque et le nombre de moines limité à cinquante mille, excepté en Mongolie²⁸. En 1632 puis en 1636, un décret impérial s'éleva contre les constructions non-autorisées de temples bouddhiques chinois et tibéto-mongols. Inscrites dans la tradition de contrôle du clergé par l'État chinois²⁹, ces mesures distinguèrent peu à peu le clergé sino-coréen du clergé tibéto-mongol.

Chez les Mongols, en revanche, Hung taiji poursuivit la politique de patronage, de cadeaux et de construction de temples qu'avait menée Nurgaci. Il favorisait les Gelugpas qui lui étaient acquis dans un

²³ Grupper, 1984, p. 63, n. 11 ; Zhang Yuxin, 1988, p. 7 ; Bartholomew, 1997, p. 106 ; Kam Tak-Sing, 2000. En revanche, pour Crossley (1999, p. 209-212), Nurgaci ne voyait dans le bouddhisme qu'un intérêt politique et ne se comporta pas en monarque bouddhique.

²⁴ *Manwen lao dang*, vol. I, *juan* 29, p. 434.

²⁵ *DaQing lichao shilu : Taizong wen huangdi shilu*, vol. II, *juan* 28 (Tianzong 10, 4^e mois, 20^e jour) ; Zhang Yuxin, 1988, p. 24 ; Farquhar, 1978, p. 5-34.

²⁶ *Menggu lili*, *juan* 2, 46-48 (cité par Farquhar, 1978, p. 21) ; *Taizong wen huangdi shilu*, vol. II, *juan* 42, p. 18b-19a (p. 558) ; *DaQing huidian shili*, article « Lama jinli » 喇嘛禁例, *juan* 501, 7b-8a.

²⁷ *HuangQing kaiguo fanglüe*, *juan* 15, 8b-10a ; Heissig, 1953, p. 498.

²⁸ Aucune source ne nous renseigne sur les conversions parmi le peuple mandchou (de tradition chamaniste), mais les mesures dissuasives prises par Hung taiji expliquent peut-être en partie le fait que le bouddhisme tibéto-mongol n'a pu prendre racine en Mandchourie.

²⁹ En Chine, la fondation de monastères bouddhiques en grand nombre était considérée depuis la grande proscription du bouddhisme en 845 comme un signe d'affaiblissement moral et économique, une cause de décadence de la dynastie.

même intérêt contre Ligdan qan et gagna leur soutien en protégeant leurs temples au cours de la guerre contre les Caqar. En 1632, l'empereur proclama un édit : « Que partout où passe la grande armée [...] qu'elle ne détruise aucun temple, ne prenne aucun objet dans les temples. Qui enfreindra cela mourra ! Qu'aucun mal ne soit fait aux moines, que l'on ne prenne pas leurs richesses³⁰. » En 1634, après avoir constaté les dégâts commis dans des temples situés près de Shangdu, Hung taiji punit les coupables³¹. Arrivé à Kōkeqota peu après les pillages des troupes de Ligdan qui n'avaient épargné que le Yeke juu [1]³², le souverain mandchou s'installa dans le monastère d'Altan qan. Il reçut en audience tous les moines de Kōkeqota le 15 juillet 1632³³, déclara sa volonté de prendre la succession de la lignée d'Altan qan en tant que patron du bouddhisme dans la région et suspendit lui-même dans le temple un panneau portant un édit pour protéger le monastère : « Au temple Gegen qan de Guihua [Yeke juu], on doit sacrifier pieusement et empêcher toute destruction. Si quelqu'un ose le détruire et en emporter les richesses, mes soldats n'hésiteront pas à revenir³⁴. »

Ces mesures rassurèrent Ombu qong taiji, petit-fils d'Altan qan et chef des Mongols de Kōkeqota, qui accepta de se soumettre. Mais quelques années plus tard, il fut accusé de trahison (1636) et détrôné (1640). Les Mandchous substituèrent à la maison tūmed leur propre organisation et nommèrent deux généraux mandchous (*dutong* 都統) à la tête de l'aile gauche et de l'aile droite tūmed³⁵. De 1638 à 1640, les Mandchous contribuèrent à la reconstruction de Kōkeqota et de ses fortifications alors défectueuses, car la position géographique de la ville en faisait une base idéale pour préparer la conquête de la Chine. En 1640, Hung taiji ordonna de restaurer et d'agrandir le Yeke juu [1] et lui octroya un nouveau titre honorifique, « monastère infini » (Wuliang si, Caylasi-ügei sūme). Il s'appropriä ainsi de manière symbolique le plus prestigieux monastère de Mongolie méridionale³⁶. Un trône réservé à l'empereur et une tablette d'or (encore existante) portant l'inscription « longue vie à l'empereur » furent placés devant la statue d'argent de Shākyamuni. Jusqu'à la fin de la dynastie Qing, le premier jour du premier mois lunaire, les Mongols des garnisons tūmed et les fonctionnaires mandchous et chinois vinrent se prosterner devant la tablette impériale lors de rituels destinés à assurer longue vie à l'empereur. Le Yeke juu était devenu un monastère impérial mandchou.

³⁰ *DaQing lichao shilu : Taizong wen huangdi shilu*, vol. II, *juan* 11, 20b (p. 160) ; *HuangQing kaiguo fanglüe*, *juan* 16, 3a ; Zhang Yuxin, 1988, p. 19.

³¹ *DaQing lichao shilu : Taizong wen huangdi shilu*, vol. II, *juan* 20, 10ab (p. 265).

³² *HuangQing kaiguo fanglüe*, *juan* 12 (1629), *juan* 16 (1632) ; Jin Qizong, 1981, p. 277.

³³ *HuangQing kaiguo fanglüe*, *juan* 16, 4b.

³⁴ *HuangQing kaiguo fanglüe*, *juan* 16, 5a ; *DaQing lichao shilu : Taizong wen huangdi shilu*, vol. II, *juan* 12, 3b (p. 164) ; *Guisui xian zhi*, 1968 [1934], p. 302.

³⁵ Comme les bannières caqar, les bannières tūmed ne furent pas incluses dans une confédération mais furent placées sous la dépendance directe de Pékin.

³⁶ *Tumote zhi*, *juan* 1, p. 26 ; Jin Qizong, 1981, p. 272 ; Chu Qiao, 1963, p. 31. Selon d'autres sources, c'est Cökür, général de l'aile gauche, qui envoya à la cour une demande des moines pour la réparation du temple (Wulanchafu & Gao Zhenbiao, 1993, p. 227).

L'empereur mandchou Grand qan en 1636

Le 2 février 1635, lorsque Manjusiri bandida, un lama sakyapa de l'entourage de Ligdan qan³⁷, apporta à Mukden la statue de Mahākāla « protecteur de la tente », fondue sous les Yuan, Hung taiji perçut immédiatement la valeur symbolique de cet acte qui lui permettait de transférer le culte impérial mongol sur la maison mandchoue³⁸. D'après la tradition mandchoue, l'empereur s'était déjà approprié le sceau de jade impérial de la dynastie Yuan lorsqu'il vainquit les Caqar en 1634³⁹. Il détenait donc, ou prétendait détenir, l'ensemble des attributs symboliques du souverain légitime des Mongols et du souverain *cakravartin*. Aussi en 1636, lors d'une grande célébration à laquelle assistèrent quarante-neuf princes de seize principautés de Mongolie méridionale ainsi que des lamas, Hung taiji renomma sa dynastie Grands Qing et se proclama Grand qan, héritier de Gengis Khan⁴⁰. C'est ainsi que, afin de gouverner les Mongols, les Mandchous ont préservé l'essence de leur pensée politique et religieuse.

Hung taiji entreprit à Mukden, sa capitale, un vaste programme de constructions bouddhiques qui s'inscrivait dans la continuité des fondations d'un souverain *cakravartin*. Pour abriter la statue de Mahākāla (fig. 25), il fit édifier de 1636 à 1638 le temple Jaune, Sira sūme (ch. Huang si 黃寺), qui reçut le titre de « temple de la victoire complète » (ch. Shisheng si 實勝寺) en commémoration de la victoire sur les Caqar⁴¹. En 1636, Hung taiji, son frère Daisan et un de leurs alliés mongols, le prince qorcin Jasaytu dügüreng participèrent à un rituel autour du mandala de la divinité tutélaire Mahākāla dont l'antécédent évident était l'initiation de Qubilai par 'Phags-pa en 1264⁴². Le 19 septembre 1638, suivi d'une grande procession de dignitaires mandchous et mongols menée par Biligtü namsu (un lama sakyapa venu lui aussi de la cour de Ligdan), Hung taiji se prosterna devant la statue de Mahākāla au Shisheng si⁴³. Sa capitale fut conçue comme un mandala dont le Shisheng si n'était que le premier élément. De 1643 à 1645, Hung taiji et Fulin, le futur empereur Shunzhi, patronnèrent la construction, à l'extérieur des quatre portes de Mukden, de quatre temples dotés chacun d'un stūpa de style tibétain, dédiés à un bouddha du panthéon tibétain. Leur titre, en quatre langues (mandchou, chinois, mongol, tibétain) était précédé de l'expression

³⁷ Voir chap. I, note 265.

³⁸ Stèle du temple Jaune de Mukden (Shisheng si), 1638, recopiée par Zhang Yuxin, 1988, p. 209-211. Sur le culte de Mahākāla chez les Mandchous : Grupper, 1979.

³⁹ Le sceau de jade aurait pour origine une pierre miraculeuse offerte par un oiseau au premier empereur de Chine, Qinshi huangdi. Passé aux mains de l'empereur Song Huizong, puis volé par les Jürchen, il réapparut en 1294 auprès de Qubilai. Le *chuanguo xi* 傳國璽, « sceau transmettant l'État », devint un important instrument de propagande utilisé par la dynastie mongole pour assurer sa légitimité à gouverner la Chine. C'est à ce titre qu'il aurait été transmis à Ligdan qan, dernier souverain des Yuan. D'après les chroniques mongoles du XVII^e siècle, le sceau réapparut d'abord entre les mains de Gengis Khan (Aalto, 1961, p. 12-20 ; Franke, 1994 [1978], p. 42-46 ; Okada Hidehiro, 1992b, p. 267-270 ; Weiers, 1994, p. 119-145). Weiers (2000) a montré comment Hung taiji inventa de toutes pièces l'histoire de sa récupération du sceau de jade afin d'appuyer ses visées politiques en 1635. Il est d'ailleurs possible que les Mongols n'aient jamais cru Hung taiji en possession du véritable sceau des Yuan (Bawden, 1989 [1968], p. 47).

⁴⁰ *HuangQing kaiguo fanglüe, juan* 21, 5b. Sur l'origine et la connotation bouddhique des termes Dayicing et Da Qing, voir Grupper, 1984, p. 68-69, n. 22.

⁴¹ *DaQing lichao shilu : Taizong wen huangdi shilu*, vol. II, *juan* 21, 13b (p. 282). L'inscription tétraglotte de la fondation du Sira sūme, datée de 1638, narre la version officielle mandchoue de l'histoire de la statue ; elle est traduite par Gimm (2000). Voir également Heissig, 1953, p. 499 ; Grupper, 1979 ; Zhang Yuxin, 1988, p. 209-211.

⁴² *Jiu Manzhou dang*, vol. X, p. 4602, cité par Grupper, 1984, p. 68, n. 20.

⁴³ *DaQing lichao shilu : Taizong wen huangdi shilu*, vol. IV, *juan* 43, 10a-b, p. 566.

« Huguo » 護國, temples « qui protègent le pays », car à chacun était attribuée une fonction : soumettre les résistants, prolonger la vie, protéger les récoltes et administrer le royaume⁴⁴. Ces temples furent construits peut-être sous la direction de Biligtü namsu⁴⁵ ou, autre hypothèse, à l'occasion de la visite à Mukden de l'Ilayuysan qutuγtu⁴⁶ en 1643. Par leur conception et leur échelle, ces cinq fondations figurent parmi les plus ambitieux programmes du XVII^e siècle en Asie orientale après le Potala de Lhasa. Elles montrent que, dès ses débuts, la monarchie mandchoue voulut s'identifier avec les idéaux du bouddhisme tibétain⁴⁷.



25. Statue moderne de Mahākāla, petit pavillon occidental du Sira süme (Shisheng si, Shenyang, Liaoning, état en 1996). La statue précédente, fondue pour remplacer la célèbre statue datant de l'époque de Qubilai, transmise à l'empereur mandchou en 1635, puis installée au temple de Mahākāla de Pékin, fut transportée à Siregetü küriye en 1900 et disparut en 1901 lors de l'invasion russe.

⁴⁴ En chinois, le Yongguang si 永光寺, dédié à Vairocana, à l'est ; le Yanshou si 延壽寺, dédié à Amitâyus, à l'ouest ; le Guangci si 廣慈寺, dédié à Mahākāra, au sud et le Falun si 法輪寺, dédié à Kālacakra, au nord. Voir Schubert, 1935 ; Zhang Yuxin, 1988, p. 21, 211-213 ; Elliott, 1992. Le Falun si et les stûpas nord, est et ouest ont été conservés.

⁴⁵ Ou sous la direction de sByin-ba rgya-mtsho, réincarnation de Kumbum envoyé auprès du souverain mandchou par le Dalāi lama et le Panchen lama. Voir *infra*, p. 109 et note 79.

⁴⁶ Titre conféré par le V^e Dalāi lama au lama Güüsi cecen (secen) corji des Oirad : Das, 1881-1882, p. 27 ; *Erdeni-yin tobci* (p^o 93 r^o) ; *Hor chos-'byung* (trad. Huth, 1892-1896, vol. I, p. 164, vol. II, p. 261) ; *DaQing lichao shilu : Taizong wen huangdi shilu*, vol. II, *juan* 39, 1b (p. 505) et vol. II, *juan* 63, 1b-2b (p. 858-859) ; Ahmad, 1970, p. 121 ; Heissig, 1953, p. 500, n. 132.

⁴⁷ Grupper, 1979, p. 1-2.

À la demande de princes mongols, Hung taiji envoya en 1639 au Tibet une ambassade menée par Cayan darqan blama des Qorcin⁴⁸. Tout comme les Mandchous, les Gelugpas souhaitaient nouer la relation *yon-mchod*. La réponse revint à Hung taiji en 1640 dans une lettre commune du V^e Dalaï lama et du IV^e Panchen lama dans laquelle ils reconnaissaient la légitimité du pouvoir mandchou. Dans leur correspondance, ils donnaient à Hung taiji le titre de courtoisie de Mañjushrî ou Mañjughosha. Reprenant cette appellation, l'empereur se présenta par la suite aux Mongols et aux Tibétains comme une émanation du bodhisattva Mañjushrî⁴⁹, ce qui renforçait encore le lien entre Hung taiji et la maison gengiskhanide, puisque Qubilai et d'autres empereurs Yuan avaient été reconnus en leur temps comme des émanations de Mañjushrî. En 1642-1643, le lama oirad Ilayuysan qutuytu envoyé par le Dalaï lama fut reçu en grande pompe à Mukden. Son arrivée marqua le début de relations cordiales entre les Gelugpas et les Mandchous mais les factions qui divisaient le clan impérial pendant la régence du début du règne de Shunzhi (1638-1661, proclamé empereur de Chine le 30 octobre 1644 à Pékin) retardèrent l'octroi d'un soutien exclusif qui ne fut accordé à l'école gelugpa qu'après la rencontre entre Shunzhi et le Dalaï lama.

En l'adoptant et en le patronnant dès le début du XVII^e siècle, les empereurs mandchous utilisèrent le bouddhisme tibétain pour unifier les Mandchous et les Mongols ralliés ou « à rallier » aussi bien dans ses aspects dévotionnels qu'institutionnels, le bouddhisme devenant une institution nationale soutenue par l'État. Bien que les lamas sakyapas se fussent montrés influents pendant le règne de Nurgaci, les Mandchous choisirent bientôt de supporter les Gelugpas, patronage qui influença certainement le développement idéologique de la monarchie mandchoue. L'empereur joua alors vis-à-vis des Mongols et des Tibétains le rôle d'un souverain *cakravartin*, émanation du bodhisattva Mañjushrî.

La politique des Qing en Mongolie méridionale

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, les successeurs de Hung taiji promurent le bouddhisme à une échelle toujours plus importante. Le début de la période Qing fut marqué par une intense activité de constructions religieuses en Mongolie méridionale, qui ne le cède en rien à la vigueur du premier siècle de renaissance. Ce dynamisme s'inscrit dans le cadre politique et institutionnel de la domination sino-mandchoue sur la Mongolie, à l'origine de changements fondamentaux dans la façon dont s'opérèrent les fondations. Les Mandchous utilisèrent les Mongols comme une force militaire mobile pour conquérir la Chine puis pour défendre leurs frontières. Après l'allégeance de l'ensemble des groupes de Mongolie méridionale,

⁴⁸ Sur ce grand lama (m. 1661) au service des Mandchous, voir Jimuyan, 1997, p. 265. En 1645, Cayan darqan blama suivit les Qing à Pékin et y fonda un monastère, le Houhei si 後黑寺, puis il fut à nouveau envoyé à Lhasa en 1651 pour inviter le V^e Dalaï lama.

⁴⁹ Le clergé tibétain croyait que l'ethnonyme « mandchou » venait de « Mañjushrî ». Sur les empereurs Yuan et Qing identifiés comme des émanations de Mañjushrî : Schulemann, 1958 [1911], p. 243 ; Serruys, 1963, p. 201, n. 101 ; Ahmad, 1970, p. 39, 167, 345 ; Farquhar, 1978, p. 8-9 et p. 28-29, n. 81 ; Stoddard, 1999, p. 211 ; Di Cosmo & Bao Dalizhabu, 2003, p. 76 ; Berger, 2003, p. 55-57.

vaincues ou ralliées volontairement, les Mandchous les réorganisèrent en quarante-neuf bannières pour former la Mongolie-Intérieure (Nei Menggu 內蒙古), nouvelle unité politico-géographique intégrée à l'empire mandchou en formation. Afin de réduire les migrations et d'éviter les conflits territoriaux, les Mandchous assignèrent aux bannières des territoires fixes, modifiant ainsi en profondeur les structures sociales et économiques de la société. Regroupées en six confédérations ou ligues (mong. *ciyulan*, ch. *meng* 盟), au pouvoir restreint, les bannières furent érigées en principautés indépendantes (fig. 26). À leur tête, les Qing maintinrent les princes issus pour la plupart de la famille gengiskhanide, qui étaient appelés à gouverner de façon héréditaire. Nommés princes *jasay* (princes gouvernants), ils étaient liés au clan impérial mandchou par un serment d'allégeance, que renforçait souvent un mariage avec une princesse impériale, et intégrés à la bureaucratie impériale par l'octroi de titres de noblesse⁵⁰. Ils dépendaient d'un organisme central siégeant à Pékin, d'abord appelé Mongyul juryan (Menggu yamen 蒙古衙門) en 1636, puis Lifan yuan 理藩院 (Cour des pays tributaires)⁵¹ en 1638. Les princes vassaux venaient porter leur tribut et rendre hommage à l'empereur à Pékin ou à Chengde (province de Rehe 熱河 ou Jehol), résidence estivale des empereurs mandchous, où ils étaient reçus en grande pompe au Nouvel an⁵². Le salaire qu'ils tiraient de leur fonction était plus important que le tribut qu'ils apportaient⁵³, ce dernier étant essentiellement constitué d'hommes et de chevaux destinés à contribuer aux expéditions militaires impériales. Bien que leur indépendance fût reconnue dans la politique locale, malgré leur puissance matérielle et leurs droits de préséance préservés, les princes vassaux n'avaient de pouvoir qu'en apparence : ils étaient devenus agents exécutants d'un pouvoir administratif qui les dominait⁵⁴ et bénéficiaient dans le même temps d'un régime de faveur dans l'administration Qing.

La politique mandchoue utilisait un système de récompenses et de coercition pour garder les Mongols sous contrôle, tout en prônant la souplesse et le respect des lois et des croyances, résumé en une formule

⁵⁰ Les cinq titres les plus élevés étaient : *cin vang* (<ch. *qinwang* 親王, prince du premier rang), *giyin wang* (*junwang* 君王, prince du second rang), *beile* (*beile* 貝勒, prince du troisième rang), *beise* (*beizi* 貝子, prince du quatrième rang), *güng* (*gong* 公, duc) : *DaQing huidian Lifan yuan shili*, « Fengjue » 封爵 [Titres d'apanages], *juan* 967-968 ; Jagchid & Bawden, 1970.

⁵¹ Le Lifan yuan régissait les relations diplomatiques entre la Chine et les régions nouvellement conquises. Il assurait la réception des envoyés diplomatiques (cadeaux, banquets, transport du tribut), la distribution et l'enregistrement des titres et des rangs de la noblesse aristocratique et ecclésiastique, la juridiction sur les stations postales, le recensement des hommes, la gestion des accords matrimoniaux, la traduction officielle des documents étrangers. « Lifan yuan » peut également être traduit par Office de contrôle des barbares, Cour des affaires coloniales ; son nom mandchou, Ministère gouvernant les provinces extérieures, ne comporte pas de référence aux « barbares » (Chia Ning, 1993, p. 61). En 1907-1908, il fut renommé Lifan bu 理藩部 (Chia Ning, 1992, Chia Ning, 1993 ; Corradini, 1965 ; Mancall, 1968, p. 72 ; Legrand, 1976).

⁵² La plupart des vassaux et dignitaires religieux étrangers (non chinois) étaient reçus à Chengde 承德, situé à 256 km au nord-est de Pékin, où des chasses et autres jeux étaient organisés à leur intention. L'étiquette était moins stricte que dans la capitale et le climat meilleur, ce qui diminuait le risque de contagion de la variole. En effet, les Mongols n'étant pas immunisés contre cette maladie – contrairement aux Chinois –, seuls les princes qui l'avaient déjà contractée pouvaient venir à Pékin.

⁵³ Le tribut devint symbolique à partir de la fin du XVII^e siècle : *DaQing huidian Lifan yuan shili*, « Gongxian » 貢獻 [Offrande du tribut], *juan* 986 ; Chia Ning, 1993, p. 71-73 ; Liu Guang'an, 1990, p. 111.

⁵⁴ Sur les limitations de leur pouvoir, voir Legrand, 1976, p. 155.

que l'on trouve dans de nombreux écrits Qing : « Entretenir leur religion sans modifier leurs coutumes, mettre de l'ordre dans leur gouvernement sans changer leurs habitudes⁵⁵ ». Devant le danger que représentait la sinisation des Mongols pour l'empire mandchou en formation, les Qing choisirent de fermer la frontière entre la Chine et la Mongolie-Intérieure afin d'empêcher toute acculturation. Selon le Code de loi des Qing⁵⁶, les Mongols n'avaient pas le droit d'apprendre le chinois, de lire des livres chinois, de prendre un nom chinois, de voir des opéras, ni de construire des maisons⁵⁷. Des mesures furent prises contre la colonisation chinoise et contre la mise en culture de nouvelles terres dans la majorité des bannières⁵⁸ ; le commerce sino-mongol fut limité⁵⁹ ; il était interdit aux Chinois de se marier avec des Mongoles et de prendre un nom mongol⁶⁰. Le respect des traditions religieuses des Mongols allait également dans ce sens.

Afin d'empêcher toute alliance ou coalition, les Mandchous divisèrent pour régner (« diviser la puissance des Mongols afin de réduire leur force », telle était la formule courante) tout en tâchant de maîtriser les rivalités entre groupes. Ils interdirent les mariages entre Mongols de l'Intérieur d'une part, entre Qalqa et Oirad d'autre part⁶¹, et contrôlèrent les déplacements. Les voyages au Tibet furent réglementés : les princes mongols qui voulaient envoyer des lamas à Lhasa devaient obtenir l'accord des fonctionnaires chinois de Xining⁶². Ceux qui souhaitaient se rendre en pèlerinage au Wutai shan devaient demander un passeport, et leur suite était limitée à 60 ou 80 hommes selon leur rang⁶³. Ces mesures permirent de maintenir la paix parmi les Mongols ralliés ou conquis.

Assujettis à leur bannière d'origine, les Mongols perdirent une grande partie de la mobilité qui faisait leur force militaire autant qu'économique. Désormais liés à un territoire fixe et contraints de limiter leurs parcours de nomadisation, les éleveurs étaient « attachés » à leur prince et ne pouvaient plus, s'ils en étaient mécontents, partir avec leur bétail pour faire allégeance à un autre chef. Les relations ainsi établies entre le Mongol et la terre (*nutuγ*⁶⁴) et entre le Mongol et son prince s'en trouvèrent profondément modifiées. Le terme *fengjian* 封建 (traduit aujourd'hui par « féodalisme ») a souvent été employé pour

⁵⁵ Par exemple le *Huangchao fanbu yaolie* (préface) et le *Lama shuo*.

⁵⁶ Au départ simples reprises du code mongol, les lois Qing à l'usage des Mongols se sinisèrent (Heuschert, 1998 ; Huang Lisheng, 1995, p. 352 ; Legrand, 1976 ; Mancall, 1968, p. 72). En 1696, le Lifan yuan organisa, compila et édita 125 anciens décrets relatifs à la Mongolie, qu'il rassembla dans le *Lifan yuan zeli*. Ils furent complétés en 1789 (209 articles) et en 1812 (526 articles).

⁵⁷ Édits de 1815, 1836, 1839 : *DaQing huidian Lifan yuan shili*, « Jinling » 禁令 [Interdits], *juan* 993, 3b-5b.

⁵⁸ *DaQing huidian Lifan yuan shili*, « Gengmu » 耕牧 [Agriculture et pâturages], *juan* 979.

⁵⁹ Les commerçants chinois, munis d'une licence mentionnant leur état civil et leur itinéraire, entraient en Mongolie au printemps et devaient retourner en Chine avant la fin de l'automne : *DaQing huidian Lifan yuan shili*, « Bianwu » 邊務 [Affaires frontalières], *juan* 983.

⁶⁰ *DaQing huidian Lifan yuan shili*, « Gengmu », *juan* 979.

⁶¹ *DaQing huidian Lifan yuan shili*, « Fenglu » 俸祿 [Émoluments], *juan* 987, 5a.

⁶² *DaQing lichao shilu* : *Gaozong chun huangdi shilu*, *juan* 1421, 13b (p. 16).

⁶³ *DaQing huidian Lifan yuan shili*, « Jinling », *juan* 993, 2a.

⁶⁴ Terrain de nomadisme, également fief, terre natale et résidence permanente de l'aristocratie laïque.

décrire cette situation ⁶⁵ qui n'équivaut toutefois pas au féodalisme occidental car la noblesse ecclésiastique mongole occupait une place tout à fait privilégiée, l'aristocratie laïque n'assurant plus de rôle de contrepoids.

Après trois tentatives de rébellion – celle d'un prince Sünid en 1646, des princes Ordos Yeke jamsu et Dorji de 1642 à 1652 et des Caqar en 1675 –, la soumission des nobles de Mongolie-Intérieure fut gagnée. Le contrôle étatique sur la Mongolie-Intérieure, même s'il se relâcha au XIX^e siècle, ne rencontra plus d'opposition réelle. L'histoire de la Mongolie méridionale faisait désormais partie de la politique intérieure des Qing.

Le bouddhisme, un enjeu politique international

La politique mandchoue de soutien du bouddhisme en Mongolie – en particulier la fondation et le patronage de monastères fixes – s'insère dans le cadre des mesures de restriction de mobilité des Mongols⁶⁶. À partir des années 1640-1644, le changement des rapports de force conduisit à la soumission des derniers groupes mongols indépendants à laquelle le bouddhisme n'était pas étranger, loin s'en faut. Gūsri qan, roi des Qoshud du Koukounor, conquiert le Tibet central en 1642, s'en proclama le roi, et offrit le pouvoir véritable au V^e Dalaï lama (1617-1682). Les Gelugpas trouvèrent ainsi un nouveau protecteur. Le « Grand cinquième », qui continuait de distribuer des titres aux *qan* et aux *qubilyan* mongols, réussit à maintenir la paix entre les groupes mongoles non ralliés aux Qing. Après sa mort, aucun médiateur ne parvint plus à apaiser ces rivalités.

Le violent conflit qui opposa les Qalqa de Mongolie septentrionale aux Djoungars entraîna l'intégration des premiers à l'empire Qing et l'extermination des seconds. Lorsque les Djoungars envahirent les Qalqa en 1688, le I^{er} Jebcündamba demanda la protection de l'empereur Kangxi (1662-1722), qui leva une armée et rétablit les Qalqa sur leur territoire. En 1690 se déroula à Ulaan butung, dans la bannière des Kesigten (Juu-uda) en Mongolie-Intérieure, la deuxième grande bataille entre armées Qing et djoungares, qui se solda par la défaite des Djoungars malgré la trahison de l'émissaire mandchou, le II^e Ilayuysan qutuγtu⁶⁷. Mais le tribut qalqa fut lourd à payer : ils reconnurent en 1691 la suzeraineté

⁶⁵ Vladimirstov (1948 [1934]) est le premier auteur occidental à parler de féodalisme mongol (expression appliquée également à différentes périodes de l'histoire chinoise comme les Zhou ou les Six Dynasties). Le terme reste controversé. Jagchid (1988 [1974], p. 27-5) parle de «quasi-féodalisme» et en recherche l'origine dans la réorganisation du pouvoir par Gengis Khan. Voir aussi Bawden, 1989 [1968], p. 87-88 ; Legrand, 1976, p. 30, n. 1. Bold (2001, p. 15-24) développe le concept de « féodalisme nomade ».

⁶⁶ Sur ce sujet, voir Chayet, 1985 ; Jagchid, 1988 [1976] ; Zhao Yuntian, 1989.

⁶⁷ Le II^e Ilayuysan qutuγtu avait été nommé en 1685 administrateur (*jasay da blama*) du Lama yinwu chu de Kōkeqota (Wakamatsu Hiroshi, 1992, p. 845-847 ; Wuliji Bayaer, 2001, p. 328). Il fut exécuté en 1697. Probablement inventée pour masquer sa trahison, une légende est rapportée dans des sources chinoises non officielles et dans des récits de voyageurs occidentaux : le lama aurait été assassiné par un officier de la suite de l'empereur parce qu'il n'aurait pas rendu les honneurs à

mandchoue lors d'une cérémonie à Dolonnor (Doluyan nayur)⁶⁸. C'est à leur intention que Kangxi puis Yongzheng firent édifier à Dolonnor les deux principaux monastères impériaux de Mongolie-Intérieure, le Huizong si [80] et le Shanyin si 善因寺 [81]⁶⁹. Divisés selon le système des bannières, les trois royaumes Qalqa formèrent la Mongolie dite Extérieure, intégrée à l'empire, et leurs princes reçurent à leur tour titres et rangs nobiliaires.

Il restait aux Qing à soumettre les Djoungars, derniers Mongols à menacer leur empire. Kangxi, dirigeant personnellement la campagne, vainquit leur chef Galdan⁷⁰ lors du troisième affrontement, le 12 juin 1696, à Jegün modu, au sud-est d'Oulan-Bator⁷¹. Mais, quelques années plus tard, un neveu de Galdan envahit le Tibet, pilla Lhasa et tua le prince Qoshud qui, avec l'accord de l'empereur, avait installé un nouveau Dalaï lama – le septième – sur le trône. En représailles, les armées mandchoues entrèrent dans Lhasa en 1720 et prirent le contrôle du Tibet. Ce n'est qu'en 1757 que l'empire djoungar, au prix d'épuisantes expéditions dans le Turkestan, fut totalement anéanti. De leur architecture nomade et des temples qu'ils fondèrent à Khobok Sari⁷² puis dans l'Ili⁷³, il ne reste rien. La Djoungarie ne fut repeuplée qu'avec le retour au pays d'une partie des Toryud qui, au siècle précédent, avaient fui la domination djoungare et gagné l'embouchure de la Volga⁷⁴. Entre l'annexion de Taïwan, l'allégeance des Qalqa (1691), l'annexion progressive du Qinghai (érigée en province chinoise en 1724), l'inclusion de la bannière Alashan dans le système de bannière de Mongolie-Intérieure (1686), et la conquête du Turkestan oriental (renommé Xinjiang, « Nouvelle zone frontalière », en 1884)⁷⁵ et du Tibet, qui devint une sorte de protectorat (1751), l'empire sino-mandchou atteignit son extension maximale. La Mongolie et le Tibet

Kangxi venu le saluer lors d'un jeûne où il ne mangeait, buvait, dormait, parlait ni ne bougeait. Les officiers de l'empereur furent alors massacrés par les moines en colère et Kangxi, déguisé en soldat, parvint à s'enfuir (*Guisui xian zhi*, 1968 [1934], p. 304 ; Pozdnev, 1977 [1896-1898], p. 373 ; Baddeley, 1919, vol. II, p. 166). Sur son titre, voir *supra*, note 46.

⁶⁸ Le père Gerbillon, qui était présent, décrit les réceptions, le campement impérial et les cérémonies d'allégeance (in Du Halde, 1736, vol. IV, p. 315-330).

⁶⁹ *DaQing lichao shilu : Shengzu ren huangdi shilu*, vol. V, *juan* 151, 8a-10a (p. 678-679) ; *Koubei santing zhi*, *juan* 11, 38b ; Du Halde, 1736, vol. IV, p. 323.

⁷⁰ Galdan (1644-1697, roi en 1671), fils de Bayatur qong taiji et d'une fille de Gūsri qan des Qoshud, fut reconnu comme une réincarnation et étudia dix ans au Tibet. Il renonça à ses vœux monastiques pour venger son frère Sengge, assassiné en 1670 (Hummel, 1943, p. 265-266 ; Okada Hidehiro, 1979, p. 94).

⁷¹ Oyunbilig, 1999.

⁷² Monastères de Khobok Sari construits par Bayatur des Djoungars sur la rivièr Imil à l'est du lac Balkhash (Kazakhstan).

⁷³ Les plus importants étaient le Yun-bde lha-khang (Jinding si 金頂寺, Guerzha miao 固爾扎廟) à Kulja, sur la rive nord de l'Ili et le temple de Qainuq (Hainuke miao 海努克廟), sur la rive sud de l'Ili (Parker, 1886, p. 298 ; Zhang Yuxin, 1988, p. 63). En réalité, rien ne peut nous permettre d'imaginer à quoi ressemblaient ces temples, détruits en 1756 (même si l'Anyuan miao 安遠廟 de Chengde fut construit en 1765 « sur le modèle » du *dugang* d'un temple de Kulja : Chayet, 1985, p. 35-37, p. 134, n. 126, p. 149, n. 297). Parmi les autres monastères fixes des Mongols occidentaux, citons encore Ablai keid des Qoshud, construit en 1656-1657 par Ablai (fils de Bai bayus) sur la Beshka, au sud d'Ust'kamenogorsk (Kazakhstan), et consacré en 1657 par Jaya bandida (Baddeley, 1919, p. 139 ; Pallas, 1794, vol. IV, p. 293-303).

⁷⁴ Les descendants des Toryud restés en Russie méridionale sont les Kalmouks, seuls Mongols d'Europe.

⁷⁵ Le Xinjiang, qui a aujourd'hui le statut de région « autonome » ouïgoure (population turcophone et musulmane), fut réellement pacifié en 1884 après le soulèvement des populations musulmanes. Les Mongols occidentaux y sont très minoritaires depuis l'effondrement de l'empire Djoungar.

formaient des zones tampons (*pingfan* 屏藩, « paravent ») avec les nouveaux voisins de l'empire et garantissaient la sécurité du pays. Cette politique coloniale aujourd'hui jugée très moderne⁷⁶ permit de maintenir la paix dans ce pays gigantesque et disparate et d'éviter que les régions périphériques ne s'unissent et se rebellent. Le contrôle de l'influence des pontifes tibétains sur les princes mongols se révéla capital.

La Mongolie-Intérieure servit de base militaire à la conquête Qing du Turkestan, comme elle l'avait fait pour celle de la Chine. Les bannières mongoles fournirent un grand nombre de soldats et souffrirent du passage des armées. Elles durent accueillir les réfugiés auxquels l'empereur accordait asile, les plus éminents étant le Jebcündamba qutuγtu et le Tüsiyetü qan. Kökeqota, qui stocka de grandes quantités de grains pour nourrir les armées et les réfugiés Qalqa en 1688 et en 1696, dut de surcroît ériger une deuxième muraille en 1694-1696 pour se protéger d'une éventuelle attaque djoungare. L'empereur se montra reconnaissant envers les Mongols méridionaux pour leur contribution à ses guerres et les monastères de Kökeqota bénéficièrent grandement de sa gratitude, en particulier lors de la venue de Kangxi en 1696⁷⁷. Sous Qianlong, le rôle stratégique de Kökeqota fut confirmé lorsque l'empereur, en 1736-1739, ordonna la construction de la ville-garnison de Suiyuan cheng 綏遠城⁷⁸, « Pacification des terres reculées », à trois kilomètres à l'est de Kökeqota. À la fois garnison militaire et cité administrative sino-mandchoue, Suiyuan permit de mobiliser rapidement des armées contre les Djoungars.

⁷⁶ Perdue, 1998 ; Di Cosmo, 1998 ; Heuschert, 1998 ; Bulag, 2002.

⁷⁷ Voir *infra*, p. 122.

⁷⁸ Cette date est incertaine : le *Suiyuan quan zhi* (*juan* 2, 8a) donne 1735 et (*juan* 1, 2a) 1739 ; le *Suisheng* (1920, *juan* 3, p. 19) donne 1736 et dans un autre passage (*juan* 3, p. 23), on apprend que le travail est terminé en 1737 ; le *DaQing yitong zhi* (*juan* 408, 4a) donne 1739 ; le *Suiyuan qi shi* (1928, *juan* 2, 8a) 1737 (travail fini) et (9a) 1739 ; le *Menggu youmu ji* (*juan* 6, 2a) 1739. 1739 est sans doute la date de l'installation des bureaux gouvernementaux (voir également Mostaert, 1956a, p. 88, n. 15). Chu Qiao (1963, p. 6) donne 1735 à 1739. Le nom mongol de Suiyuan est Qoladakin-i amurjiyuluysan qota ou Qoladakin-i amur bolyayci qota. Sur la construction de garnisons mandchoues : Elliott, 2001, p. 89-132.

Les relations personnelles entre les empereurs et les grands lamas

Les premiers empereurs mandchous entretenirent avec les grands lamas non seulement des rapports diplomatiques mais également des relations personnelles privilégiées de type *yon-mchod*. Ainsi le Jebcündamba qutuγtu et le II^e Neici toin qutuγtu jouèrent-ils un rôle décisif pendant la conquête de l'Asie intérieure par les Qing. Plusieurs dignitaires bouddhiques de Mongolie et du Koukounor servirent l'empire en tant qu'ambassadeurs, conseillers à la cour mandchoue ou thaumaturges effectuant des rituels pour la victoire des armées. Une dizaine d'entre eux furent établis à Pékin au service de la cour (*zhujing hutuketu* 住京呼圖克圖). Ils furent récompensés par des titres, des cadeaux, des privilèges, parfois des terres, des faveurs symboliques (emploi de la couleur jaune impériale) et leurs monastères étaient particulièrement favorisés.

Le plus illustre des lamas tibétains invités par un empereur mandchou fut le V^e Dalaï lama. Son influence politique et religieuse étant considérable en Mongolie, l'empereur Shunzhi espérait amener le Dalaï lama à convaincre les Qalqa de faire allégeance aux Qing. Il chargea sByin-ba rgya-mtsho, une réincarnation de Kumbum (m. 1657) – qu'il avait nommé III^e *jasay da blama* de la bannière mongole Siregetü küriye [98-100] en 1646 –, de préparer la venue du pontife. Plus connu sous son titre de *nom-un qan*, ce lama⁷⁹ fut chargé de la construction à Pékin en 1651-1652 du stûpa blanc (Baita si) du Yong'an si 永安寺 de Beihai 北海, du Pusheng si 普胜寺, et de la reconstruction du temple Jaune (Huang si) pour loger le pontife. Le V^e Dalaï lama arriva à Pékin en 1652. Après de nombreux compromis protocolaires⁸⁰, il parvint à se faire recevoir comme un souverain indépendant et non comme un tributaire⁸¹. Les deux monarques échangèrent des titres honorifiques qui rappellent la relation *yon-mchod*.

L'empereur Kangxi montra pour le bouddhisme tibétain un intérêt plus marqué que ne l'avait fait Shunzhi⁸². Sa mère et sa grand-mère, l'impératrice Xiaozhuang 孝莊 (1613-1688 ou 1689), étaient des

⁷⁹ Il est nommé *rabjamba* Sibja gūnrūg dans les biographies des *jasay da blama* de la bannière Siregetü küriye (Delege, 1998, p. 359). Huang Hao (1993, p. 42-43, 47) l'identifie à Pa'-gru *shabs-drung chos-rje* Sbyin-ba rgya-mtsho (Bazhu huofu Jinba jiacuo 巴珠活佛金巴嘉措), réincarnation de Kumbum, d'après une monographie de Kumbum. Il fut envoyé auprès de Hung taiji à Mukden par le Dalaï lama et le Panchen lama (voir *supra*, note 45). Il reçut de l'empereur le titre de *siregetü corji* en 1646, et fonda le Xingyuan si [98]. En 1650, Shunzhi lui offrit le trône (mong. *sirege*) de Hung taiji, ce qui valut à la bannière qu'il gouvernait l'appellation de Siregetü küriye. En 1651, Shunzhi le fit venir à Pékin, lui donna le titre de *bandida nom-un qan* et le chargea d'organiser la réception du Dalaï lama. Les stèles de fondation du Pushan si 普善寺 et du Baita si 白塔寺, ainsi que le *MengZang fojiao shi* le nomment simplement *nom-un qan* (*dharmarāja*) (voir le texte des stèles in Zhang Yuxin, 1988, p. 221-222).

⁸⁰ L'empereur accepta de quitter la capitale pour accueillir le Dalaï lama. Cependant, si le trône présenté au Dalaï lama à Pékin était de même hauteur que celui de l'empereur, ce dernier se trouvait légèrement surélevé grâce à un petit siège placé sur le trône... Voir également les questions de protocole lors de la rencontre entre le Jebcündamba et Kangxi à Dolonnor ; entre le Panchen lama et Qianlong en 1780 à Chengde et Pékin (Hevia, 1995, p. 42-49).

⁸¹ *DaQing lichao shilu : Shizu zhang huangdi shilu*, vol. III, *juan* 67, 17a (p. 528) : Shunzhi 9, 8^e mois, *wuzhen*.

⁸² En 1682, le père Gerbillon n'en fut cependant pas dupe : « un de ses premiers soins [de l'empereur] fut d'engager les *Lamas* dans ses intérêts par ses libéralités royales, et par des démonstrations d'une affection singulière. Comme ces *Lamas* ont un grand crédit sur tous ceux de leur nation, ils les persuadèrent aisément de se soumettre à la domination d'un si grand Prince, et

mongoles qorcin et cette dernière, bouddhiste pieuse, exerça une grande influence sur l'empereur. Fortement impressionné par les talents diplomatiques du I^{er} lCang-skya qutuytu Ngag-dbang blo-bzang chos-ldan (1642-1715) lors de la convention de Dolonnor en 1691, Kangxi le nomma précepteur d'État. Disciple du V^e Dalaï lama, ce lama originaire du monastère de dGon-lung byams-pa gling (Youning si 佑寧寺) en Amdo devint bientôt le chef spirituel de Mongolie-Intérieure et sa plus haute incarnation⁸³. Kangxi lui confia d'importantes responsabilités politiques, diplomatiques et doctrinales parmi lesquelles la révision de la traduction mongole du *Kanjur*. Les empereurs Qing utilisèrent le lCang-skya qutuytu et ses incarnations successives pour contrebalancer le pouvoir montant du Jebcündamba qutuytu et empêcher toute unification religieuse de la Mongolie. Parallèlement, Kangxi entretint des relations privilégiées avec le Jebcündamba qui effectua de fréquents déplacements à la cour de Pékin ou de Chengde où il accomplit de nombreux miracles, si l'on en croit sa biographie⁸⁴. Sa correspondance privée révèle cependant sa méfiance envers les lamas⁸⁵.

La position de Kangxi envers le Tibet était toutefois différente de celle de ses prédécesseurs. Le Dalaï lama – ou plutôt le régent puisque le pontife était mort depuis 1682 et que sa mort fut tenue secrète pendant quatorze ans – n'avait pas réussi à calmer les Djoungars. Après la mort de leur chef Galdan en 1696, et surtout après l'intervention de l'armée chinoise à Lhasa en 1720, l'attitude des Qing envers le Tibet changea. Malgré l'interprétation obstinée par les autorités tibétaines de la relation entre l'empereur et le Dalaï lama selon le modèle *yon-mchod*, les Qing voyaient maintenant le Tibet comme un « vassal ». Ce grave malentendu est à l'origine de la revendication chinoise du droit de « suzeraineté » sur le Tibet.

La politique du successeur de Kangxi, Yongzheng (r. 1723-1735), fut traversée par la même ambiguïté, entre lien personnel et politique globale. Avant son accession au trône, Yongzheng avait été un disciple du I^{er} lCang-skya qutuytu, mais semble par la suite s'être montré plus intéressé par le bouddhisme Chan. Lorsqu'il envoya son armée mater une insurrection menée par un prince Qoshud du Koukounor en 1723-1724, les soldats détruisirent de nombreux monastères mais ils étaient dans le même temps chargés de retrouver et de protéger la réincarnation du lCang-skya qutuytu qui se cachait⁸⁶. Rol-pa'i rdo-rje (1717-

c'est en considération de ce service rendu à l'État, que l'empereur regardait ces *Lamas* d'un œil favorable, qu'il leur faisait des largesses, et qu'il s'en servait pour maintenir les Tartares dans l'obéissance : quoique dans le fond il n'eût que du mépris pour leurs personnes, et qu'il les regardât comme des gens grossiers, qui n'ont nulle teinture des sciences, ni des beaux-arts. C'étoit par un ménagement de politique qu'il déguisoit ainsi ses véritables sentiments, en leur donnant ces marques extérieures d'estime et de bienveillance » (cité dans Du Halde, 1736, vol. IV, p. 99, p. 117).

⁸³ Treize incarnations l'auraient précédé, mais il fut le premier à recevoir le titre de *qutuytu* (les Chinois considèrent qu'il est le II^e lCang-skya). Sur la biographie du I^{er} lCang-skya : Sagaster, 1967.

⁸⁴ Bawden, 1961, p. 60, citant une biographie du Jebcündamba qutuytu.

⁸⁵ Dans une lettre destinée à son héritier, Kangxi écrit : « Si en nourrissant un chien, l'on obtient le bénéfice qu'il aboie après des inconnus, il n'y a aucun avantage à nourrir [...] les lamas » (Di Cosmo, 1999, p. 372, citant un mémoire du palais).

⁸⁶ Sur les destructions de monastères en Amdo par les armées Qing : Wu Shu-hui, 1995, p. 170-177, 180-187.

1786)⁸⁷, le II^e lCang-skya qutuytu, fut enfin ramené à Pékin en 1724. Il était âgé de sept ans. Il étudia quotidiennement le tibétain et les textes bouddhiques avec le prince Hongli, futur empereur Qianlong (r. 1736-1795), dont il devint à la fois le maître personnel et l'ami proche. Lorsque Qianlong monta sur le trône, le lCang-skya qutuytu fut nommé *jasay da blama* des monastères tibétains de Pékin⁸⁸. En plus de rituels propitiatoires qu'il effectua pour les victoires militaires des Mandchous, il se vit confier des responsabilités diplomatiques et religieuses, mais également artistiques et architecturales. En 1743-1744, il fut chargé par exemple de transformer l'ancienne résidence de Yongzheng en monastère tibétain, le Yonghe gong 雍和宮. Il conféra à l'empereur l'initiation de Cakrasamvara en 1746, et l'initiation de Mahākāla et de Cakrasamvara en 1780. Qianlong témoigna à plusieurs reprises d'une profonde connaissance du bouddhisme tibétain⁸⁹.

La question des motivations des souverains mandchous a été posée par de nombreux spécialistes de la politique des Qing⁹⁰. Ont-ils manipulé les convictions religieuses des Mongols et des Tibétains à des fins politiques ou furent-ils de fervents bouddhistes pour les premiers d'entre eux, Qianlong en particulier ? Les deux thèses sont appuyées par des arguments fondés sur des sources délibérément ambiguës et parfois contradictoires. Quelle que fût l'inclination religieuse des empereurs, celle-ci n'entrava pas leur principale visée politique, qui était de s'assurer l'allégeance des Mongols.

À partir du XVIII^e siècle, l'empereur cessa d'incarner pour les Mongols et les Tibétains le patron, donateur et protecteur laïc, pour devenir le « Grand et Saint Maître » (Yeke boyda ejen, épithète de Gengis Khan dans la tradition mongole), le Saint empereur (Boyda qan), émanation du bodhisattva Mañjughosha (Mañjushrī). L'empereur-Mañjushrī se plaçait dès lors sur un pied d'égalité avec le Dalaï lama, incarnation

⁸⁷ Sa vie nous est connue par deux biographies qui ont fait l'objet de plusieurs traductions et études : l'une, abrégée en *Nyi-ma'i 'od-zer*, fut écrite en 1787 par son frère cadet Chu-bzang qutuytu Ngag-dbang thub-bstan dbang-phyug (éd. Kämpfe, 1976) ; l'autre, nommée *Khyab-bdag rdo-rje sems-dpa'i ngo-bo dpal-ldan bla-ma dam-pa ye-shes bstan-pa'i sgron-me dpal-bzang-po'i rnam-thar thar-pa mdo-tsam brjod-pa dge-ldan bstan-pa'i mjes-rgyan*, écrite par son disciple et abbé de dGon-lung, le Thu'u-bkwan qutuytu Blo-bzang chos-kyi nyi-ma, fut traduite en chinois par Chen Qingying et Ma Lianlong (1988). Voir Wang Xiangyun, 1995 et 2000 ; Chayet, 1985, p. 60-64.

⁸⁸ Rol-pa'i rdo-rje se dépeignait lui-même avec les attributs de 'Phags-pa et le parallèle avec la relation Qubilai-'Phags-pa est évident.

⁸⁹ Les Qing avaient fortement dissuadé les Mandchous de se convertir au bouddhisme tibétain et l'on considère en général qu'ils restèrent majoritairement « chamanistes ». Cependant, l'influence du bouddhisme tibétain sur la société mandchoue est une question qui demande à être étudiée. En Mandchourie même (actuelle province du Dongbei), seules les fondations impériales de Mukden relevaient du rite tibétain mais le *Kanjur* a été traduit en mandchou (1773-1790) et douze monastères mandchous ont été fondés par Qianlong près de Pékin (Wang Jiapeng, 1995). En outre, dans quelques monastères de Pékin et de Chengde, les moines étaient mandchous et les récitationes se faisaient dans leur langue (Zhang Yuxin, 1988, p. 197). Enfin, le culte de Mahākāla était particulièrement important parmi les Mandchous (Grupper, 1979). Lorsque 18 000 Mandchous Sibe s'établirent au Xinjiang en 1765-1766, ils fondèrent neuf monastères de rite tibétain, dont le Sunjaci niru Lama sumu, nommé en 1892 par le Lifan yuan Jingyuan si 靖遠寺 (« temple qui amène la paix dans les lieux distants ») de style chinois, sur la rive gauche de l'Ili (Pang, 1996).

⁹⁰ Entre autres : Farquhar, 1968, p. 198-205 ; Farquhar, 1978, p. 5-34 ; Franke, 1994 [1978] ; Grupper, 1984, p. 47-75 ; Chayet, 1985, p. 58-65 ; Hevia, 1993, p. 243-178 ; Jagchid, 1996, p. 200 sq. ; Wang Xiangyun, 1995 ; Crossley, 1999 ; Wang Xiangyun, 2000, p. 155, 158-163 ; Stoddard, 1999 ; Uspensky, 2002 ; Berger, 2003 ; Ishihama Yumiko, 2005 ; Satō Hisashi...

d'Avalokiteshvara, et non plus dans la relation *yon-mchod*. Le Saint empereur se substitua au Dalaï lama dans sa relation avec les *qan*, leur octroyant de nouveaux titres ou confirmant ceux que le Dalaï lama avait donnés précédemment aux Mongols qalqa (comme le Jebcündamba) et occidentaux (Güsri qan, Lha-bzang qan)⁹¹. À partir du règne de Kangxi, le pouvoir spirituel du Saint empereur fut en quelque sorte délégué, au lCang-skya qutuytu pour la Mongolie-Intérieure et au Jebcündamba qutuytu pour la Mongolie-Extérieure, tous deux également reconnus comme des émanations de Mañjushrī. Plus encore que Kangxi, Qianlong personnifia le concept abstrait du souverain universel bouddhique (*cakravartin*), pivot d'un empire pluraliste et pluriethnique et représentant de tous les peuples : héritier de Gengis Khan pour les Mongols, bodhisattva aux yeux des Mongols et des Tibétains, empereur confucéen aux yeux des Chinois. Bouddhisme et confucianisme servaient une idéologie qui supportait l'État centralisé et expansionniste, à l'instar des publications impériales, de l'architecture, des rituels et de l'art qui servaient le discours impérial⁹².

Cette politique « lamaïque » ne s'adressait qu'aux Mongols et aux Tibétains dont la religion était considérée comme étrangère. Elle fut appelée dans les sources officielles chinoises non plus « bouddhisme » mais *lama zhi jiao*, « enseignement des lamas », terme qui a donné en français « lamaïsme » dès la fin du XVIII^e siècle⁹³. Aux yeux des Chinois et des Mandchous, et particulièrement auprès des fonctionnaires han, il fallait justifier le patronage de l'Église mongole comme une nécessité politique. Aussi peut-on lire dans la version chinoise des inscriptions lapidaires publiques, tel le célèbre « Discours sur les lamas » (*Lama shuo* 喇嘛說) de Qianlong, gravé en 1792 sur des stèles qui trônent encore au sein du Yonghe gong de Pékin : « En patronnant l'Église jaune, nous maintenons la paix parmi les Mongols. Nous ne pouvons que protéger [cette religion] tant la tâche de pacification est importante. [En agissant ainsi] nous ne montrons aucun penchant ni n'adulons les prêtres tibétains comme sous la dynastie des Yuan⁹⁴ ». Les contradictions du discours impérial étaient masquées par des versions différentes d'une même stèle selon la langue utilisée.

À la fin du XVIII^e siècle, les relations entre l'empereur et les dignitaires bouddhiques se dégradèrent. Après une insurrection qalqa désordonnée menée par le prince Cigünjab en 1755-1757 et la mort du

⁹¹ Ishimaya Yumiko, 1992, p. 501-514.

⁹² Sur les changements idéologiques du début de la dynastie Qing et sous l'ère Qianlong : Crossley, 1999 ; sur l'art au service de la politique : Berger, 2003.

⁹³ Naquin, 2000, p. 49, n. 101 et Lopez, 2003 [1998], p. 34, p. 242, n. 14.

⁹⁴ Dans ce texte anticlérical, qui fut largement diffusé, l'empereur Qianlong explique les raisons qui l'ont poussé à instaurer un système de sélection des réincarnations. Toutefois, il ne remet nullement en cause l'orthodoxie du « lamaïsme », et montre sa profonde connaissance de cette religion en se positionnant comme l'autorité ultime en matière de « lamas » et de réincarnations. C'est donc paradoxalement cet empereur docte qui est à l'origine du quiproquo selon lequel le « lamaïsme » est considéré comme une religion à part, différente du bouddhisme, ou comme une forme dégénérée de bouddhisme. Voir Lessing, 1942, p. 9-13, 61-62 ; texte chinois de la stèle reproduit in Zhang Yuxin, 1988, p. 339-343 ; également Farquhar, 1968, p. 26 ; Hevia, 1993, p. 267 ; Lopez, 2003 [1998], p. 243, n. 15, 16 ; Chayet, 1985, p. 57.

III^e Jebcündamba en 1758⁹⁵, Qianlong envoya deux généraux mandchous (en 1758 et en 1763) assister sa IV^e réincarnation, « trop jeune pour gouverner », et décida que désormais, les grandes réincarnations mongoles devraient être cherchées au Tibet (et non plus parmi la noblesse gengiskhanide). Il espérait ainsi couper les liens unissant la noblesse et le haut clergé : la religion ne devait plus interférer avec la politique. Les jeunes Tibétains reconnus comme une incarnation mongole faisaient très tôt le voyage vers la Mongolie et, quand ils ne mouraient pas en route, se « mongolisaient » rapidement. Ils étaient néanmoins accompagnés d'une suite importante qui contribua à augmenter l'influence tibétaine en pays mongol. En 1792, Qianlong durcit encore sa politique en imposant que les principales réincarnations tibétaines et mongoles fussent désormais désignées par tirage au sort. Le nom des grandes réincarnations de Mongolie serait désormais tiré au sort dans une urne en or offerte par l'empereur à cet effet et placée au Yonghe gong. Rol-pa'i rdo-rje – qui pourtant se réincarnera dans la personne de son propre petit neveu – se vit confier la responsabilité de l'urne de Pékin.

Encore au milieu du XIX^e siècle, le père Huc exagère à peine l'influence des grands dignitaires bouddhiques sur les Mongols :

Le souvenir de l'ancienne puissance des Mongols préoccupe sans cesse [l'empereur] ; il sait qu'autrefois ils ont été maîtres de l'empire, et dans la crainte d'une nouvelle invasion, il s'applique à les affaiblir par tous les moyens possibles. [...] Un grand lama, le Guison-Tamba [le Jebcündamba] par exemple, n'aurait qu'à faire un geste, et tous les Mongols, depuis la frontière de la Sibérie jusqu'aux extrémités du Thibet, se levant comme un seul homme, iraient se précipiter avec la véhémence d'un torrent partout où la voix de leur Saint les appellerait⁹⁶.

L'accaparement par l'empereur mandchou du double rôle de protecteur laïc et spirituel se révéla un cadeau empoisonné pour le bouddhisme mongol : à la belle époque, de Kangxi à Qianlong, il bénéficia de fondations impériales fastueuses et d'un soutien général. Mais, quand la conjoncture économique, politique et idéologique se retourna, le souverain mandchou laissa l'Église mongole sans protecteur et en position de faiblesse.

Après la mort de Rol-pa'i rdo-rje en 1786, aucun lama n'eut plus d'influence significative sur l'empereur. C'est avec moins de ferveur et surtout en réduisant les moyens financiers que l'empereur Jiaqing (r. 1796-1820) et ses successeurs continuèrent la politique de Qianlong : sous Daoguang (r. 1821-1850) et Xianfeng (r. 1851-1861), elle fut qualifiée de *lengdan shuyuan* 冷淡疏遠, « froide et distante ». Qianlong avait laissé les finances de l'empire dans un état catastrophique et, si la corruption, les dépenses somptueuses de la cour et, principalement, les guerres en étaient les principaux responsables, les historiens anticléricaux ne manquèrent pas d'accuser les sommes englouties dans la fondation de monastères

⁹⁵ Les Qing, soupçonnant son double jeu dans la révolte, avaient probablement envoyé un agent pour l'empoisonner (Bawden, 1989 [1968], p. 122).

⁹⁶ Huc, 1987 [1924], vol. I, p. 220.

impériaux et autres actes pieux de la politique « lamaïque »⁹⁷.

Après la première « guerre » sino-anglaise de l'Opium, en 1842, la Chine entra dans une grande récession et abandonna progressivement le soutien au bouddhisme tibéto-mongol. C'est aux alentours de cette même année que la crise économique chinoise gagna la Mongolie. Les commerçants du Shanxi en faillite demandèrent aux Mongols le paiement de leurs dettes. Les voyageurs occidentaux⁹⁸ furent nombreux, pendant cette période, à déplorer le déclin de la Mongolie dont on accusait les usuriers et immigrants chinois, ainsi que l'institution bouddhique d'être la cause. Cependant, d'autres facteurs politiques et économiques, notamment l'échec de la stratégie d'isolation et l'absence d'investissements Qing en Mongolie, expliquent l'appauvrissement du pays au XIX^e siècle. Les fonctionnaires mandchous recevaient d'importants pots-de-vin des marchands chinois et autorisaient des transactions illégales, comme la vente ou l'hypothèque des terres mongoles⁹⁹. Les princes, qui s'étaient surendettés auprès de commerçants chinois pour adopter et maintenir un mode de vie sinisé digne de leur nouveau rang, exerçaient une importante pression fiscale sur le peuple et vendaient les meilleurs pâturages aux Chinois pour rembourser leurs dettes¹⁰⁰. L'immigration chinoise, composée de criminels, d'aventuriers et de commerçants, mais surtout de paysans affamés ayant quitté leurs terres, s'intensifia en Mongolie-Intérieure à la fin du règne de Qianlong malgré l'interdiction impériale, puis fut officiellement encouragée à partir de 1850¹⁰¹. Kökeqota devint le siège de l'intégration politique et de l'assimilation culturelle de la Mongolie-Intérieure par la Chine, si bien que le nombre des Chinois y excéda rapidement celui des Mongols : un missionnaire de Scheut¹⁰² estima « l'avancée chinoise » de quatre à sept kilomètres par an entre le XIX^e et le début du XX^e siècle¹⁰³. Les régions où s'installaient les Chinois, près de la muraille, subirent une nouvelle division administrative chinoise (*fu* 府, *xian* 縣, *zhou* 州, *ting*) et furent rattachées au Shanxi, au Zhili 直隸 (actuel Hebei) et à Mukden¹⁰⁴. Enfin des Chinois furent envoyés pour peupler les régions frontalières avec la Russie dont on craignait les prétentions territoriales¹⁰⁵.

Les monastères de Mongolie-Intérieure virent eux aussi leurs revenus diminuer. Alors que leurs terres

⁹⁷ Zhang Yuxin, 1988, p. 31.

⁹⁸ Pozdneev, 1977 [1896-1898] ; Prjevalski, 1880 [1875], p. 53 *sq.* ; Huc, 1987 [1924], vol. I ; Lesdain, 1908 ; Koslow, 1925 [1947] ; les pères Van Hecken, Mostaert, etc.

⁹⁹ Jagchid, 1996, p. 204-206. Ces transactions furent légalisées par la suite. Par exemple, en 1799, suite à un mémoire adressé au trône par le duc de la bannière des Forlus, le Lifan yuan entérina la situation en autorisant l'ouverture de la bannière à la colonisation.

¹⁰⁰ Voir les clauses chinoises de contrats d'affermage des terres mongoles : Jagchid, 1996, p. 207.

¹⁰¹ Jagchid, 1996, p. 195-208. Les Qing apportèrent leur soutien aux marchands chinois pour le recouvrement des dettes contractées par les Mongols. Legrand (1976, p. 139) a clairement montré que cette interdiction légale « est loin de constituer une barrière infranchissable », et relève les contradictions que contient le texte mongol du *Lifan yuan zeli* à ce sujet.

¹⁰² Van Melckebeke, 1968 [1947], p. 25.

¹⁰³ Un office chinois de colonisation fut fondé à Kökeqota en 1880 (Hyer, 1982, p. 56-77).

¹⁰⁴ *DaQing huidian Lifan yuan shili*, « She guan » 設官 [Établissement de bureaux administratifs], *juan* 976, 6b-7b.

¹⁰⁵ Prenant avantage de l'invasion anglo-française, la Russie menaçait la cour mandchoue et parvint à lui faire céder des territoires au nord de l'Amour (traité de Aihun, 1858) et à l'est de l'Ussuri (traité de Pékin, 1860).

étaient pour partie confisquées, certains subsistèrent en louant des bâtiments aux commerçants chinois. De nombreux lieux de culte furent détruits ou abandonnés durant le soulèvement des Dzungars (musulmans chinois du Gansu et du Shaanxi) de 1862 à 1877, surtout dans les Ordos et dans la bannière Alashan. On ne trouva plus, ou on ne rechercha plus toutes les réincarnations ; certains monastères virent leurs moines partir et leur existence compromise, comme le Xingyuan si [98]¹⁰⁶. Paradoxalement cette période fut marquée par une grande activité culturelle bouddhique dans quelques régions : les ateliers de sculpture de Dolonnor prospérèrent, des moines écrivirent des histoires du bouddhisme en Mongolie et, jusque dans les années 1930, l'on continua de fonder des temples et des monastères, de dimensions certes moins importantes que les grandes fondations de l'ère Qianlong.

Fondations de monastères impériaux sous la dynastie Qing

Chaque étape des conquêtes mandchoues, chaque grand événement dynastique fut marqué par une fondation bouddhique impériale, antérieure ou commémorative : la convention de Dolonnor, la soumission des Dzungars, la conquête du Tibet, la visite du V^e Dalaï lama, la mort du I^{er} Jebcündamba, le retour des Torgouts, la visite du VI^e Panchen lama ou encore le soixantième anniversaire de Qianlong. Ces fondations avaient pour objectif de pacifier certains groupes – comme les Qalqa et les Dzungars –, de les rallier ou d'honorer un grand lama de façon ostentatoire. « Construire un seul temple équivaut à nourrir cent mille soldats en Mongolie¹⁰⁷ », ainsi l'empereur Kangxi comptait-il résoudre la question mongole en 1680.

Sous Kangxi, les empereurs Qing renforcèrent la direction et le contrôle du bouddhisme tibéto-mongol à partir de Pékin qu'ils érigèrent en ville sainte pour les Mongols. La capitale comptait à la fin du XVIII^e siècle une quarantaine de monastères tibéto-mongols, situés pour la plupart dans la ville mandchoue (dont des temples privés au sein de la Cité Interdite), les faubourgs nord et ouest, et les résidences impériales des Collines Parfumées¹⁰⁸. Des milliers de moines, essentiellement mongols, venaient étudier l'*abidharma*, la médecine ou l'ésotérisme au Yonghe gong, la principale « antenne tibéto-mongole » de Pékin. La célèbre statue de Mahākāla fut transportée depuis Mukden et installée au temple de Mahākāla (Pudu si 普度寺, au sud-est de la Cité Interdite), bâti en 1694. Pékin était réputé en particulier pour ses activités de traduction et d'impression, patronnées par les empereurs. Les lamas et les laïcs les plus lettrés

¹⁰⁶ Huc, 1987 [1924], vol. I, p. 164.

¹⁰⁷ Cité par Erihen Batu, 1986, p. 76. Il est intéressant de noter que le coût des guerres contre les Dzungars au début du règne de Qianlong – 30 millions de taëls – resta très inférieur au coût d'expéditions qui firent couler moins d'encre, comme la répression de la rébellion du Lotus blanc en 1796-1804 (environ 100 millions de taëls), ou celle de la rébellion des aborigènes de Jinchuan (Sichuan) pendant l'ère Qianlong (70 millions de taëls).

¹⁰⁸ Naquin, 2000 ; Berger, 2003 ; Huang Hao, 1993 ; Lessing, 1942 ; Lessing, 1956 ; Wang Jiapeng, 1990 ; Wang Jiapeng, 1991 ; Chia Ning, 1992.

de Mongolie convergèrent vers Pékin ; de 1650 à 1911, 554 volumes furent imprimés en mongol¹⁰⁹, parmi lesquels le *Kanjur* (déjà traduit sous les descendants d'Altan qan et sous Ligdan qan) édité de 1718 à 1720 et le *Tanjur*, entièrement traduit et publié en 226 volumes de 1742 à 1749 sous la supervision de Rol-pa'i rdo-rje¹¹⁰. Cependant, la plus grande partie de ces commandes – écrits théologiques, mais aussi dictionnaires, grammaires, ouvrages polyglottes interlinéaires – fut le fait du clergé et de princes mécènes de Mongolie orientale et qalqa¹¹¹.

À destination des Mongols, les empereurs Kangxi et Qianlong construisirent à Chengde (Jéhol), à côté de leur palais d'été, douze monastères dédiés au bouddhisme tibétain, prenant modèle sur des temples du Tibet central, de l'Ili et du Wutai shan. Le plus important d'entre eux, le Xumifushou miao 須彌福壽廟, fut édifié en 1778-1780 sur le modèle de Tashilunpo pour accueillir le VI^e Panchen lama¹¹². Les Qing fondèrent et restaurèrent également une dizaine de monastères tibétains au Wutai shan, centre du culte du bodhisattva Mañjushrī et haut lieu de pèlerinage visité par les bouddhistes de toute l'Asie orientale. Ils développèrent le culte impérial de Mañjushrī et incitèrent les Mongols à se rendre aux lieux saints de la montagne, en éditant plusieurs guides de pèlerinage en mongol¹¹³. Kangxi et Qianlong s'y rendirent à plusieurs reprises, le lCang-skya qutuytu Rol-pa'i rdo-rje, qui y résidait chaque été, fit édifier un temple ou un ermitage en 1769 et écrivit un guide du Wutai shan. La promotion de ce lieu saint eut un impact extraordinaire : des moines mongols s'installèrent dans les monastères et les pèlerins affluèrent. La montagne sacrée devint le cimetière le plus demandé des Mongols, mais le Lifan yuan restreignit à une élite le privilège de s'y faire enterrer.

En Mongolie-Intérieure, la principale greffe impériale fut les deux monastères de Dolonnor (Doluyan nayur, ch. Duolun nuoer 多倫諾爾), à proximité de l'ancienne Kaiping (Shangdu), capitale septentrionale de Qubilai¹¹⁴. Dolonnor est en terre mongole, mais dans un domaine réservé aux pâturages des troupeaux de l'empereur, inclus dans les bannières Caqar, où les Qing avaient réinstallé des groupes différents (Caqar, Qalqa, Oirad) sous l'autorité d'un gouverneur général (*dutong*) mandchou. C'était déjà le cas de l'Altan serege kemekü keid [83], fondé en 1651 plus à l'ouest, dans les pâturages impériaux de Junmamuchang, pour servir de résidence au V^e Dalaï lama. Le premier monastère construit à Dolonnor, à la demande des Mongols eux-mêmes, fut le Huizong si [80], « monastère du rassemblement des clans » ; il commémorait

¹⁰⁹ Heissig, 1954a, p. 1. Les autres grands centres d'impression étaient Kökeqota, le Huizong si de Dolonnor [80], le Cayan ayula-yin sūme (Caqar), le Fuyuldaï sūme (bannière des Tümed orientaux, ligue du Josutu), le Boru toluyai-yin sūme (*idem*, près de Fuxin), le Moqu sūme (bannière Jasaytu vang, ligue du Jirim), le Cayan obuyā sūme [89], le Badyar coiling sūme [63], le Bandida gegen sūme [88], l'Üsütü juu [13], le Rasi coiling sūme [49] et Oulan-Bator.

¹¹⁰ Les empereurs patronnèrent également une édition du canon bouddhique chinois (1738) et deux éditions du canon tibétain (1692 et 1700).

¹¹¹ Heissig, 1954a, p. 72.

¹¹² Sur les temples de Chengde, voir Chayet, 1985.

¹¹³ Heissig, 1954a, n° 7, n° 58 ; Heissig, 1954b.

¹¹⁴ Voir le catalogue (CD-rom), « Dolonnor » et [80], [81].

l'allégeance des Qalqa sur ce même lieu en 1691 (fig. 27). La fondation, « dans l'intérêt de tous¹¹⁵ », avait le même objectif que celle des monastères de Chengde : Qianlong souligna le parallélisme en rappelant la fondation de ce temple par Kangxi lorsqu'il fit construire le Puning si 普寧寺 de Chengde¹¹⁶. Les Qing firent de Dolonnor le premier centre administratif bouddhique de Mongolie-Intérieure. Alors que le lCang-skya qutuytu était nommé *jasay da blama* des monastères de Dolonnor, l'empereur offrit à douze autres grandes incarnations mongoles une résidence, des terres et des *shabinar* pour les enseignements dispensés l'été. Un deuxième monastère fut bâti entre 1727 et 1731 : le Shanyin si [81] (fig. 28)¹¹⁷.

La composition des communautés monastiques était révélatrice de la politique mandchoue : Dolonnor représentait toutes les bannières et tous les grands monastères mongols. Cependant, bien que les plus grands *qubilyan* de Pékin et de Mongolie méridionale vinssent y enseigner, les moines ne pouvaient y faire des études poussées et la faculté de doctrine ne fut jamais réputée en Mongolie.

Dolonnor devint une plaque tournante financière, économique et humaine, réputée pour ses fabriques de statues en bronze, qui exportaient leur production à Yeke Kūriye et dans l'Amdo. Halte obligée pour qui se rendait à Yeke Kūriye ou en Asie centrale depuis la Chine ou le Tibet, la ville drainait, comme Kökeqota, une population cosmopolite composée de moines et de fidèles, de commerçants et d'artisans, à tel point que Chinois et Hui y avaient leurs propres lieux de culte. La richesse considérable de la cité et de ses monastères était basée sur les surplus de l'économie mongole et, dans une moindre mesure, sur le trésor mandchou. Les deux monastères constituaient pour les Qing un investissement initial important mais ils devaient s'autofinancer pour fonctionner. Comme le souligne le père Huc, « Tolon-noor est comme une monstrueuse pompe pneumatique à faire le vide dans les bourses mongoles¹¹⁸ ». Les deux monastères déclinèrent avec la ruine de l'économie mongole et furent détruits par les troupes japonaises en 1945¹¹⁹.

Le Huizong si et le Shanyin si étant présentés dans les textes comme prenant modèle sur l'architecture du Potala (vu par des maîtres d'œuvre chinois), le lCang-skya qutuytu était ainsi symboliquement mis à égalité avec le Dalai lama. L'architecture de leur salle d'assemblée est comparable à celle de plusieurs temples impériaux et non impériaux contemporains, de Mongolie-Extérieure, de Mongolie-Intérieure et de Pékin¹²⁰, et en particulier au grand temple d'Amur bayasqulangtu keid (ch. Qingning si 慶寧寺), « monastère de la Félicité tranquille » (fig. 29)¹²¹. Ce grand monastère impérial de Mongolie qalqa, un des

¹¹⁵ Voir la biographie mongole du I^{er} lCang-skya qutuytu, citée dans le catalogue (CD-rom) [80].

¹¹⁶ Stèle de fondation du Puning si de Chengde, datée de 1755, reproduite par Zhang Yuxin, 1988, p. 383 ; voir également Chayet, 1985, p. 132, n. 89.

¹¹⁷ Voir chap. III, p. 135-136.

¹¹⁸ Huc, 1987 [1924], vol. I, p. 80.

¹¹⁹ Voir aussi les notices [80] et [81] du catalogue (CD-rom).

¹²⁰ Voir chap. VI, p. 326-327.

¹²¹ Chayet & Jest, 1991, p. 72-81 ; Pozdneev, 1971 [1892], p. 24-37.

rares à avoir échappé aux destructions de 1937, fut fondé par l'empereur Yongzheng à 280 kilomètres au nord d'Oulan-Bator (dans la vallée de l'Yeben, province de Selenge), pour abriter la dépouille du 1^{er} Jebcündamba qutuytu Zanabazar, mort en 1723. La construction fut terminée en 1736.

L'architecture monumentale des grands monastères impériaux de Pékin, de Chengde, du Wutai shan et de Dolonnor était l'expression même du patronage impérial. En Mongolie, la fondation d'un monastère marquait en même temps l'appropriation de la terre par les Mandchous et son incorporation à l'empire de manière ostentatoire. Comme l'expriment Anne Chayet et Corneille Jest à propos d'Amur bayasqulangtu keid, « la stèle érigée, le caractère fixe de la fondation, rare à cette époque en pays qalqa, constituaient en quelque sorte un sceau impérial apposé sur la terre mongole soumise¹²² ». Cette « politique des temples¹²³ » s'appliqua également dans le Turkestan où Qianlong fit élever le Puhua si 普化寺 en 1762, dans l'Ili nouvellement conquis¹²⁴, et toucha, mais dans une moindre mesure, le Tibet central et oriental ainsi que la Mandchourie et le Sichuan¹²⁵.



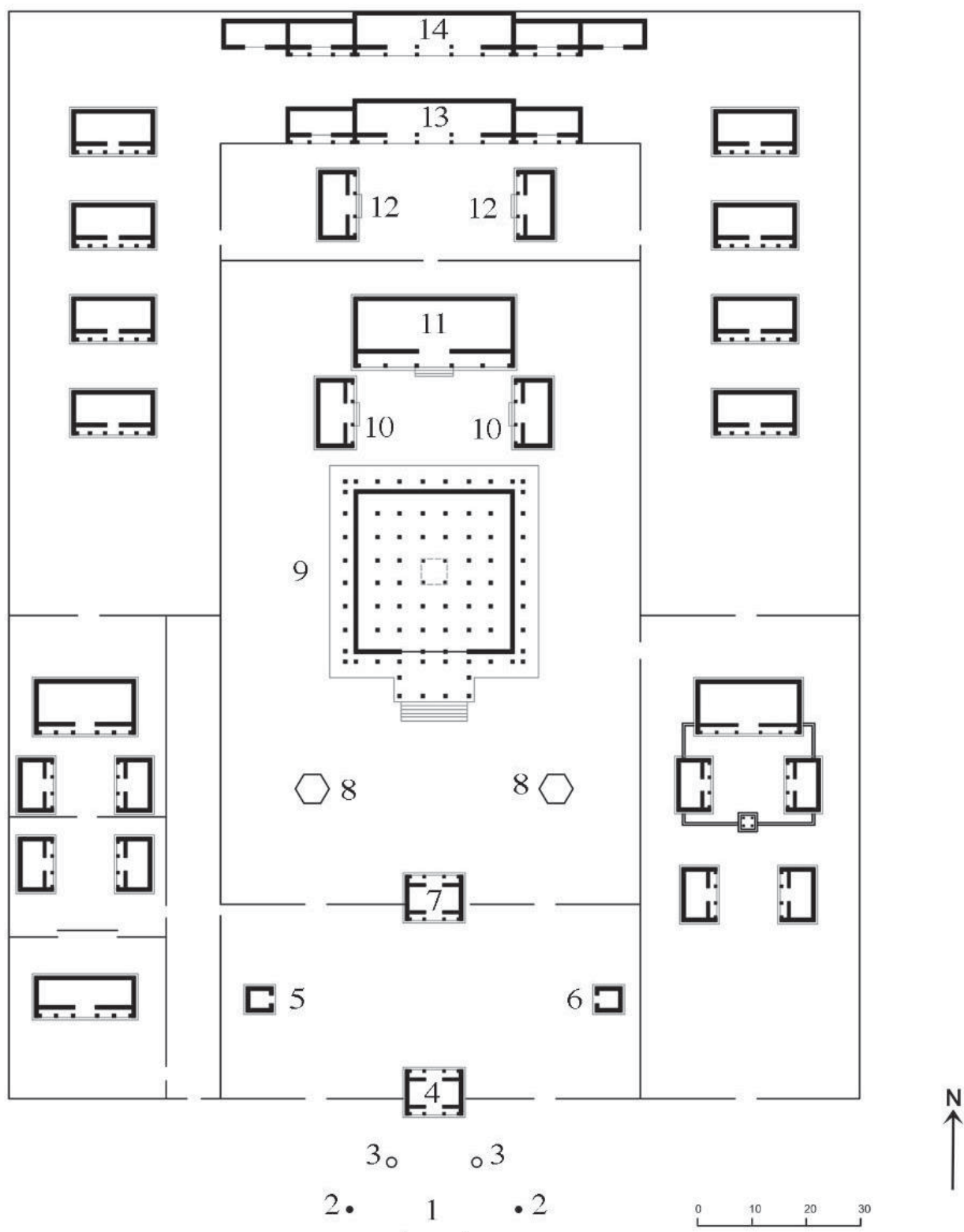
27. Huizong si (Dolonnor). Façade de la salle d'assemblée du *sang* du ICang-skya qutuytu.

¹²² Chayet & Jest, 1991, p. 75.

¹²³ Expression utilisée par Anne Chayet.

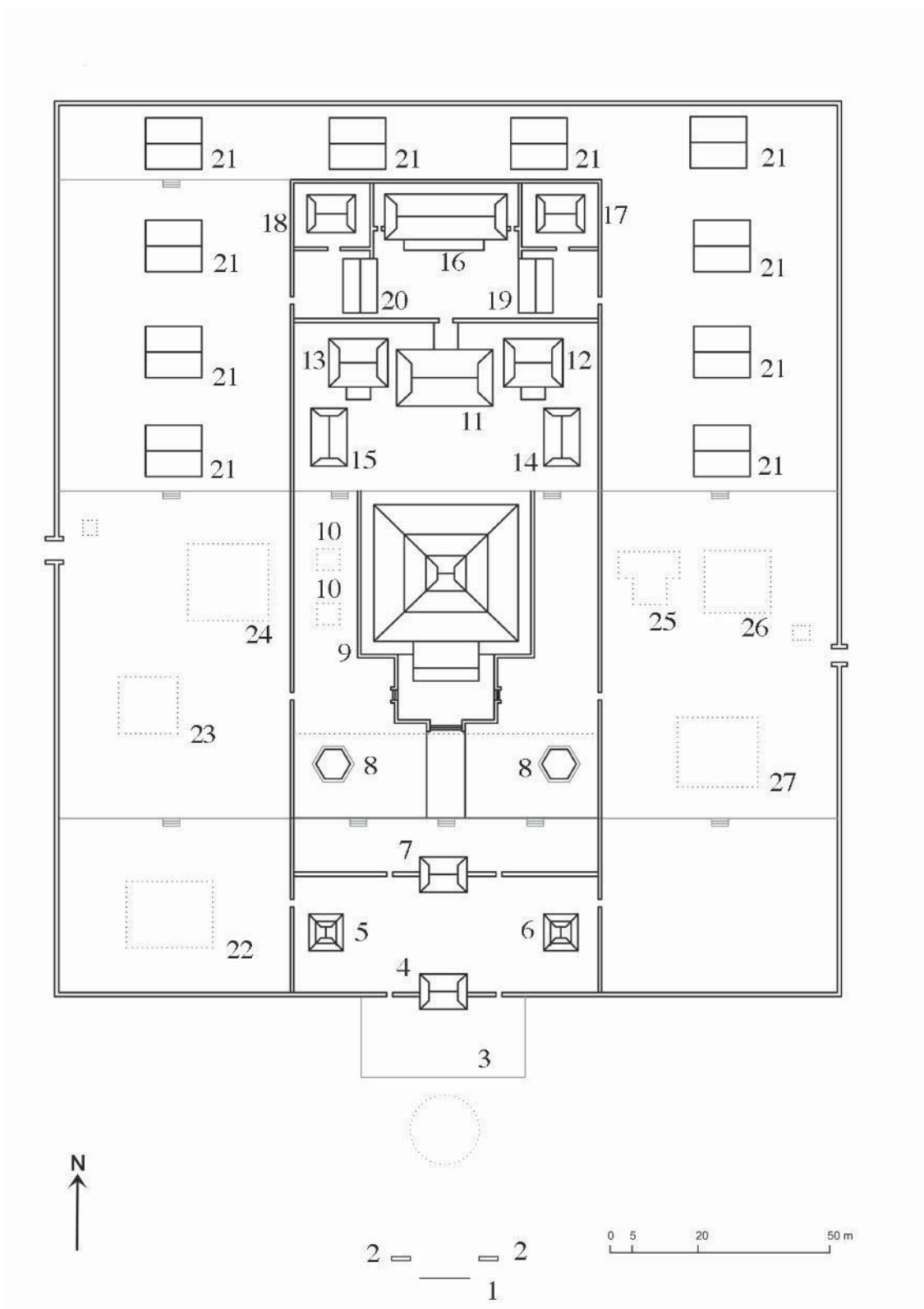
¹²⁴ Zhang Yuxin, 1988, p. 117.

¹²⁵ Les Qing financèrent la réparation du Potala de Lhasa, de dGon-lung (Youning si) et de gSer-khog dgon (Guanghui si 廣惠寺, Amdo), construisirent le Huiyuan miao 惠遠廟 à Dajianlu 打箭鑪 (Tatsienlu/Dar-rtse-mdo, au Kham, région annexée par la Chine en 1696). Voir Zhang Yuxin, 1988, p. 117. Plusieurs centaines de temples bouddhiques chinois furent également construits ou réparés avec les fonds et le support impérial en Chine.



28. Shanyin si (Sira süme, Dolonnor), 1727-1731, détruit en 1945. Plan ancien. Le plan d'ensemble et l'élévation du temple central du Shanyin si sont très proches de ceux d'Amur bayasqulangtu keid. Ces deux monastères impériaux sont presque contemporains.

1. Mur-écran ; 2. Mâts ; 3. Lions de pierre ; 4. Pavillon d'entrée ; 5. Pavillon du tambour ; 6. Pavillon de la cloche ; 7. Salle des *lokapâla* ; 8. Pavillons des stèles ; 9. *Foul coçcin* ; 10. Salles de l'ouest et de l'est ; 11. Sanctuaire arrière ; 12. Salles de réception ; 13. Résidence de l'abbé (*labrang*) ; 14. Bibliothèque.



29. Amur bayasqulangtu keid (Selenge, Mongolie qalqa, état en 1991), 1727-1736. Plan de la partie centrale.

1. Mur-écran ; 2. Stèles ; 3. Terrasse ; 4. Pavillon d'entrée (temple du Sceau) ; 5. Pavillon du tambour ; 6. Pavillon de la cloche ; 7. Salle des *lokapâla* ; 8. Pavillons des stèles ; 9. *Foul coçcin* ; 10. Chapelles (détruites) ; 11. Temple de Shâkyamuni ; 12. Temple du I^{er} Jebcündamba ; 13. Temple du IV^e Jebcündamba ; 14. Temple d'Amitâyus ; 15. Temple du mandala ; 16. *Labrang* ; 17. Temple de Maitreya ; 18. Naruuqajid-un süme (temple des *dâkinî*) ; 19. Yamu-yin süme ; 20. Tonilaqu süme ; 21. Dix Temples blancs ; 22. Temple de Maitreya (détruit) ; 23. Collège d'enseignement (détruit) ; 24. Gürüm dugang (détruit) ; 25. Juud dugang (détruit) ; 26. Collège de médecine (détruit) ; 27. Collège de philosophie (détruit).

Le développement autonome de l'Église mongole en Mongolie-Intérieure

La politique de constructions prestigieuses, bien documentée et justifiée dans les sources officielles Qing, a tendance à masquer l'importance des fondations privées en Mongolie méridionale, pourtant plus nombreuses. Expression d'une foi spontanée, ces dernières révèlent sans doute mieux l'identité religieuse des Mongols et la façon dont celle-ci s'exprime dans l'art. Elles s'inscrivent dans le mouvement amorcé à la fin du XVI^e siècle par les princes et les grands missionnaires. Bien que les plus grands monastères eussent reçu un titre honorifique, des certificats de moines et parfois des subsides des Qing¹²⁶, l'État n'était pas impliqué dans leur construction et leur développement. Ils ne jouaient qu'un rôle politique local mais leur envergure académique et leur rayonnement spirituel dépassa largement les frontières de leur bannière. Il serait trop fastidieux de présenter dans le corps du texte les grandes fondations d'époque Qing les unes après les autres. Le lecteur en trouvera ici les principales et se reportera au catalogue pour une présentation détaillée de chaque monastère.

Les bannières Tümed de Kökeqota

Kökeqota représente sous les Qing un cas particulier en Mongolie : ses fondations religieuses sont anciennes et la ville, de même que les bannières Tümed, est gouvernée par des fonctionnaires mandchous. Bien que son importance politique et économique fût progressivement supplantée par celle de Dolonnor et de Yeke Kūriye, la cité fondée par Altan qan continua d'assurer une position de lieu saint sous les Qing, mais d'une manière beaucoup plus contrôlée (les sources chinoises l'appellent Zhaocheng 召城/趙城, « la ville des monastères¹²⁷ »). Le rôle politique et religieux du Yeke juu [1] diminua au profit du Baya juu [3] sous Kangxi puis du Siregetü juu [2] à partir de l'ère Qianlong, ces deux derniers étant alors dirigés par des réincarnations charismatiques. Pendant les grandes assemblées, les trois monastères rassemblaient deux à trois mille moines chacun, dont un dixième seulement détenaient un certificat officiel¹²⁸. Pour superviser les principaux monastères de la ville, les Qing instituèrent le Lama yinwu chu 喇嘛印務處, « bureau des sceaux », dont ils confièrent la direction aux réincarnations les plus influentes de Kökeqota¹²⁹, des lamas qui avaient rendu des services diplomatiques à l'empereur et qui furent abondamment récompensés. De 1685 à 1703, le Lama yinwu chu était situé au Yeke juu [1], devenu premier monastère impérial (*dimiao* 帝廟), ou plutôt « impérialisé ». L'empereur autorisa l'emploi de tuiles vernissées jaunes,

¹²⁶ Voir chap. III, p.135..

¹²⁷ Wada Sei, 1984 [1959], p. 701-713.

¹²⁸ Chu Qiao, 1963, p. 40.

¹²⁹ *MengZang fojiao shi*, juan 7, p. 53; voir chap. III, p. 143.

couleur de la dynastie Qing (mais aussi du bouddhisme « jaune » des Gelugpas), ainsi que le motif de dragon enroulé (symbole impérial) pour les tuiles du grand temple du Yeke juu. Kangxi nomma le II^e Neici toin qutuγtu (1671-1703)¹³⁰, qui l'avait conseillé lors de la campagne contre les Djoungars, *jasayda blama* des monastères de Kökeqota (1691-1694 puis 1696-1698) et renforça le contrôle du clergé suite à la trahison du II^e Ilayuγsan qutuγtu¹³¹. En raison des liens noués entre le missionnaire Neici toin et les bannières de Mongolie orientale, l'empereur Kangxi autorisa le II^e Neici toin qutuγtu à collecter des aumônes dans les dix bannières des Qorcin. En 1694, ce dernier rassembla ainsi 50 000 *liang* d'argent, 3 000 têtes de bétail et divers objets précieux, qu'il redistribua aux monastères de Pékin et de Kökeqota¹³².

Lors de sa venue à Kökeqota en 1696-1697, l'empereur résida au Siregetü juu [2] qui devint monastère impérial et fut agrandi. Les pères Gerbillon et Pereira qui voyageaient dans la délégation de Kangxi décrivent la prosternation des deux cents moines du Siregetü juu, en rang, devant le temple où logeait l'empereur¹³³. Celui-ci habita également trois jours au Baya juu [3], siège du II^e Neici toin qutuγtu, et favorisa tout particulièrement ce monastère en raison de l'estime qu'il avait pour son abbé. Il finança l'agrandissement du monastère, permit l'emploi du mongol dans la liturgie et offrit des objets personnels et des cadeaux somptueux. Kangxi fit également dresser au Siregetü juu et au Baya juu des stèles glorifiant en quatre langues la victoire mandchoue¹³⁴. L'importance et la richesse d'un monastère devaient beaucoup à la notoriété de son *qubilγan* ainsi qu'à ses relations avec la cour.

Par l'octroi d'un nouveau titre et de certificats, les Qing s'approprièrent symboliquement les monastères fondés sous les Ming par Altan qan et sa famille. La plupart des fondations effectuées sous les Ming furent restaurées et agrandies. Seuls le Huayan si [21] et le Maidari-yin juu [12] périclitèrent. Huit nouveaux monastères furent fondés dans la ville même et une vingtaine dans les environs, en majorité par les disciples et les réincarnations des grands dignitaires religieux de la première moitié du XVII^e siècle, comme le Siregetü qutuγtu, Neici toin, le Cayan diyanci qutuγtu, le Caqar blama ou le Ǧanjurwa mergen nom-un qan. Bénéficiaires de subventions supérieures à la moyenne, les monastères tümed furent pour la plupart « impérialisés » et inscrits dans les registres du Lifan yuan¹³⁵. Leur fonction, leur structure et, nous allons le voir, leur architecture étaient plus homogènes que celles des monastères des autres régions

¹³⁰ Le II^e Neici toin qutuγtu joua un rôle politique important dans les relations sino-mongoles. Il fut abbé du Baya juu en 1679, invité à la cour de Kangxi, présent à la convention de Dolonnor en 1691, abbé du Yeke juu sur ordre impérial en 1696, et envoyé en ambassade à Lhasa pour inviter le V^e Panchen lama à Pékin en 1695. Voir sa biographie mongole écrite par Dharma Samudra, traduite en chinois : « Neiji tuoyin ershi zhuan » 內濟陀音二世傳 ; également *Hor chos-'byung*, trad. Huth, 1892-1896, vol. II, p. 253-260.

¹³¹ Voir *supra*, p. 105 et note 67.

¹³² Jin Qizong, 1981, p. 274. Pendant qu'il était chez les Qorcin, sa charge de *jasayda blama* des monastères de Kökeqota fut confiée au IV^e Siregetü qutuγtu (1694-1696).

¹³³ Du Halde, 1736, vol. IV, p. 431.

¹³⁴ Voir le texte des stèles dans le catalogue (CD-rom) [2] et [3].

¹³⁵ Voir chap. III, p. 134-136.

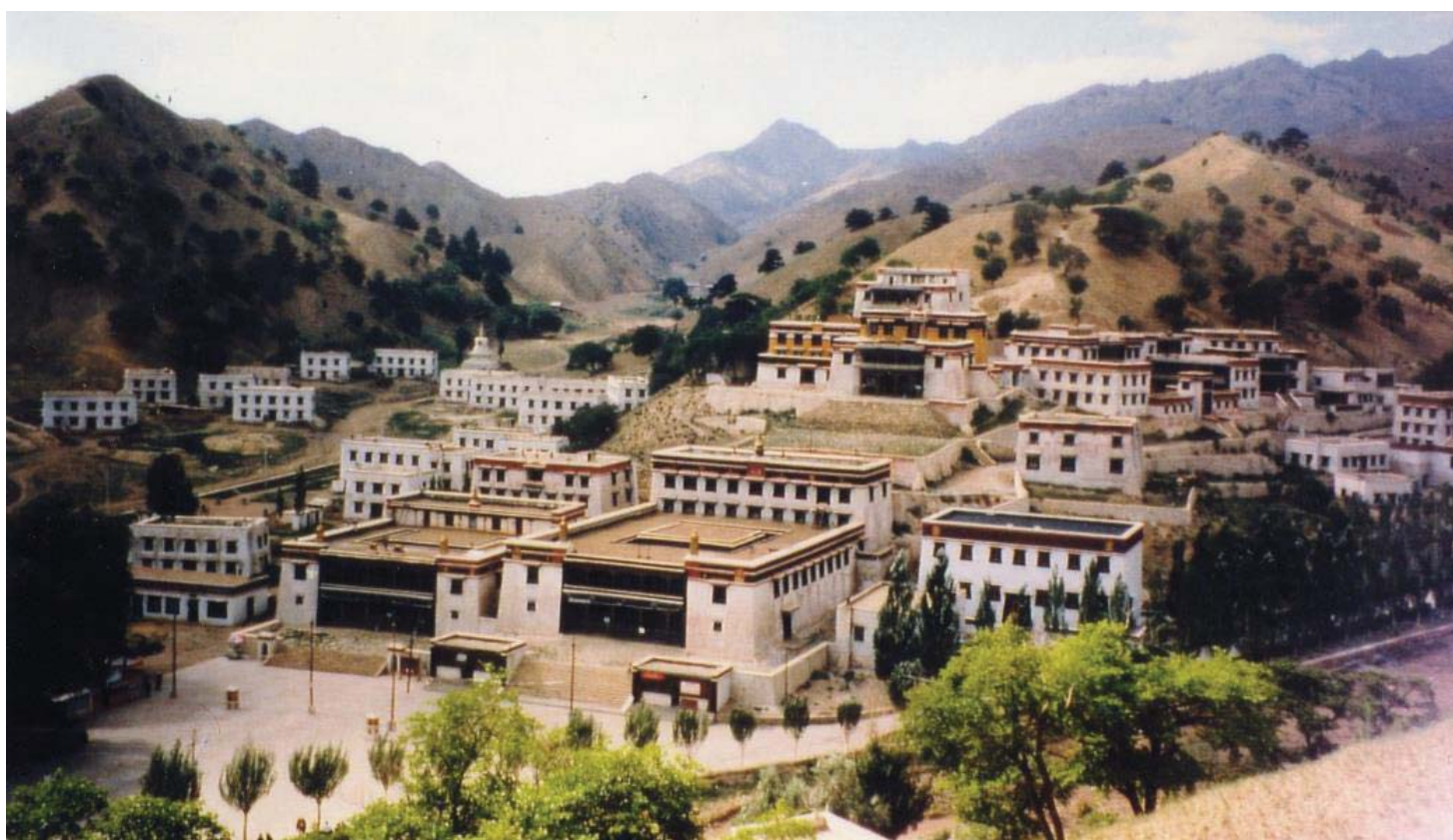
mongoles. Kökeqota était par ailleurs une ville cosmopolite et marchande par laquelle transitaient les caravanes venant de Chine, du Turkestan, du Tibet et de Mongolie septentrionale. Elle accueillait encore dans ses murs des temples chinois, des mosquées et des églises¹³⁶.

Les fondations monastiques dans l'ouest de la Mongolie méridionale

L'ouest de la Mongolie méridionale – la grande steppe de la ligue Ulayancab traversée par les monts Qarayuna, les Ordos ceints par la grande boucle du fleuve Jaune et l'Alashan désertique – a compté plusieurs grandes villes monastiques de style tibétain établies à partir du XVIII^e siècle dans ces régions pastorales et encore majoritairement mongoles au milieu du XX^e siècle. La seule qui a été presque intégralement préservée est le Badyar coiling sūme [63], plus connu aujourd'hui sous le nom chinois de Wudang zhao, où résidaient le Doingqur bandida qutuγtu et le ʿanjurwa mergen nom-un qan (fig. 30). Ses temples, ses quatre collèges et les résidences de ses réincarnations s'étagent sur un mamelon rocheux, entouré par des blocs d'habitations monastiques à étage. Au XIX^e siècle, c'était le plus riche monastère de l'ouest de la Mongolie-Intérieure, réputé pour ses études académiques de haut niveau et sa discipline stricte : on le surnommait le « Tibet de l'Est ». Le charbon découvert dans les monts Qarayuna lui procura une importante source de revenus supplémentaire au début du XX^e siècle. Il jouissait d'une grande autonomie vis-à-vis des bannières tūmed et de la ligue de l'Ulayancab et ne recevait aucun subside impérial. Il rassemblait jusqu'à deux mille moines et attirait des milliers de pèlerins en été. Ses relations s'étendaient de Lhasa à Yeke Kūriye ainsi que dans les bannières orientales de Mongolie. On peut encore citer le Beile-yin sūme [74] (ch. Bailing miao, fig. 40), célèbre dans l'histoire moderne puisqu'il devint le quartier-général du mouvement autonome mongol dirigé par De wang 德王 (mong. Demcūgdongrub) en 1933. Le Köndelen juu [65], aujourd'hui noyé dans la banlieue industrielle de la tentaculaire ville de Baotou (Boyutu), a conservé un décor mural intact (fig. 47). Le Mergen sūme [64] était célèbre pour sa troisième réincarnation, Lubsangdambijalsan (1717-1766), grand poète, traducteur, auteur, entre autres, de l'*Altan tobci* de 1765 et de prières syncrétistes promouvant un bouddhisme plus mongol (fig. 106). C'est ainsi qu'au Mergen sūme on employait le mongol pour la liturgie, et des airs populaires collectés dans les familles pour chanter les sūtras. La région des Ordos comptait quelques monastères princiers dits « de bannière », parmi lesquels seuls le Jungγar juu [53] et l'Üüsin juu [60] ont été conservés. Les Mongols occidentaux, descendants de Gūsri qan établis dans la bannière Alashan à la fin du XVII^e siècle, édifièrent plusieurs grands monastères pour honorer celui qu'ils avaient reconnu comme étant le VI^e Dalai lama

¹³⁶ Pour plus d'informations sur l'histoire de la ville, inséparable de celle de ses monastères, le lecteur se reportera au catalogue sur CD-rom, « Kökeqota ».

Tshangs-dbyangs rgya-mtsho (mort en 1706 sur les berges du Koukounor selon les sources chinoises et tibétaines, mais qui aurait vécu encore quarante ans après selon une tradition de l'Alashan). Le Barayun keid [25], dans une vallée encaissée des monts Helan, abritait le stûpa en or contenant sa momie (fig. 31). Le Yanfu si 延福寺 [24] fut le seul monastère en dehors de ceux de Kôkeqota à être fondé dans une ville préalablement construite, Dingyuan ying 定遠營, actuelle Bayanqota, au sud-ouest des monts Helan (fig. 76). L'Ayui-yin sùme [27] était le seul monastère qui se disait de rite nyingmapa en Mongolie méridionale¹³⁷. Les temples nomades, sous la yourte, étaient nombreux dans l'ouest de la Mongolie méridionale (fig. 2)¹³⁸, en particulier chez les Torïud de la bannière Ejìn.



30. Badyar coiling sùme (Ulayancab, état en 1993). Vue d'ensemble. On aperçoit à gauche les habitations monastiques à un étage. Voir le plan de la partie centrale du monastère, fig. 62.

¹³⁷ Voir chap. I, p. 91.

¹³⁸ Voir par exemple Hedin, 1944, vol. III, p. 37 ; Haslund-Christensen, 1935, p. 123 ; Mannerheim, 1960 [1940], p. 272.



31. Barayun keid (Alashan, état en 1995). Vue, depuis le nord, de la principale salle d'assemblée reconstruite en 1981.

Les fondations monastiques dans l'est de la Mongolie méridionale

Dans le nord de la Mongolie-Intérieure, la ligue du Sili-yin youl, le nord de la ligue du Juu-uda et les bannières Baryu conservèrent un mode de vie nomade à l'abri des incursions chinoises, tandis que les terres des bannières Caqar, des ligues du Josutu, du Jirim et du sud du Juu-uda furent progressivement colonisées, mises en culture et pour les plus méridionales d'entre elles, rattachées à une province chinoise. Quand ils ne durent pas émigrer vers le nord pour faire paître leurs troupeaux chassés par l'agriculture, abandonnant leurs temples au milieu des champs pour les reconstruire sur leurs nouvelles terres (tels les Caqar dans les années 1930), les Mongols de ces régions adoptèrent les mœurs chinoises.

Le Bandida gegen süme [88] était dans les années 1940 le deuxième principal monastère de Mongolie-Intérieure après le Badyar coiling süme [63] (fig. 33). Son enseignement académique prenait modèle sur celui de Sera (Se-ra) au Tibet et il entretenait une ferveur religieuse restée très forte jusqu'au milieu du XX^e siècle. En 1929-1932, lorsque le IX^e Panchen lama (1882-1937) se rendit en Mongolie-Intérieure, on construisit des temples et des résidences en son honneur, et 30 000 Mongols vinrent le voir au Bandida gegen süme¹³⁹. Les monastères du Josutu, du Juu-uda et du Jirim bénéficièrent des largesses impériales

¹³⁹ Hedin, 1943, vol. II, p. 74 ; Montell, 1945, p. 344 ; Jagchid & Hyer, 1983, p. 134. Sur les voyages du IX^e Panchen lama en Mongolie-Intérieure : Jagou, 2004, 2^e partie.

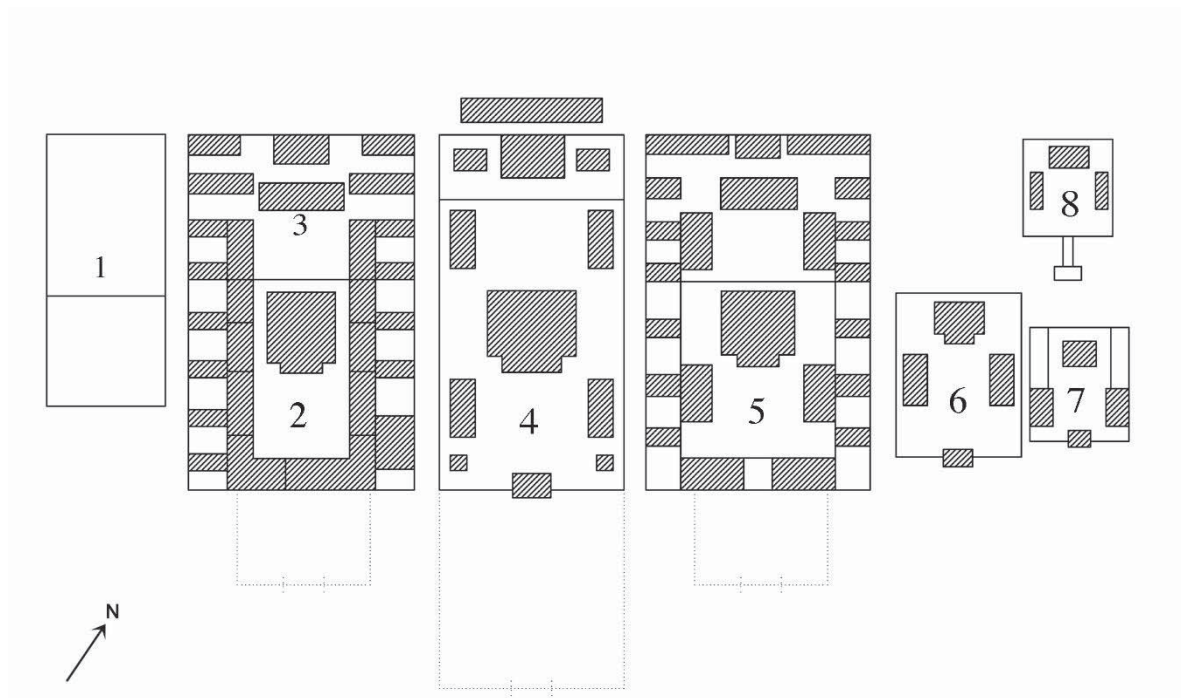
grâce à l'alliance de leur noblesse avec la maison mandchoue. La ligue du Josutu compte deux territoires au statut autonome : celui du Cayan diyanci-yin keid [104] (fig. 34) et la bannière Siregetü küriye [98-100]. Plusieurs ensembles architecturaux ont été partiellement conservés (le Fuhui si 福慧寺 [110], le Huining si [103], le Youshun si [105] – ces deux derniers sont aujourd'hui dans le Liaoning –, le Huifu si [128], le Fanzong si [120] etc.). Le Gilubar juu [136], adossé à un rocher isolé de la steppe, abritait des sculptures rupestres datant des Kitan (fig. 54). Construit par la principale réincarnation de Labrang, il était sous les Qing un lieu de pèlerinage important au point d'être surnommé populairement le « petit Wutai shan ». Le territoire des Qorcin comptait plusieurs gigantesques villes monastiques, relativement indépendantes de Pékin, qui représentaient les plus grosses concentrations de moines de Mongolie-Intérieure. Elles prospérèrent jusqu'au premier tiers du XX^e siècle : en 1933, elles rassemblaient encore chacune entre 500 et 700 moines¹⁴⁰. Sous le Mandchoukouo, des moines japonais vinrent étudier dans certaines d'entre elles, en particulier au Morui-yin sūme [145], où ils fondèrent une école de japonais. Le Shongquru-yin sūme [144] entretenait des relations avec toute la Mongolie méridionale ainsi qu'avec Pékin. Le Vangye-yin sūme [150] devint le siège du gouvernement du Xing'an sous le Mandchoukouo et la ville nouvellement formée fut nommée Gegen miao 噶根廟 ou Wangye miao 王爺廟 (actuelle Ulayanqota, Ulanhot) en 1947, mais le monastère fut détruit. Les bannières Baryu comptaient un grand monastère célèbre pour ses fêtes annuelles qui rassemblaient des nomades de l'est, ~~de Kalgan~~ et de Mongolie qalqa ainsi que des marchands chinois et russes : le Ganjuur sūme [152], temple itinérant qui fut construit en dur en 1781-1784 (fig. 41).

La part du patronage des Qing dans l'essor du bouddhisme en Mongolie-Intérieure ne doit pas masquer l'élan spontané, antérieur à la dynastie mandchoue, et tout aussi fort chez les Mongols indépendants de l'empire Qing, comme les Djoungars et les Bouriates. Les fondations bouddhiques des Mongols méridionaux s'inscrivent dans un ensemble géographique plus large qui va de la Sibérie au Tibet oriental, et de la Mandchourie à la Djoungarie. Les grands lamas voyageaient, tissant des relations avec des monastères éloignés, et ces liens furent entretenus pendant des siècles par leurs réincarnations. C'est pourquoi les monastères de Mongolie-Intérieure ne sauraient être étudiés sans évoquer Kumbum et Labrang en Amdo, Yeke Küriye, siège du Jebcündamba qutuytu en Mongolie septentrionale, les monastères essentiellement nomades des Mongols occidentaux et, plus au nord, les fondations des Bouriates.

¹⁴⁰ Torii Ryuzo, 1933, p. 60.



32. Blama-yin küriye (Sili-yin γoul, état avant 1959). Façade du γoul coγcin, époque Qing.



33. Bandida gegen süme (Beizi miao, Sili-yin γoul, état avant 1947), fondé à partir de 1729. Plan d'ensemble. Voir les plans détaillés dans le catalogue [33].

1. Sang du gegen ; 2. Mingyan süme (Yanfu si) ; 3. Labrang du qubilγan ; 4. Chongshan si (Da miao) ; 5. Faculté de doctrine ; 6. Faculté d'ésotérisme ; 7. Faculté de médecine ; 8. Faculté de Kâlacakra.



34. Cayan diyanci-yin keid (Josutu, état en 1996). Façade. Il s'agit du seul temple conservé de ce gigantesque monastère qui comptait trois cent dix temples et cinq à dix mille moines sous les Qing. Les épis de faîtage et autres décorations en cuivre doré, refondus pendant la révolution culturelle, ont été remplacés récemment.

Chapitre III : Fonder un monastere

Deux groupes majeurs ressortent de l'étude des fondations et du fonctionnement religieux et économique des monastères mongols : les monastères impériaux – ou impérialisés – et les grands monastères de plus de 500 moines. Ces monastères, les plus importants, sont aussi les mieux documentés et par conséquent les sources essentielles de notre étude. Ils se caractérisent par l'influence de leurs réincarnations, la diversité de leurs activités religieuses et économiques et le rôle déterminant qu'ils jouent dans la société. Les autres, ceux qui forment la grande majorité des monastères de Mongolie méridionale, ne comptent qu'une dizaine à une centaine de moines, dépendent des contributions des fidèles et sont par ailleurs peu documentés.

Une terminologie complexe recouvre les différentes circonstances qui présidèrent à l'édification des monastères. Fondés sur des initiatives religieuses, politiques ou locales, certains étaient destinés à la méditation, d'autres au culte d'un bouddha particulier ou d'une divinité, d'autres à l'enseignement. Mais les circonstances des fondations ne déterminent pas leur rôle de manière irrémédiable et l'on verra que leur activité a pu évoluer avec le temps.

Le prestige associé aux monastères attira un nombre de moines considérable. Ils y trouvèrent, selon les capacités des uns et des autres, outre une voie de cheminement religieux, abri, nourriture, éducation, enseignement supérieur pour certains. Les conséquences sociales, économiques et politiques de ces activités eurent une incidence capitale sur la société mongole.

Terminologie

À l'origine, à chaque type de monastère ou de temple devait correspondre une dénomination précise. Avec le temps, ces appellations ont été confondues et les distinctions sont tombées en désuétude¹. Cette terminologie ancienne peut cependant fournir des renseignements sur l'origine de certains lieux de culte.

Avant toute chose, dans l'ensemble des pays où s'est implanté le bouddhisme, il faut distinguer le temple du monastère. Le temple est un édifice consacré au culte d'une divinité, en général gardé par quelques moines², et non destiné à abriter une communauté. Ce terme est aussi employé pour désigner un sanctuaire à l'intérieur d'un monastère.

¹ Miller (1959, p. 11-14), Maidar (1972 [1970], p. 33), Pozdnev (1978 [1887], p. 25-26), Baddeley (1919, vol. I, p. XXVII), Consten (1939, p. 11 *sq.*), et Jagchid & Hyer (1979, p. 187) discutent ces différents termes.

² Pierre Pichard propose de définir le temple bouddhique comme abritant moins de dix moines (projet de recherche CSA-EFEO, Bangkok : « le monastère bouddhique »).

Le monastère est un établissement dans lequel vivent (ou ont vécu) plus d'une dizaine de moines de façon permanente. Les premiers édifices construits lors de la renaissance du bouddhisme en Mongolie étaient des temples destinés à abriter des statues précieuses (le Yeke juu [1] par exemple). La formation de communautés monastiques, qui pouvaient se passer de construction en dur, se fit progressivement³.

Süme, le terme le plus employé en Mongolie méridionale, indique à l'origine un temple sédentaire, dépourvu d'habitations pour les moines⁴. Ces derniers menaient une vie pastorale avec leur famille et se rassemblaient essentiellement pour les grands festivals. Or, *süme* a désigné depuis des temples et des monastères de toutes sortes et de toutes tailles, avec ou sans moines, ainsi que des édifices de culte à l'intérieur des monastères (comme le Maharanja-yin süme, temple des *lokapâla*). Ce terme fut systématiquement utilisé par le Lifan yuan qui octroyait les titres honorifiques aux édifices religieux (par exemple le Caylasi ügei süme) ; il correspondait alors aux termes chinois *sī*⁵, tibétain *gling*⁶ et mandchou *juktehen*.

Par ailleurs, la nomenclature varie avec les régions. Chez les Tümed de Kökeqota et, dans une moindre mesure les Ordos, *süme* était beaucoup moins utilisé que *juu* (également écrit *jau* au début du XVII^e siècle⁷), transcription du tibétain *jo-bo* (« seigneur » – prononcer « *jowo* »), qui était un titre honorifique employé notamment pour la statue de Shâkyamuni au Jokhang de Lhasa. *Juu* n'était donc pas à l'origine un terme générique pour « temple, monastère », mais prit ce sens par métonymie. En effet, plusieurs des premiers monastères mongols étaient des temples édifiés pour abriter des statues, et furent nommés Erdeni juu ou Juu erdeni, c'est-à-dire « statue précieuse ». C'est le cas du Yeke juu [1], du Siregetü juu [2], du Vang-un youl-un juu [41], et d'Erdeni juu en Mongolie qalqa. D'ailleurs, le nom mongol de Lhasa est Barayun juu,

³ À la différence du Tibet, où les couvents de moniales représentaient 4 à 5% des monastères, toutes écoles confondues, les communautés féminines ne se sont pas développées en Mongolie. Passé un certain âge, de nombreuses femmes se rasaient la tête et prenaient des vœux de nonnes auprès d'un lama mais restaient au foyer (mong. *sibaγanca*, cyr. *chabgants*). Aucun prince ne fonda de couvent de moniales. Le souverain mandchou Hung taiji, dans son décret de 1636, interdit spécifiquement aux femmes de se faire nonnes « comme en Chine » (*Taizong wen huangdi shilu*, vol. II, *juan* 42, p. 18 et *juan* 58, p. 24). Il existait cependant quelques exceptions chez les Tümed occidentaux : le Fuhui si, dans les monts « Huozhai » au nord-ouest de Kökeqota, était « jadis » un ermitage pour les nonnes (*Suisheng*, 1920, *juan* 8, p. 24) ; et chez les Qalqa, où des nonnes appelées *qandma* (*dākinī*) vivaient dans des monastères (Bawden, 1989 [1968], p. 31). Le Naruuajid-un süme (cyr. Narkhajidyn süm, temple de Vajrayoginī), un couvent de moniales qui se dit de tradition nyingmapa, a ouvert en 1991 dans la banlieue d'Oulan-Bator. Les Dörbed (Mongols occidentaux) avaient deux lignées d'incarnation de Târâ blanche et Târâ verte (Bleichsteiner, 1950, p. 177 ; Lattimore & Isono Fujiko, 1982, p. 152). La question de la quasi-absence de couvent de moniales en Mongolie mériterait d'être étudiée plus en détail dans ce contexte politique.

⁴ Une des premières occurrences connues de ce terme se trouve dans l'« Histoire secrète des Mongols » (Even & Pop, 1994, p. 233, §267) ; la version chinoise de ce texte le traduit par « icône de bouddha ».

⁵ *Sī* 寺 (*siyuan* 寺院) désigne en chinois un monastère bouddhique en général. Pour les monastères mongols, le chinois emploie *si* pour les dénominations officielles et pour les monastères de grande taille, et *miao* 廟 pour des monastères et temples de petite taille (*miao* désigne en Chine les temples avec ou sans clergé mais sans dénotation confessionnelle). Le dictionnaire pentaglotte des Qing (*Wuti Qingwen jian*, section « Tan miao » 壇廟 [« Autels et temples »], p. 2749) donne pour équivalents *süme*, *miao* et *lha-khang*.

⁶ « Continent » traduit le sanskrit *dvīpa* et qualifie en tibétain un grand monastère.

⁷ Di Cosmo & Bao Dalizhabu, 2003, p. 182.

« statue/temple de l'ouest ». *Juu* est transcrit phonétiquement en chinois *zhao* 召⁸.

Les termes *küriye* et *keid*, couramment utilisés en Mongolie qalqa, furent moins employés en Mongolie méridionale. *Küriye* (« anneau ») signifie enceinte, enclos, et désignait en particulier, dans l'empire mongol des XI^e et XII^e siècles, un camp de tentes disposées en cercle autour de la yourte du chef afin d'en faciliter la défense. En Mongolie qalqa, *küriye* qualifiait, au début de la réintroduction du bouddhisme, un monastère itinérant de plan circulaire organisé à partir du temple principal, les yourtes des moines groupées tout autour. Ces monastères se sont ensuite fixés et se sont entourés d'enceintes rectangulaires. Les Qalqa des XVIII^e et XIX^e siècles appelaient Yeke Küriye – le « Grand anneau/monastère » – le monastère du Jebcündamba qutuγtu (Ourga). Les Mongols méridionaux ont un autre Küriye : il s'agit de la bannière monastique Siregetü küriye [98-100], encore appelée Baya küriye – « Petit anneau/monastère » (ch. Kulun 庫倫) – pour la différencier d'Ourga⁹. Les premiers sanctuaires de Mongolie méridionale furent construits en briques et en bois, ce qui peut expliquer pourquoi *küriye* fut moins employé que *süme* et *juu*. On retrouve cependant le terme *küriye* dans les régions où l'on rencontrait des monastères itinérants : chez les Torγud de la bannière Ejīn (Ejīn blama-yin küriye [34], Jegün küriye [35]) et dans la bannière de droite des Üjümücin (Blama-yin küriye [94]). Des petits monastères et des temples s'appellent encore *küriye* chez les Ordos et dans la bannière Darqan beile de l'Ulayancab.

Keid désigne un ermitage de *diyanci blama* (ermite) de style tibétain et, par extension, un monastère développé autour d'un ermitage ou construit à l'emplacement d'un ancien ermitage. Cela ne semble pourtant pas être le cas des quelques *keid* de Mongolie méridionale¹⁰, excepté le Cayan diyanci-yin keid [17] de Kökeqota (« monastère de l'Ermite blanc »). Plusieurs monastères s'appellent tantôt *keid*, tantôt *süme*¹¹. Dans certaines bannières, comme les Dörben keüked, la majorité des monastères sont appelés *keid*. L'expression mongole actuelle pour monastère est d'ailleurs *süme keid*.

On trouve encore le terme *ling* (tib. *gling*), en particulier chez les Ordos, le terme *dugang* (<tib. 'du-khang) et, plus rarement, le terme *qural* (« assemblée, service religieux »)¹² pour désigner un petit monastère. Enfin *sang*, « trésor », par extension « magasin, grenier, réserve », désigne le trésor d'une

⁸ Le nom du Yeke juu (« grand monastère ») de Kökeqota est traduit littéralement par Da zhao. Aujourd'hui, on le nomme en chinois Dazhao si, rajoutant un deuxième terme signifiant « monastère », car le sens de *zhao/zuu* a été oublié : Dazhao est pris comme un nom propre.

⁹ Les principaux monastères de Siregetü küriye sont appelés *süme* ou *keid*, et non *küriye*.

¹⁰ Des sources mongoles comme l'*Erdeni-yin erike* ont tendance à appeler la plupart des monastères *keid* (Heissig, 1961, p. xxiv et n. 197).

¹¹ Buyan-i barilduyuluyci süme/keid (Fuyuan si [100]), Cayan diyanci-yin keid/süme [17], Qabcil-un keid/süme [79].

¹² Par exemple dans la bannière des Dörben keüked (carte Hs. or. 37 de la Staatsbibliothek zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz) : Heissig, 1961, p. xxiv, n. 194). Ce terme est fréquent en Mongolie qalqa et en Bouriatie pour désigner les monastères de petite taille.

réincarnation ou d'un département du monastère mais, outre les magasins, qualifie parfois le *labrang*¹³ (résidence du *qubilyan*) ainsi que des sanctuaires. Par synecdoque, ce terme peut désigner l'ensemble d'un monastère : c'est le cas des deux grands monastères de Dolonnor, appelés le « *sang* de l'est » et le « *sang* de l'ouest », et des deux monastères de la bannière Siregetü küriye, le « *sang* du bas » (Fuyuan si 福緣寺 [100]) et le « *sang* du haut » (Xiangjiao si [99]).

En dépit d'étymologies différentes, les termes de *süme*, *küriye*, *juu*, *keid* en sont tous venus à désigner des temples dépourvus de moines comme des grands monastères, sans distinction d'apparence ou de fonction. Les termes chinois n'apportent pas plus de précision : ces emplois dépendent essentiellement des habitudes locales, voire des sources.

Les monastères d'une certaine importance portaient plusieurs appellations : un nom religieux – tibétain et mongol – (par exemple « Continent Dharmacakra »), un titre officiel en quatre langues octroyé par le Lifan yuan, qui utilise la même terminologie bouddhique que pour les monastères chinois¹⁴, un ou plusieurs noms courants selon le nom de leur fondateur (monastère du Siregetü [2], monastère du Mergen gegen [64]) ou du bouddha auquel ils sont dédiés (monastère de Maitreya [12]), selon le toponyme, le nom de la rivière ou de la montagne (monastère Üsütü [13], monastère Köndelen [65]) ou selon leur position géographique (monastère de gauche, de droite). Ils peuvent aussi être simplement appelés « temples du/des Lama(s) » (Blama-yin süme).

Les fondateurs et leurs motivations

Les principaux monastères furent fondés par l'élite, qu'elle fût aristocratique mongole, ou ecclésiastique mongole ou tibétaine, plus rarement par l'empereur mandchou (fig. 35). En revanche, l'initiative des fondations modestes reposait sur une assiette sociale moins prestigieuse mais élargie : des familles aisées, des lamas, des membres d'une bannière ou d'un *sumu* (subdivision d'une bannière) qui se cotisaient. La donation d'un monastère à un lama par un prince pieux ou par l'empereur mandchou dans le cadre d'une relation « lama-donateur » ou, à l'inverse, les recherches de financement princier voire impérial par un lama fondateur créaient de nombreuses opportunités de co-fondations. La fondation du Badyar coiling süme [63] est attribuée tantôt à un lama tümed qui aurait collecté des fonds auprès du prince, tantôt à un prince urad qui aurait construit le monastère pour l'offrir à ce même lama.

¹³ *Sang* est l'équivalent du chinois *cang* 倉, mais n'est pas non plus sans rapport avec le tibétain *tshang*, « habitation », et prend ainsi le sens de « résidence ».

¹⁴ On retrouve par exemple souvent les termes *jue* 覺 (*bodhi*), *hui* 慧 (*prajña*), *yuan* 緣 (*pratīya*, « production conditionnée »), *fu* 福 (*punya*, « mérite karmique »), *faxi* 法喜 (« se réjouir à l'écoute de l'enseignement du dharma »), *shan* 善 (« vertu »), *shou* 壽 (« longévité »), etc.

35. Les trois types de monastères d'après Miller (1959, p. 17-23), Pozdneev (1978 [1887], p. 28-29) et Nagao Gajin (1991 [1947]).

Monastère	Local	« Gegen » ou « Qutuytu » et filiales	Impérial
Fondateur	Prince, <i>qan</i> , individuels, groupes	Lama mongol ou tibétain, noble mongol, empereur mandchou	Empereur mandchou (fonde ou finance la restauration)
Fonction (Ngao G.)	Académique ou rituelle	Essentiellement académique ou uérémétique	Rituelle (plus rarement, académique)
Fonction (Miller)	<i>Sangha/dharma</i>	<i>Dharma (sangha)</i>	<i>Sangha (dharma)</i>
Objectif	Besoin d'un lieu de culte (public ou privé) Fondation de prestige	Résidence et lieu d'enseignement pour un <i>qubilyan</i>	Politique et prestige : rallier les Mogols, pacifier, commémorer
Financement	Privé (un noble) ou collectif (<i>qosi</i> 70 à 85% des monastères <i>u</i> , <i>sumu</i>)	Privé ou collecte de fonds	Trésor impérial et contribution des bannières
Nombre	70 à 85% des monastères	Plusieurs centaine, 12% à 30% des monastères	5 monastères impériaux+21 « impérialisés » : 2%
Exemples	Fuhui si [110]	Badyar coiling süme [65]	Dolonnor [80, 81]

Plusieurs raisons motivent les fondations religieuses. Gestes de piété dans la perspective d'un bénéfice spirituel personnel, offrandes d'un donateur à un lama, elles peuvent aussi relever d'un acte politique (fondations impériales), voire prosélyte, ou être destinées à abriter une statue particulière ou des reliques. Elles peuvent marquer un endroit sacré ou historique (comme le Cabciyal-un süme [157]), un territoire où vécut un saint personnage (Köke usu süme, bannière de droite des Sünid, édifié sur le lieu de naissance de Cayan gegen). Une fondation peut répondre au simple besoin d'abriter une communauté monastique, ou au désir de disposer d'un lieu de culte public ou privé pour les dévotions d'un noble ou d'une communauté laïque. Les empereurs mandchous, en particulier Kangxi, ont utilisé les fondations de monastères – comme le Yanfu si [24] – pour remercier des Mongols qui s'étaient distingués à leur service. Pour la noblesse mongole dont l'identité était menacée par leur intégration à l'empire sino-mandchou et par les mariages avec la famille impériale, les monastères et les temples représentaient une richesse culturelle où les perspectives religieuses le disputaient au geste artistique de prestige.

Des centres religieux furent créés sur des points reconnus par la divination comme chargés de force maléfique et source potentielle d'infortune pour la communauté. Ils étaient appelés à jouer un rôle défensif contre les agressions non-humaines. Les légendes des fondations mongoles évoquent les forces maléfiques qui s'opposèrent à l'implantation du bouddhisme au Tibet. Le Huifu si [128] fut construit à l'emplacement d'un site néfaste qu'il fallut rendre favorable en frappant les gongs et en jouant de la musique sans

interruption¹⁵. Au Shongquru-yin sūme [144] on construisit un stūpa sur un îlot du lac Bayan cayan pour terrasser des démons, et pour plus de sûreté on l'entoura de treize *obuyā*¹⁶ (cairns, Mong. cyr. *ovoo*).

Ces motivations, enjolivées par les légendes ou les interprétations tardives, ne sauraient être retenues comme critères de classement des monastères. La distinction couramment reconnue par les historiens du bouddhisme mongol reste la plus efficace : les monastères « impériaux », les monastères fondés pour ou par un lama, les monastères locaux, enfin les filiales¹⁷. La classification proposée par Giuseppe Tucci pour les monastères tibétains¹⁸ – *gdan-sa* (établissement central d'une école particulière), *grwa-sa* (collège académique) et *gzhung-dgon* (monastère d'État) – ne peut être adoptée en Mongolie, où les Gelugpas sont en situation de quasi-monopole, et où l'État mandchou joue un rôle très différent de celui de l'État ecclésiastique tibétain.

Les monastères impériaux

Les monastères fondés sur ordre impérial (*chijian si* 敕建寺) sont peu nombreux mais de taille considérable : ce sont, en Mongolie-Intérieure, le Huizong si et le Shanyin si de Dolonnor [80, 81], les trois grands monastères (Xingyuan si [98], Fuyuan si [100] et Xiangjiao si [99]) de la bannière monastique Siregetü küriye, l'Altan serege kemekü keid [83] de taille plus modeste et le Ganjuur sūme¹⁹ [152] ; en Mongolie-Extérieure, l'Amur bayasqulangtu keid et le Sira sūme (Tügemel amurjiyuluyci sūme, construit en 1762 près de Qobdo)²⁰ et, en Chine, le Yonghe gong et les autres monastères « lamaïques » de Pékin, les monastères de Chengde, de Mukden et du Wutai shan.

Les Qing reprirent une politique inaugurée par les Ming qui avaient fondé des monastères de rite tibétain sur leurs frontières, notamment le Yongning si sur l'Amour, le Qutan si et le Honghua si en Amdo. Le Lifan yuan, dont dépendaient ces monastères, proclamait un édit pour préciser les conditions des fondations (prier quotidiennement pour la longévité de l'empereur), nommait les *jasay da blama* (abbés) et certains membres de leur administration, et accordait des *dudie* 度牒 (mong. *dutiya*, *düdiye*, certificats de statut) pour les moines, qui recevaient une prébende mensuelle. L'empereur offrait une pancarte sur

¹⁵ *Chifeng fengqing*, 1987, p. 214.

¹⁶ Erihen Batu, 1986, p. 82. En Chine, il est fréquent d'élever une pagode sur un site néfaste pour en neutraliser les mauvaises influences, au point que la pagode est plus souvent un outil de géomancie qu'un reliquaire (Prip-Møller, 1967 [1937], p. 4).

¹⁷ Miller (1959, p. 18) ; Pozdneev (1978 [1887], p. 28-29) pour une classification différente.

¹⁸ Tucci, in Tucci & Heissig, 1973 [1970], p. 145.

¹⁹ Bien qu'il ait déjà existé sous une forme itinérante avant sa construction par les Qing, il peut également rentrer dans cette catégorie ; les ailes droite et gauche des Nouveaux Baryu devaient lui envoyer des moines.

²⁰ Trois grands monastères impériaux sont appelés « temple Jaune » : les Sira sūme de Qobdo, de Mukden et de Dolonnor. Le jaune est à la fois la couleur impériale et la couleur du bouddhisme gelugpa. Parmi les monastères impériaux, Pozdneev (1978 [1887], p. 37, 41) cite également le monastère de Damba dorji (Sain-i badarayuluyci sūme) au nord d'Oulan-Bator.

laquelle était inscrit, parfois de sa main, le nom officiel du monastère²¹, destinée à être suspendue au-dessus de la porte du temple principal. La tradition chinoise voulait que des stèles fussent érigées à chaque fondation et réparation. Pour créer *ex nihilo* ces communautés monastiques, les Qing exigeaient de chaque bannière de Mongolie-Intérieure et parfois même Extérieure qu'elles envoyassent périodiquement des moines et une contribution financière pour subvenir à leurs besoins²².

Les monastères de Kökeqota forment un cas particulier dans cette catégorie : ils ont été « impérialisés » et obtinrent *a posteriori* le statut de *chijian si*. À la suite du Yeke juu [1], contraint à devenir impérial en 1640, le Siregetü juu [2], le Baya juu [3] et dix-sept autres monastères demandèrent ce statut. L'abbé ou le *qubilyan* faisait parvenir au Lifan yuan par l'intermédiaire du *jasay da blama* de Kökeqota un rapport sur son monastère, en précisant les circonstances de sa construction, ses réparations, ses possessions, le nombre de moines et de *shabinar* (familles séculières rattachées administrativement à certains monastères), et demandait à l'empereur de décerner un titre honorifique et de financer la restauration. Le Lifan yuan les restaurait, nommait de nouveaux abbés, accordait des titres officiels et des *dudie*. Placés sous l'autorité du *jasay da blama* de Kökeqota, lui-même dépendant du Lifan yuan, ces monastères jouissaient des faveurs de Pékin²³. Un décret de 1743, par exemple, honora onze monastères impériaux de Kökeqota, qui reçurent des brûle-parfums et plusieurs *mu* 畝 de terre afin de supporter les frais d'une grande récitation des sûtras²⁴.

En Mongolie-Intérieure, vingt-huit monastères fondés par les Qing – ou « impérialisés » – s'inscrivent ainsi dans la « politique des temples » que Kangxi, Yongzheng et Qianlong menèrent à l'égard des Mongols²⁵, tous implantés ou reconnus dans des bannières qui n'étaient plus administrées par la noblesse mongole : les bannières des Tümed, des Caqar, des Baryu dépendaient directement de Pékin. Elles étaient dirigées par des généraux mandchous.

À partir des années 1800-1850, les subsides distribués par le Lifan yuan ont dû être réduits, voire coupés. Les bannières envoyèrent de moins en moins de moines et d'argent. Faute d'entretien, les monastères impériaux semblent être tombés en ruine plus rapidement que les autres.

En dehors des monastères impériaux, la majorité des monastères de grande taille, comme le Badyar

²¹ Le nom était écrit en trois ou quatre langues : chinois, mandchou, mongol et souvent tibétain. Dans l'empire mandchou, l'emploi des cinq langues dans les écrits officiels (la cinquième étant le ouïgour, langue du Turkestan oriental) symbolisait l'unité du pays (*Donghua xulu*, « Qianlong chao », *juan* 37, 46).

²² Les quarante-neuf bannières mongoles étaient également tenues d'envoyer cinq cents moines au Yonghe gong (*Chen-po Hor-gyi... phreng-ba*, trad. Klafkowski, 1987, p. 420). Sur les règlements du Lifan yuan concernant ces monastères impériaux : Miller, 1959, chap. VI.

²³ *Guisui xian zhi*, 1968 [1934], p. 304.

²⁴ *Tumote zhi*, *juan* 6.

²⁵ Hashimoto Kôhō (1942, p. 212-213) compte quarante monastères impériaux, en incluant les monastères fondés en Chine même et à Mukden.

coiling süme [63] ou le Bandida gegen süme [88], reçurent, à la demande de leur abbé ou de leur *qubilγan* qui envoya un mémoire à la cour, un titre impérial symbolisé par une pancarte et des *dudie*. Ils jouissaient à l'évidence de faveurs particulières mais conservaient une organisation et une gestion indépendantes. Ils ne touchaient pas de subsides de l'État mandchou. Le Lifan yuan se contentait d'approuver la réincarnation de leur *qubilγan* qui avait pour devoir de se rendre périodiquement à Pékin. En demandant un titre, l'abbé ou le *qubilγan* cherchaient à s'inscrire dans une relation « lama-donateur » avec l'empereur mandchou, qui se substituait ainsi au Dalaï lama²⁶. Le Lifan yuan fut débordé par de telles demandes au point qu'il mettait parfois plusieurs années à y répondre.

Les monastères fondés par ou pour de grands lamas

Ces monastères²⁷ ont été fondés soit par un lama à partir d'une donation, d'une collecte organisée d'aumônes ou même de ses propres fonds, soit par un noble mongol, un roturier ou une collectivité pour être offerts à un lama. Le donateur offrait au monastère les moyens de subsister de façon autonome : terres, troupeaux et souvent *shabinar* choisis parmi ses propres sujets. Plusieurs centaines de monastères, dont une trentaine de plus de 500 moines ayant reçu un titre du Lifan yuan, entrent dans cette catégorie²⁸. Ils sont en général éloignés des centres urbains (encore aujourd'hui), se situent souvent dans des sites isolés, en montagne, et sont en moyenne plus riches en troupeaux, en terres et en *shabinar* que les monastères locaux.

Les monastères locaux

Les monastères « locaux » ont été fondés par un prince, une administration ou une communauté laïque. Des monastères dits de bannière, *qosiγun-u süme*, étaient édifiés par un noble mongol auquel les Qing avaient confié la charge héréditaire de *jasay* d'une bannière. C'étaient parfois des temples familiaux qui nomadisaient avec le camp princier (c'est le cas par exemple dans l'Ulayancab, le Sili-yin γoul, les Ordos) ou qui avaient été construits près de résidences dans les régions où la noblesse se faisait bâtir des palais de style chinois (Tümed de Kökeqota, Juu-uda, Jirim). Souvent, le temple devenait un grand monastère, dont dépendaient plusieurs facultés, et prenait une certaine indépendance par rapport au prince qui

²⁶ Par ailleurs, il était interdit de fonder un monastère en Chine sans autorisation impériale, même si l'on connaît peu de cas de sanction. Cet interdit s'appliquait aussi théoriquement à la Mongolie-Intérieure

²⁷ Pozdneev (1978 [1887], p. 28-29) et Miller (1959, p. 18) les appellent « monastères *qutuγtu* » ou « *gegen* ».

²⁸ Citons par exemple le Caγan diyanci-yin keid [17], fondé par un disciple de Neici toin, le Bayan qosiγun-u keid [148], financé par les nobles de tout le Qorcin pour Neici toin, le Badyar coiling süme [63], le Gilubar juu [136], fondé par le deuxième *qutuγtu* de Labrang (Amdo), l'Üüsin juu [60] et le Bancin juu [42] fondés par des lamas tibétains, le Youshun si [105] fondé par le *corji blama* du Miaoying si (Pékin).

continuait cependant à pourvoir à ses besoins (par exemple le Köndelen juu [65], le Jungyar juu [53] ou le Yanfu si [24]). Le monastère devenait le centre de l'administration religieuse de la bannière dont il recevait des subsides et passait du domaine privé au domaine public. Il pouvait alors avoir sous sa juridiction l'ensemble ou une partie des monastères de la bannière, dont il nommait les abbés et autres membres de l'administration²⁹.



36. Fanzong si (Juu-uda, état en 1996). Façade du *γoul coyin*.

On compte environ 70 monastères de bannière, dont une quinzaine sont classés parmi les monastères de plus de 500 moines à la fin des Qing³⁰. L'ensemble temple-résidence princière est à l'origine de nombreux chefs-lieux actuels. Ces temples ou monastères princiers sont fréquemment gérés par un membre de la famille entré dans les ordres, et dont on recherche la réincarnation après le décès. La réincarnation du Dalad-un candan juu [48], par exemple, était dans les années 1940 le fils du *jasay* de la bannière. Le Fuhui si [110] a toujours été dirigé par des membres de la famille princière de l'aile droite du Qaracin. Certains de ces monastères appartenaient à deux bannières, comme le Banding dugang,

²⁹ Le Jungyar juu [53] comptait cinq monastères sous sa juridiction, le Barayun keid [25] six, l'Aγui-yin süme [27] quatre, le Mergen süme [64] vingt-sept, le Köndelen juu [65] trente-trois, le Beile-yin süme [74] treize, le Shongquru-yin süme [144] vingt-sept, le Morui-yin süme [145] douze, etc.

³⁰ Pozdneev (1978 [1887], p. 42) compte 86 monastères de bannière en Mongolie qalqa.

partagé entre les bannières Üüsin et Jasay. Le Zhaoci si 昭慈寺 était financé par le prince de la bannière de droite et le prince de la bannière de gauche des Bayarin, pour un lama tibétain nommé Lubsang ; par la suite chacun désira en faire son temple personnel. Ils trouvèrent néanmoins un accord : les deux bannières le dirigèrent à tour de rôle une moitié de l'année. Selon la bannière, les moines étaient vêtus de jaune ou de gris et s'asseyaient à l'est ou à l'ouest dans la salle d'assemblée³¹.

Généralement plus petits, les monastères « de *sumu* » ont été construits grâce aux contributions des habitants d'un même *sumu*, éventuellement complétées par des collectes extérieures. Des monastères privés ont aussi été construits par des membres de la noblesse mongole ou mandchoue. Le duc « Deva », *tusalaγci* (assistant du *jasaγ*) de la bannière Dörben keüked, possédait au début du XX^e siècle à la fois un temple-yourte dans son propre campement (fig. 2) et un temple fixe familial, le Qabcil-un sūme³² [79]. Les princesses du clan impérial mandchou mariées à des princes mongols fondèrent plusieurs monastères de grande taille, comme le Yuanhui si [129] construit par la princesse Shuhui 淑慧, le Huifu si [128] par la princesse Rongxian 榮憲, troisième fille de Kangxi, et les nombreux Qatun sūme (« temple de la princesse »), dans les bannières qorcin Tüsiyetü vang et Jasaytu vang (Jirim)³³.

À l'instar des membres de la noblesse gengiskhanide, les généraux mongols et mandchous, qui servaient dans l'armée impériale, ainsi que les fonctionnaires civils et militaires firent édifier des temples familiaux³⁴. Ces lieux furent souvent transformés en monastères publics une fois acquise leur indépendance vis-à-vis de leur fondateur. Dans le cas contraire, leur existence pouvait être compromise après la mort de leur bienfaiteur. Sous influence chinoise, on construisit aussi quelques temples en l'honneur des ancêtres, voire de grands personnages qui s'étaient distingués, comme Fiyanggû à Kökeqota³⁵. Ils appartenaient au peuple, vivaient de donations et certains possédaient d'ailleurs de nombreux troupeaux.

Des groupes d'origines diverses installées en Mongolie méridionale ont également fondé des temples pour leur propre communauté comme le Bandida-yin sūme [19] (Kökeqota, fondé par des Qalqa) ou le Balcirud sūme [138] (fondé par un groupe venant de l'Amdo). De petits sanctuaires locaux se sont aussi

³¹ Heissig, 1961, p. xxvii, n. 211 ; Yexing Gaolibu, 1985, p. 548-549.

³² Hedin, 1943, vol. II, p. 72.

³³ Haslund, 1949, p. 48-56.

³⁴ Le Taibang juu [7] « temple du peuple », construit en 1721 par les fonctionnaires, officiers militaires et troupes des deux ailes tümed ; le Guangfu si [11], autel familial d'un général tümed, le temple du général Baida, gendre de Kangxi (bannière Aoqan, Juu-uda) ; le Gegen juu (bannière Aoqan), temple de la famille Bao transformé en monastère ; le Fuzheng si 福徵寺, temple de la famille Ba de Baotou.

³⁵ Fiyanggû (Fei Yanggu 費揚古, 1645-1701), général mandchou et gouverneur militaire de Guihua (Kökeqota), s'illustra dans les guerres contre Galdan et fut « canonisé ». À son départ de Guihua en 1698, les soldats et les marchands de la ville élevèrent un temple en son honneur dans lequel on plaça sa statue. Ce temple n'est pas de rite tibétain et cette tradition commémorative est chinoise (Hummel, 1943, p. 248-249).

développés à partir de donations locales, souvent sur d'anciens sites sacrés (montagne, arbre, rivière³⁶...).

Filiales et monastères dépendants

Quelques monastères tibétains ou mongols établirent des filiales en Mongolie. L'abbé d'un monastère prospère peut fonder une nouvelle communauté qui reste dépendante, souvent pour des raisons financières, de son monastère d'origine. Les trois grands monastères de Kökeqota, dont l'extension intra-muros était impossible, possédaient des filiales sur leurs terres dans un rayon de 10 à 50 km autour de la ville, dans les montagnes ou dans la steppe³⁷. Le cas du Siregetü juu [2] est particulièrement intéressant : sous l'ère Kangxi, Darqan corji blama, disciple du Siregetü qutuγtu, fonda dans Kökeqota une filiale du Siregetü juu, le Corji-yin juu [6]. Après sa mort, son *qubilγan* fut trouvé et nommé *jasayda blama* des monastères de Kökeqota. Le Corji-yin juu se trouva placé à un niveau supérieur dans la hiérarchie des monastères de la ville et reçut un titre officiel. Le Darqan corji qutuγtu envoya alors une pétition pour demander à l'empereur l'indépendance de son monastère d'avec le Siregetü juu, ce qui lui fut accordé. Mais après sa mort, le IX^e Siregetü qutuγtu tenta de convaincre le Lifan yuan de rendre au Corji-yin juu son statut de filiale. À la suite d'un procès à Pékin qui dura deux ans, il fut finalement établi que le Darqan corji qutuγtu devait rester *shabi* du Siregetü qutuγtu, mais que les deux monastères garderaient une administration et des festivals indépendants. Le VI^e Siregetü qutuγtu fonda également avec ses propres finances un lieu de retraite et une résidence d'été, le Puhui si [23] (fig. 37), dans une enclave de la bannière des Mayu mingyan (Ulayancab) appartenant à son monastère. Les monastères prestigieux n'ont pas le monopole de telles extensions puisque des monastères tümed de taille moyenne, comme l'Erdeni diyanci qutuγtu-yin süme [18], l'Emci-yin juu [5], le Blama-yin ayui [14], le Caqar blama juu [13] eurent chacun de deux à sept filiales.

La multiplication des filiales à Kökeqota s'explique peut-être par le besoin qu'avaient les monastères implantés au cœur de l'activité urbaine de satisfaire leur fonction « contemplative » en dehors de la ville. Ce cas semble être une exception en Mongolie-Intérieure. Seuls sept grands monastères dans les autres bannières eurent une ou plusieurs filiales. Même si elle peut être imputée en partie aux lacunes des monographies locales qui mentionnent seulement les monastères remarquables, cette faible quantité tient sans doute à l'organisation territoriale et sociale imposée par les Qing à la Mongolie méridionale, qui entravèrent la constitution de structures hiérarchiques pyramidales.

³⁶ Le Jiran qailasun-u süme, « temple des soixante ormeaux » (bannière Otuy, Ordos), fut construit près d'un vieux tronc vénéré par les passants qui y suspendaient des *qaday* (Van Hecken, 1963, p. 143).

³⁷ Le Baya juu [3] eut trois filiales, dont le Qotala jiryalangtu süme (Huian si) fondé par le IV^e Neici toin qutuγtu en 1773 à partir de ses fonds privés. Trois petits monastères dépendaient du Yeke juu [1].

Au début du XX^e siècle, vraisemblablement en raison de la désaffectation de certains lieux de culte, de petits monastères passèrent sous la direction du monastère principal de la bannière et furent considérés comme des filiales. C'est le cas de huit monastères de la bannière de gauche des Sünid (Sili-yin γoul) entre 1893 et 1922, qui furent subordonnés au Cayan obuya süme [89].



37. Puhui si (Sira mören juu, Tümed, état avant 1995), filiale du Siregetü juu [2]. Façade sud, 1769.

Quelques monastères mongols possédaient par ailleurs des filiales en Amdo, comme le Barayun keid [25], ou étaient filiales d'un monastère en Amdo, Labrang ou dGon-lung³⁸. Bien que de nombreux monastères aient été fondés par un lama tibétain et malgré l'existence des liens d'enseignement avec les grands monastères du Tibet central, aucun monastère mongol ne dépend ou n'a dépendu directement d'un monastère du Tibet central. Le Lifan yuan veillait à ce qu'aucun lien ferme, en dehors des liens spirituels, n'unît Mongols et Tibétains. Cette situation convenait sans nul doute aux donateurs, et en particulier à la noblesse mongole, qui utilisaient les monastères comme pivot de leur prestige social. Les relations spirituelles entre maîtres mongols et tibétains étaient en revanche fermement établies.

Ces catégories de monastères, valables aussi pour ceux de Mongolie qalqa, relèvent davantage d'une structure générale que d'une classification. Elles correspondent à la perception hiérarchisée qu'en avaient les Qing, qui classaient les monastères locaux en bas de l'échelle. Les centres religieux pouvaient changer

³⁸ Labrang avait environ deux cents filiales dont un certain nombre en Mongolie (Nakane Chie éd., 1982, p. 4).

de catégorie : les monastères de Kökeqota acquirent le statut impérial, des temples de bannière après avoir attiré une réincarnation réputée se transformèrent en grands monastères publics, des monastères fondés pour ou par un lama devinrent locaux lorsque la lignée de réincarnation du lama était interrompue (Emciyin juu [5], Taran juu [10]) ou lorsqu'un *jasay* se l'appropriait (Üüsin juu [60]), enfin des monastères locaux furent offerts à un lama (le Guangfu si [11] fut donné ou annexé par le lCang-skya qutuγtu).

Le degré de dépendance ou d'indépendance d'un monastère vis-à-vis du Lifan yuan, d'un noble mongol, d'une communauté laïque ou d'un monastère-mère est un critère significatif. Ce lien est au cœur de la relation « lama-donateur », même si le rôle exact du donateur dans la fondation du monastère, dans sa construction architecturale et dans son fonctionnement reste à déterminer cas par cas.

L'organisation des monastères

Les monastères mongols modelèrent leur organisation sur les monastères tibétains³⁹. La hiérarchie monastique, les degrés académiques, l'organisation et le déroulement des rituels quotidiens et des grands festivals présentent des différences mineures.

Le cursus monastique

Les membres de la communauté monastique se distinguaient par leur degré d'ordination : *bandi* (novice), *geciil* (moine ayant pris les vœux inférieurs) et *geliing* (moine pleinement ordonné). Pour prolonger ce cursus, il fallait poursuivre des études académiques dans des facultés en Mongolie ou au Tibet, qui ne concernaient qu'un pour cent des moines. Les moines qui ne suivaient pas d'études plus poussées étaient encouragés à embrasser une autre « profession » (peinture, musique, administration, gestion, cuisine, copie de livres, etc.). Selon certaines évaluations, les deux tiers des moines choisissaient de retourner à la vie pastorale dans leur famille après avoir reçu l'ordination de novice. Ces moines « irréguliers » ou « lamas de la steppe », parfois vagabonds ou ermites, restaient attachés au monastère où ils revenaient recevoir les donations en partage et participer aux grands rituels, pendant lesquels ils étaient nourris gratuitement. D'autres optaient pour une vie errante ou érémitique, en particulier les religieux de l'école Nyingmapa.

³⁹ Cette question a été largement étudiée par Miller (1959, p. 43-67), Hashimoto Kôhō (1942, p. 230) et Nagao Gajin (1991 [1947]) pour la Mongolie méridionale, ainsi que par Pozdneev (1978 [1887], p. 175-217) pour la Mongolie qalqa. Voir également Pao Kuo-yi, 1970-1971, p. 661-669.

L'organigramme des monastères

Les grands monastères étaient divisés en départements (appelés *ling*) qui formaient des unités autonomes ou semi-autonomes, voire quasiment des monastères dans le monastère : le temple principal, chaque faculté, la résidence du *qubilγan*, la chapelle des reliquaires des *qubilγan*, etc., possédaient leur gestion propre, leurs finances, leur *sang*⁴⁰ (magasin), leurs propriétés, leurs règlements et leur hiérarchie. On comptait cinq à treize départements dans les plus grands monastères.

L'organigramme des monastères mongols dépendait du lien entretenu par chacun avec le Lifan yuan. On distingue deux types d'organigrammes : tibétain et sino-mandchou⁴¹. Dans les premiers, à la terminologie issue du tibétain, le *kambu* (abbé) était sélectionné parmi les moines les plus âgés ; son rôle était de superviser l'administration et d'assurer la continuité des études religieuses. Il était assisté d'un *corji blama* (vicaire) qui supervisait la vie monastique et d'un *siregetü* qui surveillait les départements et les offices⁴². À l'échelon inférieur, le *gebküi* était chargé de la discipline pendant les services, le *nirba*, responsable des réserves, s'occupait de la trésorerie, et le *donir* remplissait la fonction de secrétaire. Lorsque les monastères disposaient de *shabinar* et des troupeaux importants, ils se dotaient d'une administration spéciale pour les gérer, dirigée par un *shangjudba* (trésorier) qui n'avait pas pris les vœux du *gelüing* : l'organisation administrative, en partie laïque, doublait la hiérarchie religieuse. Il y avait encore des *umjad* (chantres) pour mener la récitation collective, des assistants à chacune de ces charges, des responsables des tâches de la vie quotidienne, etc. Cette organisation se répétait pour chaque collège d'un même monastère. Les postes étaient attribués par élection pour des mandats de quatre à neuf ans, renouvelables une fois, mais la règle n'était pas toujours appliquée et ils étaient parfois maintenus à vie. Les différences d'organisation hiérarchique avec les monastères tibétains, mineures, résidaient essentiellement dans l'étendue de certaines charges. De manière générale, la séparation entre sphère religieuse et administrative d'un même monastère était plus marquée en Mongolie qu'au Tibet.

Dans l'organisation de type sino-mandchou, l'intitulé des charges s'inspirait directement de la nomenclature en usage dans l'administration civile : le *jasay da blama* (équivalent du *kambu*) était assisté de plusieurs vice-*jasay da blama* et de *da blama* ; les *demci* supervisaient l'économie du monastère, etc. Les membres de l'administration du monastère, impérial ou impérialisé, étaient nommés par le Lifan yuan.

⁴⁰ Le terme *sang* s'applique aux magasins des *qubilγan*, à ceux des différents départements ou à ceux établis pour une période restreinte afin de financer un festival religieux, mais le mot est aussi fréquemment employé à la place de *jisa* en Mongolie méridionale.

⁴¹ *DaQing huidian Lifan yuan shili*, « Lama feng hao » 喇嘛封號 [Titres des lamas], *juan* 974, 1a-2b ; *Môko chishi*, 1919, vol. II : organisation à Pékin, à Dolonnor (p. 43-56, 152-153). Miller (1959, p. 50-58) étudie en détail les organigrammes du Badγar coiling süme [63], Beile-yin süme [74], Bandida gegen süme [88] et des monastères de Dolonnor [80, 81]. Également Jin Shen, 1982b, p. 168-172 ; Huhe Bayaer, 1984, p. 161-162 et Delege, 1998, p. 264-266.

⁴² Le *corji* ou le *siregetü* pouvaient être abbés dans les petits monastères, où il n'y avait pas de *kambu*.

À Kökeqota, à Dolonnor et à Siregetü küriye⁴³, de même qu'à Pékin, Chengde, Mukden et au Wutai shan, un organe administratif appelé Lama yinwu chu (mong. Blama tamaya-yin yajar), « bureau des sceaux », dirigé par un *jasayda blama* avec sceau, supervisait l'ensemble des monastères impériaux et impérialisés de chaque ville, contrôlait les moines et transmettait les ordres du Lifan yuan : celui de Dolonnor était dirigé par les réincarnations successives du lCang-skya qutuytu ; celui de Kökeqota, par les plus grands *qubilyan* de la ville (le II^e Ilayuysan qutuytu de 1685 à 1691, le II^e Neici toin qutuytu de 1691 à 1694, le IV^e Siregetü qutuytu de 1694 à 1696, à nouveau le II^e Neici toin qutuytu de 1696 à 1698, etc.)⁴⁴. L'organisation du Lama yinwu chu avait sa hiérarchie propre (un *jasayda blama*, un vice-*jasayda blama*, plusieurs *jasay blama*, un *demci*, etc.). Toutefois, les monastères impérialisés conservaient une certaine autonomie et paraissent avoir fonctionné comme des monastères d'organisation tibétaine : le Siregetü juu [2], qui semble avoir joui d'une grande indépendance, en est le meilleur exemple.

Dans les faits, chaque monastère élaborait sa hiérarchie propre et mélangeait souvent les différentes terminologies : le Beile-yin süme [74] était dirigé par un *siregetü blama* (organisation tibétaine) secondé par un *da blama* (type sino-mandchou). Le Ganjuur süme [152] était administré par une double hiérarchie de type sino-mandchou dont les membres étaient nommés par chacune des deux ailes droite et gauche du Nouveau Baryu. Lorsqu'un des deux *siregetü blama*, un des deux *da blama*... devait être remplacé, un rapport était envoyé au vice-général des Baryu, qui chargeait une des huit bannières de l'aile concernée de trouver un remplaçant.

Plusieurs monastères, comme le Shongquru-yin süme [144], reprirent la règle du Yeke juu de Kökeqota [1], ou celle composée par le sTong-'khor Manjusiri qutuytu pour un monastère du Caqar⁴⁵, tandis que d'autres reprirent les règlements des monastères du Tibet central. Périodiquement des mesures furent adoptées par certains monastères ou par l'État (comme les décrets de Hung taiji) contre le relâchement de la discipline au sein des monastères⁴⁶. Depuis le XVIII^e siècle, les descriptions des Occidentaux, voyageurs et missionnaires en Mongolie, n'épargnent pas le moine mongol, « paillard et sceptique, lubrique et fainéant, dévot devant témoin, orgueilleux et rapace, menteur, voleur et comédien, avec cela, d'une ignorance crasse⁴⁷ ». Bien que leurs descriptions concernent essentiellement les « demi-religieux » qui vivaient parmi les laïcs, et même si le parti pris anti-bouddhique est évident, il est difficile de nier la tendance au laisser-aller dans de nombreux monastères du XIX^e siècle. Parmi les Mongols, et

⁴³ Sur le fonctionnement particulier de cette bannière monastique : Delege, 1998, p. 246-251.

⁴⁴ Sur l'organisation et la fonction des Lama yinwu chu : Delege, 1998, p. 252-256.

⁴⁵ Pozdneev, 1978 [1887], p. 259.

⁴⁶ Une lettre du ministère de la Guerre, datée de 1736, destinée au V^e Siregetü qutuytu, alors *jasayda blama* du Lama yinwu chu de Kökeqota, accuse les moines de Kökeqota d'avoir mauvaise réputation (Yates, 1986, p. 41 : document n° 57).

⁴⁷ Van Oost, 1932, p. 63. Voir également Huc, 1987 [1924], vol. I, p. 81 ; Lesdain, 1903, p. 107.

même parmi les moines, des propos anticléricaux virulents s'élèvent depuis la fin du XIX^e siècle contre cette institution richissime et parasite de la société, repaire de religieux dépravés et ignorants qui vont jusqu'à entretenir des maîtresses aux abords des bâtiments⁴⁸. Certains monastères toutefois, comme le Badyar coiling süme [63], conservaient la réputation de pratiquer une stricte discipline.

Les lamas réincarnés

Les *qubilyan*⁴⁹ se situaient au sommet de la hiérarchie ecclésiastique mais tenaient rarement un rôle direct important dans l'administration des grands monastères : ils régnaient sans gouverner et risquaient même parfois l'expulsion s'ils contrecarraient la politique des administrateurs. On trouve des exceptions : au Badyar coiling süme [63], organisé selon le modèle de Ganden (dGa'-ldan) au Tibet, deux réincarnés dirigeaient les collèges de doctrine et de Kâlacakra. Dans les monastères de taille moyenne⁵⁰, des *qubilyan* tenaient la charge d'abbé.

La renommée d'un monastère repose sur la présence et la réputation d'un ou de plusieurs *qubilyan*. Ce mode de succession spirituelle, généralisé dans tout le monde bouddhique tibéto-mongol, n'a connu quasiment aucune exception en Mongolie. Aux XVI^e et XVII^e siècles, on recherchait presque systématiquement la réincarnation des lamas tibétains et mongols ayant acquis une renommée de leur vivant et l'on créait des lignées de réincarnations que l'on faisait remonter aux grandes figures du bouddhisme indien et tibétain⁵¹. Le travail de sélection et de reconnaissance des plus importants *qubilyan* était mené par le Lifan yuan. Ils étaient recherchés dans des familles tibétaines et furent tirés au sort dans l'urne d'or au Yonghe gong après le décret de 1792. Pour les nombreux *qubilyan* des monastères de taille moyenne et petite, il n'était pas rare de retrouver la réincarnation dans les familles mongoles princières. Au XIX^e siècle, le Lifan yuan a enregistré 157 *qubilyan* en Mongolie-Intérieure (dont 12 particulièrement importants), 14 à Pékin et seulement 19 en Mongolie qalqa, 35 au Koukounor, 18 au Tibet, soit au total 243⁵². Aucune incarnation féminine, excepté celles des Târâ blanche et verte chez les Dörbed, n'était

⁴⁸ Bawden, 1989, p. 160-172.

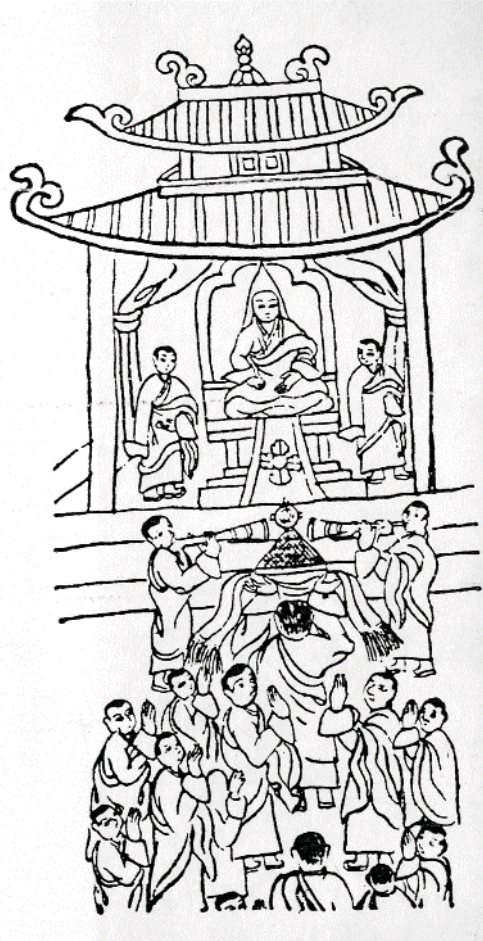
⁴⁹ Voir p. 353-359 « Principales dynasties et lignées de réincarnation ».

⁵⁰ Par exemple, les monastères des monts Qarayuna, bannières Dalad et Qanggin (Ordos) et Urad (Ulayancab), visités par Cammann (1951, p. 76).

⁵¹ On créait des légendes qui retraçaient la lignée d'une réincarnation depuis les disciples de bouddha lui-même, car plus le nombre de générations de réincarnés était important, plus le *qubilyan* avait de pouvoirs spirituels et miraculeux. Le Gurundawa gegen de la bannière Dörben ketiked (Ulayancab) serait un des plus anciens de Mongolie, avec trente-deux renaissances en 1898 (Pozdneev, 1977 [1896-1898], p. 151-152). Pozdneev (1978 [1887], p. 315-367) décrit dans le détail la manière de retrouver un *qubilyan*, leur éducation, leurs voyages à Pékin...

⁵² Cette liste a connu un certain nombre de variations. Les réincarnations sont classées selon leur importance : les trois plus importantes (le Dalai lama, le Panchen lama, le Jebcündamba) ; les huit grands siégeant à Pékin... (*DaQing huidian Lifan yuan shili*, « Lama feng hao », *juan* 974, 8b ; *Môko chishi*, 1919, vol. II, p. 142-149 ; *MengZang fojiao shi*, *juan* 5, p. 168-169 ; Hashimoto Kôhô, 1942, p. 218-220). Pozdneev (1978 [1887], p. 320-328) donne une liste incomplète de 144 *qubilyan* mongols, dont 113 en Mongolie-Intérieure, plus 36 à Kökeqota.

admise officiellement⁵³. Le grand nombre de réincarnations reconnues dès le début de la dynastie Qing en Mongolie-Intérieure (qui ne constitue toutefois qu'une fraction du nombre total de lamas réincarnés) prouve à quel point le Lifan yuan s'est efforcé, plus encore que dans le reste du monde bouddhique tibéto-mongol, d'entériner la situation existante pour mieux la maîtriser.



38. Moines honorant un lama assis sur un trône dans un temple (dessin mongol).

L'empereur mandchou, en déclarant aux Mongols et aux Tibétains être une incarnation du bodhisattva Mañjushrî, prétendait ainsi être au-dessus des *qubilyan* mongols. En son nom, le Lifan yuan distribuait et enregistrait les titres et les rangs de la noblesse ecclésiastique mongole, qui formait une hiérarchie parallèle à celle de l'aristocratie. Comme les princes laïcs, les principaux *qubilyan* devaient porter un tribut à la cour mandchoue par rotations (*ban* 班) de six ans⁵⁴. Les titres reçus par les grands *qubilyan*

⁵³ Bleichsteiner, 1950, p. 177.

⁵⁴ Chacun des principaux *qubilyan* inscrits sur la liste était tenu de se rendre à Pékin une fois tous les six ans : *DaQing huidian Lifan yuan shili*, « Chaojin » 朝覲 [Audiences à la cour], *juan* 984, 12b-15b ; *Môko chishi*, 1919, vol. II, p. 115-119, également Chia Ning, 1993, p. 72, Pozdneev, 1978 [1887], p. 320-328.

correspondaient à une charge (souvent fictive) censée récompenser leurs mérites exceptionnels : *qutuγtu*, *bandida* (skt. *pandita*), *kambu*, *corji*, *gegen*, *nom-un qan*, *shaburung*⁵⁵ ... Certains titres purement honorifiques étaient dépourvus de charge : *guoshi*, *chanshi* 禪師⁵⁶. Chaque *qubilyan* était rattaché à un ou plusieurs monastères⁵⁷ et recevait du Lifan yuan un *tamaya* (sceau) dont la matière indiquait le rang hiérarchique⁵⁸. L'empereur pouvait accorder des faveurs tout à fait exceptionnelles : il autorisa le lCang-skya à utiliser la couleur impériale – le jaune – dans la Cité interdite pour le palanquin et la voiture. En 1829, le dGa'-ldan siregetü fut autorisé, faveur suprême, à monter à cheval dans la Cité interdite⁵⁹.

Les *qubilyan* bénéficiaient de ressources propres, indépendantes de celles du monastère. Elles provenaient des contributions de leurs *shabinar* et des nombreuses donations auxquelles s'ajoutait, le cas échéant, leur salaire lié à une charge officielle. Elles étaient consacrées à l'entretien de leur résidence, à la réception des visiteurs, et aux voyages. Après leur mort, leur *sang* (magasin) supportait encore les frais de recherches – parfois fort longues – de leur réincarnation, qui en héritait⁶⁰.

Le pouvoir économique des réincarnés de Mongolie qalqa était supérieur à celui des réincarnés de Mongolie méridionale : au début du XX^e siècle, les grands *qutuγtu* disposaient de 30 000 *shabinar*. L'Église, devenue un véritable état dans l'État, acquit en Mongolie qalqa une position de pouvoir, un poids économique et une autonomie considérables, en partie grâce à la personnalité du Jebcündamba qutuγtu qui possédait de grandes richesses en troupeaux et en *shabinar* (jusqu'à 85 000) et dont dépendait 24 000 moines. L'autorité spirituelle mais aussi temporelle de ce dernier était reconnue par les Qing et l'aristocratie ne jouait pas son rôle de contrepoids au pouvoir ecclésiastique⁶¹.

Les réincarnés de Mongolie-Intérieure n'avaient pas acquis pareil poids politique à l'échelle « nationale » : au reste, l'administration de la seule bannière « lamaïque », Siregetü küriye, était nommée par les Mandchous. Le poids économique et social des *qubilyan*, en revanche, était considérable : des troupeaux, plusieurs milliers de *shabinar* – des familles entières leur étaient offertes par les nobles et par

⁵⁵ Voir *Môko chishi*, 1919, vol. II, p. 139-140. Les titres de *qutuγtu*, *bandida*, *kambu*, *corji*... récompensent des mérites ecclésiastiques ; les titres de *gegen* et *nom-un qan* récompensent des mérites séculiers. Les titres de *qutuγtu*, *gegen* et *nom-un qan* permettent de posséder des terres à juridiction séparée (Pozdneev, 1978 [1887], p. 315 ; Miller, 1959, p. 65 ; Zhang Yuxin, 1988, p. 102-105 ; Delege, 1998, p. 261-263).

⁵⁶ En 1705 le lCang-skya fut nommé *daguoshi* 大國師 ; de même que le dGa'-ldan siregetü en 1839. Tous ces titres pouvaient être cumulés.

⁵⁷ Les deux monastères impériaux de Dolonnor comprenaient les quartiers du lCang-skya qutuγtu et de douze autres lamas incarnés. Le lCang-skya qutuγtu était considéré comme l'abbé du Huizong si [80], du Shanyin si [81], de dGon-lung et du Guangfa si en Amdo, du Pule yuan et du Zhenhai si 鎮海寺 au Wutai shan, et possédait des résidences dans d'autres monastères comme le Badyar coiling süme [63] (*Môko chishi*, 1919, vol. II, p. 148-149 ; Miller, 1959, p. 70-71).

⁵⁸ *Lifan yuan zeli*, juan 56. Dans les monastères impériaux et impérialisés, les sceaux étaient conservés au Lama yinwu chu.

⁵⁹ Zhang Yuxin, 1988, p. 102-105. Même les nobles mandchous devaient descendre de cheval à la porte Jingyun 景運 de la Cité interdite.

⁶⁰ Miller, 1959, p. 114-115 ; Delege, 1998, p. 260.

⁶¹ Voir chap. II, p. 110.

les empereurs mandchous –, des biens meubles et immeubles, des terres, parfois en enclave dans d'autres bannières que celle de leur monastère. En réalité, les plus grands d'entre eux (le Siregetü qutuγtu de Kökeqota, le Mergen gegen de l'Urad, le Sira mören gegen du Dörben keüked, le ʻanjurwa nom-un qan de Dolonnor, le Doingqur bandida du Badyar coiling süme [63]...) passaient leur temps à voyager entre leur monastère d'origine, Dolonnor, le Wutai shan, Pékin, les monastères où ils étaient invités, les pèlerinages, les missions diplomatiques au Tibet ou en Mongolie occidentale que leur confiait l'empereur...

Le statut des moines

Trois catégories de moines se distinguent : une minorité pourvue de *dudie* et donc exempte de taxes, de corvées et de service militaire ; les moines inscrits sur les listes du monastère avec l'autorisation du *jasay* de leur bannière ; enfin des moines « irréguliers », comptés parmi la population du *sumu*.

Le Lifan yuan accordait aux monastères de grande taille – impériaux ou non – en même temps qu'un titre honorifique, un nombre restreint de *dudie* : il s'agit d'une sorte de carte d'identité, écrite en mongol et en chinois, indiquant la bannière, la fonction, l'âge, le monastère et faisant du moine un salarié de l'État, exempt de taxes et de service militaire⁶². Ces *dudie* étaient indépendants des certificats d'ordination que décerne le monastère au moine nouvellement ordonné.

La procédure d'obtention d'un *dudie* était si complexe⁶³ que le Lifan yuan tolérait qu'un moine habitant dans un monastère fût dépourvu de certificat à condition d'être recensé sur une liste tenue par le *gebküi* (moine chargé de la discipline), présentée chaque année au *jasay* de la bannière pour accord. Ces moines devaient donc se plier aux corvées et au service militaire, mais ils étaient inscrits sur des registres séparés de ceux de la population du *sumu*, car gouvernés par l'administration du monastère.

Ce n'était pas le cas des moines « irréguliers » enregistrés parmi la population du *sumu* et tributaires de leur prince. Leur degré d'ordination (*gelüng*, *gecül*, et surtout *bandi*) était simplement indiqué à côté de leur nom sur les registres⁶⁴. La nature du lien qui unissait ces moines « occasionnels » aux monastères est difficile à élucider. Sont-ils à proprement parler des religieux ou des laïcs⁶⁵ ? Non seulement les autorités civiles n'avaient pas les moyens d'exercer un contrôle sur eux mais les *jasay* considéraient comme criminel d'empêcher un de leurs sujets de prendre les vœux monastiques. Tout Mongol pouvait

⁶² Le *MengZang yuan tongji biao* (1918, p. 185, 195) présente des tableaux statistiques non exhaustifs sur les *qubilyan*, les *jasay da blama*, le nombre de *dudie* par monastère... Pour les bannières du Jirim et des Caqar, on arrive à un total de 644 *dudie*. À Pékin, en 1736, on comptait 959 *dudie* (lama, *gelüng*, *bandi*).

⁶³ Pour obtenir un certificat, un moine devait obtenir une attestation du *sumu* prouvant qu'il était pris en charge et accepté comme moine ; puis il devait présenter cette attestation au *jasay* de la bannière qui intercédait auprès du Lifan yuan à Pékin afin d'obtenir le certificat. Le Lifan yuan présentait un rapport annuel sur le nombre de certificats délivrés.

⁶⁴ Pozdneev, 1978 [1887], p. 172-175.

⁶⁵ Il arrivait fréquemment qu'ils se marient. Voir Pozdneev, 1978 [1887], p. 244-245.

donc devenir moine sans difficulté.

Les règlements édictés par l'État mandchou n'étaient que très partiellement suivis. Le Lifan yuan était censé délivrer des autorisations de sortie des frontières aux moines qui voyageaient⁶⁶, poursuivre les moines en rupture de vœux ou auteurs de délits⁶⁷. La couleur des vêtements, l'argent et les possessions des moines, le nombre de *shabinar* étaient également réglementés⁶⁸ mais seuls les monastères impériaux les plus proches de Pékin observaient les consignes. Plus on s'éloignait de la capitale, plus le contrôle se relâchait. Le Lifan yuan tenta donc de pallier les entorses au règlement par la reconnaissance des faits *a posteriori* (octroi de titres et de *dudie*) afin de conserver un semblant d'autorité sur les monastères les plus importants.

La fonction des monastères

Lieu d'enseignement, de culte, centre de commerce, collège de traduction et d'interprétation des sūtras, de médecine, le monastère remplissait de multiples fonctions dans l'ensemble du monde bouddhique. Il formait des lettrés recherchés par l'administration séculière et par la noblesse, promis à un avenir de conseillers, ambassadeurs, secrétaires, historiens, comptables, etc. Les membres de cette élite sortie des rangs monastiques connaissaient le tibétain, parfois le chinois et le mandchou, la lecture et l'écriture, la gestion, et avaient déjà eu, au cours de leur formation, maintes occasions de voyager⁶⁹.

Les fonctions principales du monastère mongol, reflets des deux aspects fondamentaux du bouddhisme, sont l'enseignement et le rituel. Les monastères fondés par ou pour une réincarnation s'orientaient généralement vers l'enseignement et la contemplation, tandis que les temples et monastères princiers, locaux ou impériaux privilégiaient le culte et les rituels⁷⁰.

Les monastères académiques

Calqués sur le modèle tibétain, les monastères « académiques⁷¹ » – ou universités monastiques – sont consacrés aux études supérieures. Ils sont organisés en collèges – ou établissements d'enseignement

⁶⁶ *Môko chishi*, 1919, vol. II, p. 81-115.

⁶⁷ Legrand, 1976, p. 164 ; *Môko chishi*, 1919, vol. II, p. 76-77.

⁶⁸ *Lifan yuan zeli, juan* 59 ; Zhang Yuxin, 1988, p. 100.

⁶⁹ Miller, 1959, p. 123.

⁷⁰ Nagao Gajin, 1991 [1947], chap. II ; Hashimoto Kôhō, 1942, p. 233-241 ; Miller, 1959, p. 20.

⁷¹ Terme traduisant le japonais *gakumon* 學問 employé par Nagao Gajin (1991 [1947]). Miller (1959, p. 20-23) emploie quant à lui les termes de monastère « Sangha », orienté vers les intérêts de la communauté des moines (et des laïcs), et « Dharma », orienté vers les études doctrinales. Nagao Gajin ne considère comme « académiques » que les monastères disposant du cursus complet d'études – à moins qu'ils n'excellent dans un enseignement particulier. Nous préférons suivre Miller, qui définit comme académique un monastère proposant un ou plusieurs diplômes dans au moins un des cursus. Sur le cursus et les diplômes de chacune des facultés, voir Pozdnev, 1978 [1887], p. 264-278 ; Hashimoto Kôhō, 1942, p. 243-244 ; Miller, 1959, p. 47-50 ; Delege, 1998, p. 226-254.

(*dacang* ou *rasang*, <tib. *grwa-tshang*). La plupart sont dotés d'un collège de doctrine bouddhique (*canid*, <tib. *mtshan-nyid*, ou *coira*, <tib. *chos-grwa*) où les moines étudient les textes canoniques, la logique, la dialectique, la discipline (*Vinaya*) et l'art de la disputation. Ils abritent aussi un collège d'ésotérisme où les moines étudient les tantras et pratiquent les mantras (*juud-un ündüsün*, *juudba* <tib. *rgyud-pa*) ; un collège de Kâlacakra (*jiruqa*, ou *doingqur*, <tib. *dus-'khor*) pour le calcul du calendrier, l'étude de l'astrologie, de l'astronomie, de la divination, de la grammaire et de la rhétorique tibétaine ; un collège de médecine (*manba* ou *manla dacang*, *emci-yin sūme*, tib. *sman-pa*)⁷² et un collège nommé Lamrim (tib. Lam-rim) où l'on étudie une pratique menant graduellement à l'Éveil, fondée sur l'œuvre de Tsong-kha-pa⁷³, ainsi que la doctrine, la discipline et l'ésotérisme⁷⁴. La poésie, la calligraphie, la peinture, matières pourtant présentes au Yonghe gong par exemple, ne sont pas mentionnées dans les sources : elles sont souvent incluses dans les différents collèges⁷⁵.

Les divisions, années d'études et matières enseignées varient sensiblement d'un monastère à l'autre : un collège de Kâlacakra enseignera essentiellement le calcul divinatoire ; un collège d'ésotérisme, sera spécialisé dans les mantras⁷⁶. Le Badyar coiling sūme [63] est le type même du grand monastère académique, avec ses cinq collèges de doctrine bouddhique, d'étude du *Lam-rim*, de médecine, d'ésotérisme (spécialisé dans l'étude des mantras) et d'astronomie. Comme au Tibet, chaque collège possède un *dugang* (salle d'assemblée) où se déroulent l'enseignement et les rituels.

Le collège de doctrine délivre un enseignement général. Il draine la majorité des étudiants qui, après avoir achevé les quinze ans de ce cursus, peuvent s'orienter vers les disciplines que proposent les autres collèges. Les monastères qui privilégient une « spécialité » n'exigent pas ce passage par le collège de doctrine. Les études, onéreuses et difficiles, nécessitaient souvent de changer de monastère pour suivre plusieurs spécialités. Au collège de doctrine du Badyar coiling sūme [63], l'enseignement durait vingt-et-un ans ; il s'achevait par l'obtention du diplôme de *rabjamba*, délivré à la suite d'une stricte épreuve⁷⁷. C'était le plus haut diplôme délivré en Mongolie-Intérieure, et le Badyar coiling sūme n'en délivrait que trois par an. Les étudiants allaient en général passer le diplôme suivant à Labrang, pour obtenir le titre de

⁷² On y étudie l'anatomie, le diagnostic par la prise du pouls, la chirurgie, la pharmacopée, la médecine symbolique (utilisation des charmes et amulettes...).

⁷³ Le *Lam-rim chen-po* (« Grande voie vers la sainteté », mong. *bodhi mör*) fut écrit en 1402.

⁷⁴ Ce collège se trouve en général dans les monastères dépourvus des collèges de doctrine et d'ésotérisme puisqu'il enseignait ces deux matières. Le Badyar coiling sūme [63] comptait toutefois un collège de Lamrim, un collège de doctrine et un collège d'ésotérisme (Delege, 1998, p. 241-243).

⁷⁵ Dans certains collèges de Kâlacakra, les moines étudient le sanskrit, mémorisent des textes d'iconographie sur des divinités, apprennent le chant, le dessin, les danses sacrées, la musique religieuse et l'observation du système solaire.

⁷⁶ Comme au Beile-yin sūme [74], voir Miller, 1959, p. 47.

⁷⁷ Après le premier degré (qui durait neuf ans) et le deuxième (qui durait trois ans), la moitié des élèves échouaient aux examens. Ils quittaient la faculté mais restaient au monastère où ils étaient chargés des instruments de musique ou de l'entretien (Huhe Bayaer, 1984, p. 161-162).

*doramba*⁷⁸. Le diplôme académique le plus élevé, celui qui conférait le titre de *laramba*, ne s'obtenait qu'à Lhasa, où l'examen solennel se déroulait devant la statue du Jo-bo au Jokhang⁷⁹. Les *laramba* étaient respectés en Mongolie comme des grands maîtres. Après leur mort, on recherchait leur réincarnation.

À la fin du XIX^e siècle, quinze monastères académiques de grande taille au moins rassemblaient des moines venus de toute la Mongolie⁸⁰. Des monastères de taille moyenne et d'origines diverses (des monastères locaux par exemple) ont aussi développé des facultés⁸¹. Le Badyar coiling sūme [63] et le Bandida gegen sūme [88] étaient aussi réputés que Gandantegcinlen en Mongolie qalqa ou que le Yonghe gong à Pékin⁸².

Les monastères « ritualistes »

Les monastères ou temples « ritualistes » accomplissent les rituels pour le bien de la communauté. Ils ne délivrent pas de diplômes bouddhiques. Fréquemment en contact avec la vie séculière car situés plutôt en ville ou au croisement de routes commerciales, ils accordent davantage d'importance aux rituels que les monastères académiques. La règle y est moins stricte, l'enseignement élémentaire et non spécialisé. Une grande partie des moines n'y viennent que pour les grandes assemblées. La fonction des monastères ritualistes est ailleurs : ils accueillent les laïcs, attirés par la renommée d'une icône ou d'un lama réincarné – qui dispense des bénédictions – et par les grands rituels publics animés par des danses *cam*⁸³ (fig. 43). Les grands monastères de Dolonnor et de Kökeqota entrent dans cette famille. Aucune faculté renommée ne s'est développée autour de Kökeqota bien que la ville ait rassemblé de nombreuses personnalités religieuses : seuls deux monastères de taille moyenne, le Barayun üsütü sūme [13] et l'Aru-yin sūme (Yanqing si 延慶寺) abritèrent des facultés. Le Yeke juu [1], le Baya juu [3] et le Maidari-yin juu [12], anciens monastères princiers, restèrent orientés vers la dévotion à Altan qan puis à l'empereur mandchou.

Les différentes activités ne s'excluent pas. La présence d'un maître renommé attire les pèlerins et les

⁷⁸ Nakane Chie éd., 1982, p. 52-58 ; Pozdneev, 1978 [1887], p. 276.

⁷⁹ Au milieu du XX^e siècle, trois lamas du Badyar coiling sūme l'avaient passé au Tibet (Jin Shen, 1982b, p. 173). Voir Nakane Chie éd., 1982, p. 52-58 ; Pozdneev, 1978 [1887], p. 276.

⁸⁰ Ce sont : le Badyar coiling sūme [63], le Beile-yin sūme [74], le Mergen sūme [64], le Sira mören sūme [77], le Jungyar juu [53], l'Üüsin juu [60], le Barayun keid [25], le Jegün keid [26], le Yanfu si [24], le Bandida gegen sūme [88], le Cayan obuğa sūme [89], le Cayan diyanci-yin keid [17], le Cayan suburya sūme [135], le Morui-yin sūme [145] et le Gegen sūme [149]. Voir également Hashimoto Kôhō, 1942, p. 232.

⁸¹ Parmi les monastères de taille moyenne réputés pour leurs collèges, nommons entre autres le Barayun üsütü sūme [13] (faculté de médecine renommée), le Manba rasang-un sūme [56] (faculté de médecine), le Köke usu sūme (faculté de médecine, bannière de droite des Sünid, Sili-yin youl), le Pushan si [124], le Gembi-yin sūme [142] (faculté de Kâlacakra), le Gaqai-yin sūme [143] (cinq facultés).

⁸² Les historiens anciens du bouddhisme mongol comme Isibaldan, eux-mêmes issus de ces facultés, se sont particulièrement intéressés aux monastères académiques.

⁸³ Pour une description des danses *cam*, voir Pozdneev, 1978, [1887], p. 505-521 ; Hashimoto Kôhō, 1942, p. 266 ; Forman & Rintschen, 1967 ; Erdeni, 1997. Aujourd'hui, les danses *cam* sont organisées au Yeke juu [1], au Siregetü juu [2], au Mergen sūme [64], à l'Üüsin juu [60] et au Cayan diyanci-yin keid [17].

donateurs dans les sites les plus reculés, que le monastère soit académique ou ritualiste. Au Sira mören süme [77] (académique), à 70 kilomètres de la première agglomération, les fidèles viennent encore aujourd'hui accomplir leurs dévotions, assister à des rituels et demander des consultations médicales. Les monastères de Dolonnor, plutôt ritualistes, proposaient aux moines des unités d'enseignement dans les quatre principaux cursus, sans être des facultés à proprement parler⁸⁴. La plupart des monastères princiers « de bannière » qui avaient à l'origine une fonction ritualiste, comme le Yanfu si [24] ou le Jungyar juu [53], développèrent par la suite des collèges.

Les rituels et l'activité religieuse

Aux XVI^e et XVII^e siècles, la quantité phénoménale d'ouvrages canoniques, liturgiques et rituels traduits, écrits et imprimés en mongol (à commencer par le *Kanjur*)⁸⁵ permet de penser que cette langue était alors la plus couramment utilisée par l'Église mongole. La situation s'inversa dans le courant du XVIII^e siècle : le tibétain devint la langue principale de la liturgie et des ouvrages écrits, tandis que les traductions en mongol se faisaient moins nombreuses. Ce changement de langue aurait été en partie imposé par les Qing. Si la plupart des rituels destinés aux laïcs – prières à Gengis Khan, sacrifices aux *obuḡa*, consécration des maisons... – continuaient à se faire en mongol⁸⁶, les offices furent célébrés en tibétain, langue lue mais non comprise par la plupart des moines. L'écriture mongole n'était d'ailleurs quasiment pas enseignée dans les monastères à l'époque Qing⁸⁷. Seuls quelques monastères officiaient en mongol, ou en mongol et en tibétain à partir de l'ère Qianlong, par faveur impériale : le Mergen süme [64] et le Bayan qosiyun-u keid [148] parce que les grands lamas qui les dirigèrent – le III^e Mergen gegen Lubsangdambijalsan et Neici toin – s'étaient montrés de farouches défenseurs de la langue mongole, le Baya juu [3], le Morui-yin süme [145] et le Pudu si de Pékin par faveur impériale⁸⁸. Il est toutefois très probable que le mongol était employé en concurrence avec le tibétain pour les offices dans de nombreux monastères, ce qui est attesté au Bandida gegen süme [88], et dans une dizaine d'autres de taille plus modeste, en particulier dans les bannières qorcin⁸⁹. Seulement vingt exemplaires du *Kanjur* mongol et dix du *Tanjur* mongol ont été

⁸⁴ Le futur empereur Yongzheng aurait assisté à Dolonnor en 1713 à un débat entre deux cents *bka'-rams-pa*, degré équivalent à celui de *gesi* (<tib. *dge-bshes*, « maître en théologie »).

⁸⁵ Voir également les manuscrits du XVI^e siècle découverts à Olan süme et à Kharbukhyn balgas (Heissig, 1966a ; Chiodo, 2000).

⁸⁶ Bawden, 1994 [1958]b, p. 23-41.

⁸⁷ Sauf dans quelques monastères du Jirim (Chiodo, 1996, p. 296). Un moine sur dix devait lire le mongol d'après Pozdneev.

⁸⁸ À l'exception du Mergen süme, ces monastères n'utilisaient pas la liturgie du Mergen gegen, mais celle du I^{er} ICang-skya qutuytu (voir Elverskog, 2005, p. 154-155). On peut s'étonner que cette tibétanisation de la langue de l'Église n'ait jamais été remis en question jusqu'à une période récente. Depuis les années 1990, l'Association de laïcs bouddhistes d'Oulan-Bator cherche à imposer le mongol dans la liturgie, arguant du fait que les Mongols ne comprennent plus le bouddhisme parce que les textes sont en tibétain (Bareja-Starzynska & Havnevik, 2006).

⁸⁹ *Erdeni-yin erike*, f^{os} 27 v^o ; Delege, 1998, p. 270.

recensés vers 1950, et ont disparu pendant la révolution culturelle. Par ailleurs, la majorité des monastères possédaient un ou plusieurs exemplaires du *Kanjur* tibétain, la question de l'acquisition des écritures bouddhiques se posant en général à la fondation du monastère. Le *Tanjur* tibétain était un peu moins répandu. Un grand monastère académique conservait un *Kanjur* et un *Tanjur* dans le *γoul coγcin*, un *Kanjur* dans chaque faculté et un *Tanjur* dans la faculté de doctrine. À la fin des Qing on recensait mille exemplaires du *Kanjur* tibétain et cinq cents du *Tanjur* tibétain en Mongolie-Intérieure⁹⁰.

Que le monastère privilégiait l'étude ou la pratique, les *baya qural* (services quotidiens) étaient assurés dans le *γoul coγcin* et dans les *dugang* (salle d'assemblée) des collèges⁹¹ (fig. 39). Les monastères organisaient des *yeke qural* (grands festivals) qui pouvaient réunir la population entière d'un *sumu*. Leur fréquence était fonction de l'orientation – académique ou rituelle – du monastère et de ses moyens : trois à six grands *qural* par an dans les monastères impériaux⁹² ; deux ou trois dans les petits monastères aux moyens réduits et dans les monastères académiques⁹³, soit au moins le festival du *caγan sara* (Nouvel An lunaire), le festival du dernier mois d'été⁹⁴ et, souvent, la récitation du *Kanjur* ainsi que l'anniversaire de la mort de Tsong-kha-pa (*jula-yin qural*, tib. *dga'-ldan nam-chod*, festival de la lampe). Les autres grandes fêtes du calendrier religieux tibétain célèbrent les événements de la vie de bouddha (la conception, la naissance, la coupe des cheveux, le miracle de Shrâvastî, l'Éveil, la prédication, le Parinirvâna), la prédiction de Kâlacakra, le culte d'autres figures bouddhiques (Bhaishajyaguru, Amitâyus) et des événements liés aux fondateurs ou à des personnages locaux⁹⁵.

⁹⁰ Delege, 1998, p. 569-570.

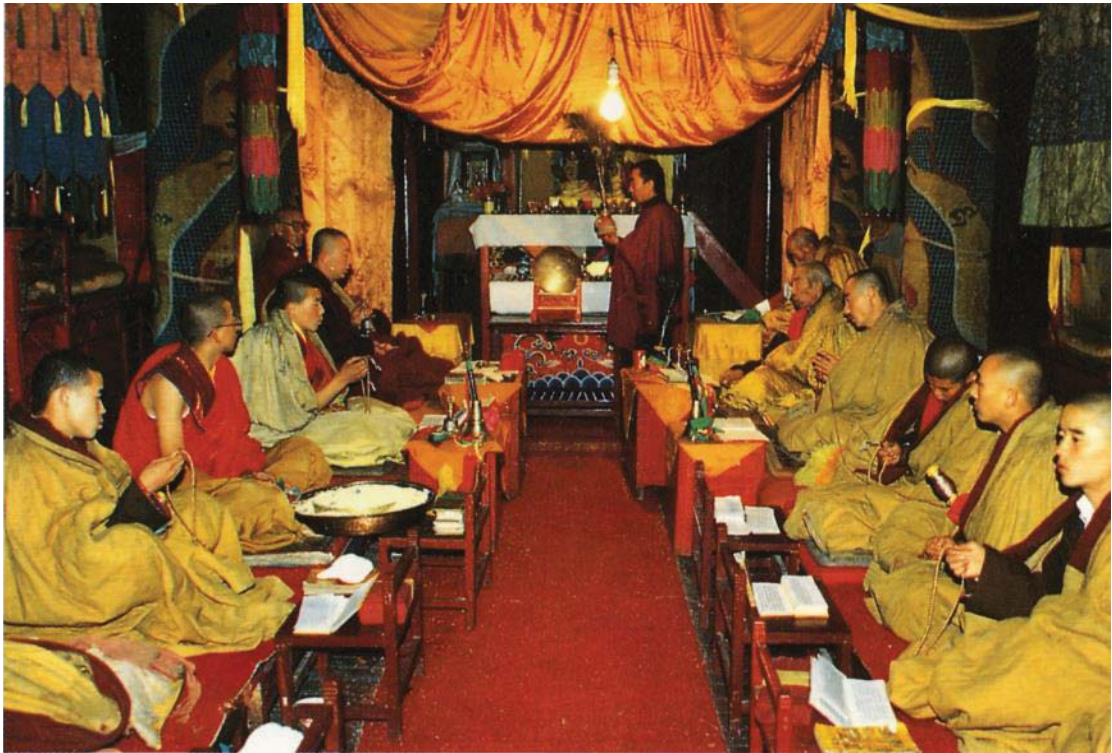
⁹¹ Les services portaient alors sur les textes propres aux matières enseignées. Sur les *qural*, voir Pozdneev, 1978 [1887], p. 369-617.

⁹² Le Huizong si et le Shanyin si [80, 81] organisaient cinq *qural*, réputés pour leur *cam*. Hashimoto Kôhō, 1942, p. 37 ; Jagchid & Hyer, 1983, p. 54 ; Pozdneev, 1977 [1896-1898], p. 191-193. Le Yeke juu [1] organisait treize *qural* annuels durant un à huit jours chacun.

⁹³ Le Badyar coiling sūme [63] n'en tenait que trois et l'on n'y dansait pas le *cam*. Voir Jin Shen, 1982b, p. 172.

⁹⁴ Pozdneev, 1978 [1887], p. 491-496 ; Cammann, 1951, p. 101 ; Hashimoto Kôhō, 1942, p. 252 sq.

⁹⁵ En 2002, les principales fêtes du Yeke juu [1] ont été la fête de Maitreya (le 15 du 1^{er} mois lunaire), la récitation du *Kanjur* (du 8 au 15 du 4^e mois), un rituel à l'*obuγa* (le 13 du 5^e mois), deux *cam* (le 15 du 1^{er} mois et le 15 du 6^e mois), la grande circumambulation (du 14 au 17 du 8^e mois) et l'anniversaire de la mort de Tsong-kha-pa (le 15 du 10^e mois).



39. Assemblée de moines dans le Yeke juu (Kökeqota, 1997). Les religieux égrènent un chapelet et récitent un texte pendant la prière quotidienne. Le vêtement monastique connaît de nombreuses variations de formes et de couleurs en Mongolie-Intérieure.

Le *caγan sara* coïncidait pour de nombreux monastères avec la circumambulation de Maitreya, dont le culte avait été répandu par Neici toin⁹⁶ (fig. 40). À Kökeqota sous les Qing, le Yeke juu [1] menait au Nouvel An un seul festival pour tous les monastères de la ville. La procession de Maitreya comptait, en plus du char principal, des chars composés d'animaux en papier mâché (éléphant, lion, bœuf) montés sur roues. Elle partait à huit heures du soir du Yeke juu et faisait le tour de la vieille ville dans le sens des aiguilles d'une montre (en remontant vers le nord). À une heure du matin, elle se terminait devant le Tabun suburyan-u süme [4] où étaient exécutées les danses *cam*.

⁹⁶ Maitreya, le bouddha de la prochaine ère, est très populaire en Mongolie. Il était déjà une figure très importante au Tibet chez les Gelugpas. La fête du Nouvel an lunaire tibétain, le *smon-lam*, avait été introduite à Lhasa par Tsong-kha-pa en 1409.



40. Festival de Maitreya au Beile-yin süme (Ulayancab) les 16^e, 17^e et 18^e jours du 6^e mois, soit du 13 au 15 juillet, 1927. On aperçoit un grand appliqué tendu entre des mâts devant le *youl coyçin*.

Les dates de ces grands rituels étaient décidées indépendamment par les différents monastères, qui s'arrangeaient même pour les décaler afin d'attirer le plus de fidèles possible. Pour le clergé, les festivals étaient marqués par la récitation et la lecture de textes ponctués de chants, de musique et parfois par les danses *cam* et la circumambulation d'icônes. Les fidèles apportaient des offrandes et pratiquaient la circumambulation. Diverses festivités, comme les trois jeux virils du *naɣadum* (cyr. *naadam*), en particulier la lutte⁹⁷ pratiquée par les moines, attiraient au monastère toute la population du *sumu*. Souvent seule occasion pour les autorités de la bannière de collecter les impôts, les grands *qural* représentaient de rares opportunités d'échange et de commerce pour les monastères éloignés des marchés ou des villes marchandes. Là, les Mongols réglaient leurs disputes, consolidaient les alliances, venaient faire leur marché ou échanger du bétail et des fourrures contre des céréales, des tissus et des objets de la vie quotidienne vendus par des marchands ambulants chinois. Les moines vendaient leur « artisanat » : charmes, amulettes, plantes médicinales, bijoux et objets orfèvrés, ainsi que leur bétail. Des bardes

⁹⁷ Cammann (1951, p. 13) décrit les moines lutteurs qui s'entraînent pour le *naɣadum* chez les Ordos.

religieux ou laïcs (*qujurci*) célèbres étaient invités à réciter des chants épiques⁹⁸. Lors du grand festival du Ganjuur süme [152] (fig. 41), réputé dans toute la Mongolie, 10 000 à 40 000 Mongols et Chinois affluaient (chiffres de 1906), le bétail venait de Mongolie qalqa et de Mandchourie. Les échanges y atteignaient un million de *liang* d'argent au début du siècle⁹⁹.

Les laïcs les plus dévots visitaient également les monastères en dehors des grands *qural*, en particulier les 1^{er}, 8^e, 15^e et 28^e jours du mois lunaire. Ils pratiquaient la circumambulation, se prosternaient, touchaient les statues avec leur tête pour obtenir des bénédictions et offraient de l'encens et des lampes à beurre. Ils en profitaient également pour apporter de la nourriture aux moines de leur famille.

A côté des *qural*, les moines accomplissaient des rites pour des particuliers ou des communautés : ils consacraient les habitations, bénissaient les mariages, donnaient des noms aux nouveau-nés, exorcisaient, conduisaient des cérémonies propitiatoires, des rituels de longévité et des rituels pour les cas de maladie, de mort, d'enterrement. Ces rituels se déroulaient chez les laïcs. Pour acquérir des mérites, une personne pouvait également offrir du thé à l'ensemble de la communauté monastique pour un jour ou payer pour des récitation particulières. Les moines accordaient aussi l'*abhishekha* (mong. *abisig*, ordination pour les laïcs) à des centaines de personnes lors de grandes cérémonies. Pour appeler la pluie, les moines organisaient des processions de chevaux ou de chameaux qui portaient les volumes du *Kanjur* en faisant le tour du *sumu* ou même de la bannière¹⁰⁰. Ils se chargeaient encore des sacrifices au feu et aux *obuya* et de la consécration des troupeaux¹⁰¹. Les moines jouaient dans la société un rôle religieux important, aussi un monastère n'était-il jamais complètement isolé et devenait-il le centre fixe autour duquel gravitaient les familles nomades.

⁹⁸ Miller, 1959, p. 110-111.

⁹⁹ Karamisheff, 1925, p. 184-185 ; Li Ping & Li Wenxiu, 1998, p. 94-100.

¹⁰⁰ Voir Pozdneev, 1978 [1887], p. 531-617.

¹⁰¹ Atwood, 1996, p. 112-139 ; Bawden, 1994 [1958]b, p. 23-41.



41. Ganjuur süme (Baryu, état avant 1955). Ce monastère fondé à la fin du XVIII^e siècle était célèbre pour son *cam* ; il a été rasé et fut reconstruit récemment.



42. Danses *cam* devant un temple des Ordos (avant 1932).



43. Campement mongol dans le voisinage d'une lamaserie, avant 1873. Gravé d'après le dessin d'un artiste chinois. À gauche, des Mongols montent une yourte ; d'autres tuent un mouton ou traitent une vache. Une caravane de chameaux passe à proximité d'un monastère de style chinois, peu réaliste, dont on aperçoit le pavillon du tambour. Au sommet des collines, des *obuya* surmontés de drapeaux.

Les communautés érémitiques

Fondées par des *diyanci blama*, les communautés érémitiques semblent avoir été plus nombreuses pendant le premier siècle de la diffusion du bouddhisme qu'aux XVIII^e et XIX^e siècles¹⁰², comme en témoigne la biographie de Neici toin, qui méditait dans des grottes avec ses disciples. Mais seules sont connues celles qui se sont fixées pour devenir un monastère : c'est le cas du Blama-yin ayui [14] ou des monastères fondés par les disciples de Neici toin dans les monts Qarayuna. Dépourvus de revenus propres, les ermitages n'abritaient aucun service ni rituel et dépendaient entièrement de donateurs. Ils étaient dotés néanmoins d'une hiérarchie comprenant un abbé (nommé *corji*), un *gebküi* (chargé de la discipline), un

¹⁰² Pozdnev n'en mentionne que deux à la fin du XIX^e siècle : l'une près de Yeke Küriye en Mongolie qalqa, l'autre près de Cayan ayula-yin süme dans les bannières caqar. Cette dernière, dans laquelle il a passé six jours, rassemblait vingt-trois moines-ermites en 1878. Ils méditaient sous des tentes, sans structure fixe, semble-t-il.

umjad (chantre) et un *nirba* (trésorier)¹⁰³. Nous signalons l'existence des communautés érémitiques sans les retenir dans notre étude car elles sont dépourvues de bâtiments fixes.

La fonction funéraire

Parmi leurs fonctions annexes, les monastères assurent le service funèbre et la conservation des reliques pour les grands de la société mongole comme pour les gens du commun. Ils abritent souvent des stûpas funéraires (*sharil-un suburᠠ*) contenant les cendres de leurs abbés ou de leurs *qubilyan*. Quelques *qubilyan* obtinrent l'autorisation de faire transporter leurs cendres dans un stûpa porté par un chameau blanc jusqu'au Tibet ou, mieux encore, au Wutai shan¹⁰⁴. D'autres se firent embaumer, comme le VI^e Siregetü qutuᠢtu, dont on pouvait encore voir, avant la révolution culturelle, la momie¹⁰⁵ au visage et aux bras recouverts d'or sur le lieu même de sa mort (*zuohua* 坐化, « transformation assise ») dans une grande salle de la cour occidentale du Puhui si [23]. Au Badyar coiling sūme [63], dans un petit bâtiment à étage qui domine le monastère, à côté de l'« Ahui » dugang (*Aᠢui dugang), sept stûpas funéraires en cuivre plaqué or contiennent le *sharil* (reliques) des lamas réincarnés. Au Barayun keid [25], dont la fonction première était d'abriter des reliques, le stûpa d'or contenant les cendres du supposé VI^e Dalai lama était visible jusqu'en 1966. En Mongolie qalqa, le monastère impérial d'Amur bayasqulangtu fut spécialement édifié pour abriter les reliques du I^{er} Jebcündamba. La fonction de reliquaire de ces deux monastères passa au second plan lorsqu'ils devinrent académiques.

Traditionnellement, les princes étaient enterrés, de même que le commun des hommes, à moins que ces derniers ne fussent abandonnés aux animaux de proie dans la nature. Aussi l'incinération prescrite par le bouddhisme connut-elle une certaine résistance. Lorsque le III^e Dalaï lama arriva à Kökeqota après la mort d'Altan qan, il fit déterrer le corps du *qan* pour l'incinérer selon la tradition bouddhique et en plaça les reliques dans un stûpa¹⁰⁶. Peu de monastères conservent les reliques de princes ou de leur fondateur laïc¹⁰⁷ car ils étaient plus volontiers enterrés qu'incinérés – contrairement aux moines d'un certain rang. Dans les stûpas, des objets du défunt étaient placés avec les cendres. Les reliques d'une princesse tümed reposent dans un stûpa du Maidari-yin juu [12], dans une salle à l'est de l'axe central (le Taihou miao). Derrière le temple, s'élevaient sur la montagne les tombes des princes tümed et de leur famille¹⁰⁸. De forme cubique, les stûpas funéraires d'Abatai qan et de ʾombudorji sont conservés à Erdeni juu, à l'est et

¹⁰³ Pozdneev, 1978 [1887], p. 280-281.

¹⁰⁴ Pozdneev, 1978 [1887], p. 365.

¹⁰⁵ Qiao Ji, 1994, p. 83. Sur les techniques d'embaumement et de dessiccation, voir Pozdneev, 1978 [1887], p. 363. La pratique était également courante en Chine (Prip-Møller, 1967 [1937], p. 179).

¹⁰⁶ Voir chap. I, p. 67..

¹⁰⁷ Sur les rites funéraires, voir Pozdneev, 1978 [1887], p. 601 sq.

¹⁰⁸ Voir chap. I, p. 72.

à l'ouest de la cour des trois temples d'Abatai. Hors de l'enceinte se trouve le stûpa funéraire de la femme de ʾombudorji. Les cendres d'une fille de Kangxi, mariée à un prince qalqa, reposent en Mongolie qalqa dans le Gûnĵi-yin sūme, « temple de la princesse¹⁰⁹. »

L'économie des monastères

Les monastères étaient théoriquement placés sous l'autorité du *jasay* de la bannière (à l'exception de ceux de la bannière Siregetü küriye et du Badyar coiling sūme [63]) mais leurs relations se limitaient à des formalités administratives. Ils étaient exemptés de taxes et possédaient leur juridiction propre. Ils apportaient parfois un soutien financier au gouvernement dont ils dépendaient.

Les grands monastères tiraient leurs revenus de l'exploitation des troupeaux, des taxes payées par les *shabinar*, des dividendes de sommes prêtées, du paiement des services (prières, rituels), du commerce, du transport de marchandises... ; à quoi s'ajoutaient les donations privées et collectives, éventuellement les subsides impériaux, et les sources de revenu locales, comme l'exploitation des mines de charbon et des mines de craie du Badyar coiling sūme ou la collecte de la taxe de l'embarcadère du fleuve Jaune payée par les Tümed au Boyutu juu [66] de Baotou. Les moines pratiquaient l'impression de livres, la peinture, la sculpture et la manufacture d'objets destinés à la vente.

Au début du XX^e siècle, les petits monastères possédaient en moyenne une dizaine d'hectares et quelques dizaines de têtes de bétail ; les monastères de taille moyenne, entre 50 et 500 hectares et 100 à 300 têtes de bétail ; les monastères de plus de 500 moines, entre 500 et 20 000 hectares et 10 000 têtes de bétail en moyenne¹¹⁰, capital constitué par donation ou par emprunt. Les chiffres regroupent en général les propriétés du monastère et celles du *qubilyan*, souvent d'importance semblable. Dans les années 1930-1940, le IV^e ʾanjurwa nom-un qan détenait 30 000 têtes de bétail et son monastère, le Badyar coiling sūme [63], comptait 21 600 têtes pour 41 000 hectares¹¹¹, ce qui en faisait pour l'époque l'un des monastères les plus fortunés de Mongolie méridionale avec le Morui-yin sūme [145] qui possédait à la même époque plus de 10 000 chevaux, des milliers de moutons et 13 000 hectares¹¹². Avec la colonisation chinoise pendant la période républicaine, les biens de nombreux monastères ont été confisqués, notamment chez les Ordos.

¹⁰⁹ Damdinsüren, 1970, p. 15-30.

¹¹⁰ Voir le recensement des monastères de la bannière de gauche des Bayarin (Juu-uda) en 1935 (Yexing Gaolibu, 1985, p. 554) ; des monastères de la bannière des Aoqan sous la République (Zhang Naifu, 1991) ; des monastères de la région de Fuxin en 1952 (Xiang Fusheng éd., 1991, p. 97-100). Miller (1959, p. 101) pour les propriétés de monastères du Jirim. Delege (1998, p. 275-277) recense les propriétés du Badyar coiling sūme [63], de la bannière Siregetü küriye [98-100], du Siregetü juu [2], du Morui-yin sūme [145] et d'autres.

¹¹¹ Hashimoto Kôhō, 1942, p. 210 ; Jin Shen, 1982b, p. 174.

¹¹² Zhang Bingkui, 1986, p. 123-128.

« Donnés » par un prince à un monastère – ou à un *qubilγan* – ou bien placés de leur plein gré sous administration religieuse pour être exemptés de la conscription et acquitter des impôts moins lourds qu'en territoire de bannière¹¹³, les *shabinar* faisaient paître le bétail ou cultivaient les champs des monastères ou du *qubilγan* en échange d'une redevance annuelle en nature¹¹⁴. Ils devaient aussi participer à des corvées (en moyenne vingt à quarante jours de travaux par an) comme la construction d'édifices religieux ou la conduite de caravanes d'animaux loués par le monastère à des commerçants, et contribuaient aux dépenses exceptionnelles. Cinquante à cent familles de *shabinar* assuraient le revenu d'un monastère¹¹⁵ et lorsque leur nombre augmentait, il fallait rechercher de nouvelles terres pour les y installer. Recueillies lors des fêtes ou par des trésoriers ambulants, les contributions des *shabinar* sont évaluées entre 100 et 500 *liang* d'argent¹¹⁶ par an pour les monastères de petite ou de moyenne taille et s'élèvent à plusieurs milliers de *liang* pour les plus grands (5 000 *liang* au Gegen sūme [149]), montants auxquels s'ajoutaient les contributions en nature¹¹⁷. Les revenus totaux des monastères devaient être équivalents à 200 *diao*¹¹⁸ par an pour les petits¹¹⁹, à 20 000 ou 30 000 *diao* pour les plus grands¹²⁰. Ces revenus comprennent également les sommes données par les bannières ou par le Lifan yuan ainsi que les profits commerciaux, réalisés surtout pendant les festivals. Les deux principaux monastères de la bannière de droite des Bayarin [128, 129] recevaient par exemple chaque année 20 000 *liang* du gouvernement de la bannière à l'occasion de leur grand festival.

Les monastères possédaient souvent leurs propres caravanes, louaient du bétail et des terres cultivables et monnayaient des emplacements ou des maisons qu'ils prêtaient aux négociants et banquiers chinois

¹¹³ Jagchid, 1988 [1974], p. 43 ; Lattimore, 1962, p. 5 et 100-138.

¹¹⁴ Ils gardaient pour eux un pourcentage des produits d'élevage (laine, lait, agneaux...) et pouvaient par ailleurs posséder leur propre bétail. Sur les *shabinar* : Delege, 1998, p. 268-275.

¹¹⁵ Pozdneev, 1978 [1887], p. 29. Voir aussi les chiffres donnés pour les bannières des Qaracin par *Chifeng fengqing* (1987, p. 236-242). La bannière Siregetü küriye disposait ainsi de 2 000 familles en 1904, le Siregetü tutuytu de Kökeqota, d'un millier ; le *qubilγan* du Sira mören sūme [77], de 2 000 ; le Bandida gegen sūme [88], de 147 (Hedley, 1910, p. 307 ; Egami Namio, 1948 ; Miller, 1959, p. 96-97, n. 7). Voir Delege, 1998, p. 268-269 pour le recensement des *shabinar* des grands *qubilγan* en 1894.

¹¹⁶ Les variations de valeur des différentes monnaies utilisées sous les Ming et les Qing en Mongolie (le *liang* ou taël chinois, les dollars mexicains, ou *yuan*, etc.) sont telles, d'une année sur l'autre et de province à province, qu'il est inutile de tenter de les convertir. Le *liang* d'argent n'est pas une pièce mais une unité de valeur égale à une once d'argent pur, et en théorie à un *diao*, c'est-à-dire à 45-50 cents américains en 1907 (voir Miller, 1959, p. 104 et n. 5 et 6). Sous les Qing le *liang* d'argent fut réévalué. Pour donner un ordre d'idée, un *liang* d'argent équivalait à la valeur d'achat d'un hectolitre de riz à la fin du règne de Qianlong. Les princes inféodés recevaient par an 150 à 1 000 *liang*, les *taiji* (petite noblesse) 80 à 100 *liang* sous Qianlong (*DaQing huidian Lifan yuan shili*, article « fenglu », *juan* 987), et les moines ayant un *dudie*, jusqu'à 62 *liang* d'argent. En 1908, on achète dans les Ordos un bon chameau pour 40 à 50 *liang* d'argent, un bon cheval pour 10 à 15 *liang*, un mouton pour un *liang* (Lesdain, 1908, p. 17, 34).

¹¹⁷ En Mongolie qalqa, un mouton sur vingt était donné au monastère (Pozdneev, 1978 [1887], p. 30 ; également Miller, 1959, p. 107). Le Badyar coiling sūme [63] percevait la moitié de ses revenus totaux en nature (Jin Shen, 1982b, p. 174).

¹¹⁸ Un *diao* est une ligature de mille sapèques (voir *supra*, note 116).

¹¹⁹ Sans terres ni *shabinar*, les petits monastères locaux tiraient leurs revenus des contributions des fidèles : Pao Kuo-yi, 1970-1971, p. 664-666.

¹²⁰ Miller (1959, p. 104-105), pour les monastères du Jirim. Sur les revenus, également Delege, 1998, p. 277-287.

désireux d'établir leurs bureaux dans l'enceinte du monastère. À la fin du XIX^e siècle, le Huizong si et le Shanyin si [80, 81] de Dolonnor exploitaient 200 bâtiments pour un loyer annuel de 7 000 à 8 000 *liang* d'argent ; les monastères de Kökeqota collectaient par ce biais 3 500 à 10 500 *liang* de revenus annuels¹²¹, mais perdaient dans le même temps les moyens de réparer les sanctuaires avec l'effritement de leurs revenus habituels.

Gérées à la fois par le magasin – ou trésor – du monastère (*coγcin jisa*) et par le magasin (*sang*) de chaque département¹²², les finances étaient affectées à l'achat de nourriture et de combustible distribués aux moines, à la confection et à l'achat d'objets nécessaires aux rituels et à la maintenance des bâtiments. Les donations étaient partiellement distribuées aux moines¹²³. Souvent, une part des revenus finançait des prêts, au gouvernement de la bannière ou aux particuliers, à taux d'intérêt élevé mais courant à l'époque (10, voire 25 à 35% par an)¹²⁴. Malgré l'importance de leurs ressources, les monastères se trouvaient dans l'incapacité d'autofinancer les chantiers les plus lourds, comme la construction et la réparation des temples. Aussi organisaient-ils des collectes auprès de la population de la bannière ou augmentaient-ils les taxes parmi les *shabinar*.

Même si tous les moines ne jouissaient pas de sa prospérité de manière équitable, le monastère leur procurait, ainsi qu'aux *shabinar*, une existence plus facile que celle des simples éleveurs grâce à la diversité de ses activités qui les protégeait des catastrophes naturelles et économiques. Comme l'a montré Li Anzhe pour Labrang en Amdo¹²⁵, le monastère était un corps politique en perpétuelle expansion, préservé *a priori* de toute détérioration (sauf accident, guerre...) et supérieur par son prestige aux autres entités politiques. Son gouvernement procédait d'une sélection contrôlée, plus démocratique à certains égards que dans la société laïque. Formés dans le monastère, les *qubilγan* étaient « choisis » dans des familles d'éleveurs ou de princes (à l'exception de ceux que l'on devait rechercher au Tibet). Contrairement aux princes mongols, leur pouvoir apparemment arbitraire n'était jamais absolu. Figures quasi-divinisées, leurs lignées surpassaient les lignées héréditaires de l'aristocratie par leur continuité, leur prestige et leur « efficacité ». Les monastères étaient des « organisations politiques supralocales¹²⁶ », quasi

¹²¹ Pozdneev, 1977 [1896-1898], p. 47.

¹²² On comptait 14 *sang* au Bandida gegen sūme [88], 22 à Dolonnor (dont 13 appartenant aux *qubilγan*), 8 au Badyar coiling sūme [63], 6 au Shongquru-yin sūme [144] (Miller, 1959, p. 87-88, 98 ; également Delege, 1998, p. 259-261).

¹²³ La propriété collective était en théorie partagée à parts égales entre les moines pleinement ordonnés et inscrits sur la liste du monastère. En pratique, chaque moine recevait annuellement 3 à 5 moutons contre 25 à 100 pour les lamas haut placés (Lattimore, 1962, p. 100). Ces « revenus » représentaient en moyenne la moitié du budget d'un moine, l'autre étant constituée d'argent de la famille, du salaire d'un poste officiel ou du paiement de services effectués pour les laïcs. Sur les dépenses des monastères, Delege, 1998, p. 287-291.

¹²⁴ Bleichsteiner, 1950, p. 125.

¹²⁵ In Nakane Chie éd., 1982, p. 108.

¹²⁶ Miller, 1959, p. 137.

internationales, qui éduquaient une élite privilégiée respectée même par les descendants de Gengis Khan.

Trop orientés « vers l'accumulation pour tourner [leur] énergie vers des techniques de production dans le but de développer l'économie¹²⁷ », comme on le leur a reproché, les monastères jouèrent cependant un rôle de premier plan dans les échanges commerciaux et financiers. Leurs activités, leurs festivals et leurs juridictions sur les *shabinar*, en catalysant le commerce et la finance, ont engendré des centres économiques et administratifs qui appelèrent un mode d'existence plus sédentaire. On estime que les monastères contrôlaient près de la moitié de l'économie mongole. Cette prospérité prit fin avec l'effondrement de l'économie chinoise, dans les années 1840. Sans subsides du Lifan yuan ni des bannières, les monastères impériaux durent rechercher d'autres sources de revenus¹²⁸. Dans les années 1930, les statistiques de la Mongolie qalqa insistaient encore sur les possessions démesurées de l'« Église Jaune, que la République populaire s'efforcera de liquider : « L'Église contrôlait 50% de la richesse nationale de la Mongolie Extérieure » et « 20 à 25% du bétail en 1920¹²⁹ ». À titre de comparaison, dans le Tibet de 1917, l'Église absorbait 42% du revenu national tibétain, le gouvernement 37% et la noblesse 21%¹³⁰.

Nombre et importance des monastères

Aussi surprenant que cela puisse paraître, étant donné l'intérêt des premiers empereurs mandchous pour l'administration du bouddhisme mongol, on ne connaît aucune liste des monastères en Mongolie, dressée par le Lifan yuan¹³¹. Toutefois, les inventaires réalisés en Mongolie-Intérieure orientale par l'administration coloniale du Mandchoukouo (1935-1945)¹³² – alors que beaucoup de monastères déjà étaient désaffectés –, les cartes réalisées entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle¹³³ (fig. 44), les

¹²⁷ Miller, 1959, p. 118.

¹²⁸ Pozdnev, 1977 [1896-1898], p. 90

¹²⁹ Lattimore, 1962, p. 5 et 100-138.

¹³⁰ Meyer & Jest, 1987a, p. 60.

¹³¹ Seul subsiste un mémoire succinct rédigé sur ordre impérial en 1787 par le Coisγab qutuγtu de Kökeqota : *Caγlasi ügei süme... dangsa*, reproduit par Heissig (1961, p. 83-112). Il décrit vingt temples et monastères de Kökeqota et des environs. Heissig (1961, p. ix) met en doute l'existence d'une compilation globale des noms de monastères et d'une collecte officielle de documents relatifs aux monastères mongols pour la période Qing. La destruction quasi-totale des archives centrales du Lifan yuan pendant la révolte des Boxers ne laisse guère d'espoir de découvrir une telle enquête.

¹³² *Môko chishi*, 1919 ; Hashimoto Kôhō, 1942 ; *Rama byo oyobi lamasu* ; Kasuga Reichi, 1972, p. 49-65.

¹³³ Nous avons utilisé plusieurs sources cartographiques pour localiser les monastères : les cartes anciennes dessinées par les responsables des bannières mongoles sur décret impérial (72 cartes de pâturages concernant la Mongolie méridionale réalisées entre 1890 et 1920, sont conservées aujourd'hui dans la Staatsbibliothek zu Berlin (Preussischer Kulturbesitz) : Haltod, 1966, Heissig, 1978 et Heissig, 1944) ; les cartes chinoises anciennes (*Suiyuan tu*, 1928 ; carte du *South Manchuria Railway's Chinese Research Development* basée sur la cartographie japonaise du Mantsetu, Société de chemin de fer mandchourien disposant d'un Département de la recherche) et les atlas modernes (*Zhonghua minguo ditu ji*, 1960, 1966 ; *Nei Menggu zizhi qu ditu ce*, 1989 ; *Bügiide nairamdaqu dumdadu arad ulus-un Öbür Mongγul-un öbertegen jasaqu orun-u yajar-un jiruγ-un tegübüri*, 1973) ; *Zhongguo wenwu ditu ji : Nei Menggu zizhi qu fence*, 2003 ; les cartes occidentales (Hedin, 1966 ; cartes de la National Geographic Society et du Harvard Yenjing Institute).

monographies locales chinoises anciennes¹³⁴ et récentes¹³⁵ sur les liges ou les bannières de Mongolie-Intérieure (*difang zhi* 地方志), les récits d'expédition et journaux de voyageurs occidentaux¹³⁶ et des missionnaires et les travaux récents utilisant les archives locales, permettent d'estimer à environ 1 300 le nombre de temples et de monastères en Mongolie-Intérieure au début du XX^e siècle, en moyenne vingt monastères par bannière¹³⁷.

Les modifications des toponymes à l'époque communiste, la reconstitution approximative des mots mongols transcrits phonétiquement en chinois¹³⁸, la coexistence de différents noms – officiel, religieux et populaire, en mongol, chinois et tibétain – pour un même monastère¹³⁹, enfin la quasi-absence sur les cartes modernes de noms de monastères, qui représentaient entre 10 et 30% des toponymes de Mongolie-Intérieure au début du XX^e siècle, rendent ardues l'identification et la localisation des édifices religieux¹⁴⁰.

¹³⁴ La plus ancienne datant de 1867, donc de la colonisation volontaire de la Mongolie-Intérieure, la plupart concernant surtout Kōkeqota et les régions à forte présence chinoise transformées en districts (*Tumote zhi*, 1908 ; *Suiyuan quan zhi*, 1908 ; *Suisheng*, 1920 ; *Chahaer koubel liu xian diaocha ji*, 1933 ; *Jingpeng xianzhi*, 1931 ; *Linhe xian zhi*, 1931 ; *Guisui xian zhi*, 1934 ; *Yikezhao meng zhi*, 1935 ; *Chahaer sheng tongzhi*, 1935, etc.). On en recensait une cinquantaine dont souvent seul le titre a été conservé. Les monographies locales donnent une liste de monastères dans les chapitres sur les « monastères » (« Simiao » 寺廟) et sur les « vestiges anciens » (« Guji kao » 古跡考). Les informations concernent principalement les dates de fondation, de réparation et d'attribution d'un titre officiel. Des auteurs occidentaux ont exploité ces monographies pour la région de Kōkeqota (Hyer, 1982), la bannière Otuy en Ordos (Van Hecken, 1963) et les bannières Caqar (Serruys, 1978).

¹³⁵ *Chifeng fengqing*, 1987 ; Liang Bing, 1989 ; *Liaoning wenwu guji daguan*, 1994, etc.

¹³⁶ En particulier Pozdneev, 1977 [1896-1898] ; Hedin, 1943-1944.

¹³⁷ Les sources mentionnées ci-dessus forment la base d'un inventaire (à paraître) par bannière, accompagné de cartes situant les monastères. Delege (1998, p. 452-453) compte 1 800 monastères au XVIII^e siècle, 1 600 à la fin des Qing et 1 408 temples et monastères entre 1941 et 1949. Il donne une liste de 1 331 noms chinois de monastères par bannière et leur localisation très approximative sur de petites cartes. Étant donné qu'il se réfère au découpage administratif moderne et qu'il ne donne pas ses sources, ses chiffres ne peuvent être comparés avec les nôtres.

¹³⁸ Un même mot mongol peut être transcrit en chinois à l'aide de différents caractères homophones ou presque homophones, ou encore partiellement traduit.

¹³⁹ Si les sources chinoises emploient en général l'appellation courante, transcrite ou traduite en chinois, ainsi que le titre officiel octroyé par l'empereur, les ouvrages mongols comme l'*Erdeni-yin erike* utilisent le nom religieux (par exemple *Erdeni-yin erike*, f^{os} 35 v^o-36 r^o).

¹⁴⁰ Quelques noms de monastères ont subsisté sous l'appellation de « Da miao » (« grand temple »), « Lama miao » (« temple lamaïque ») ou encore sous leur ancien nom transcrit en chinois et dépourvu de la mention « temple » ou « monastère ».

45. Nombre de monastères de Mongolie méridionale rapporté à la population et à la superficie, au début du xxe siècle.

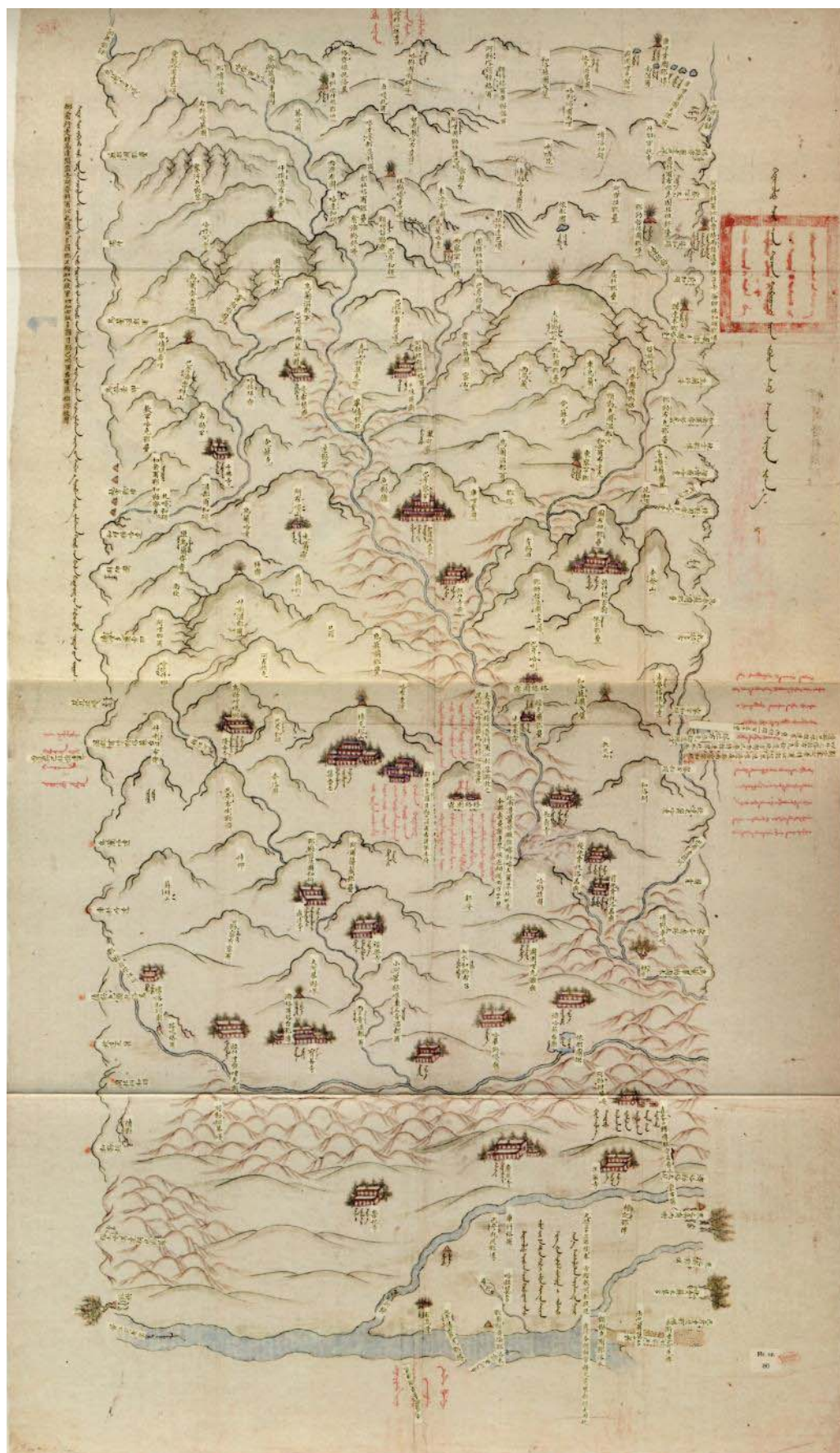
Ligues	Nombre de monastères	Population (recens. 1911)	Superficie approx. (km ²)	Densité (hab./ km ²)	Densité de monastères pour 1000 km ²)	Nombre de monastères pour 1000 hab.
Tümed de Kökeqota	41	56 337	20 000	2,82	2,05	0,73
Ordos (Yeke juu)	274	66 096	100 000	0,66	2,74	4,15
Ulayancab	118	52 550	110 000	0,48	1,07	2,25
Alashan	37	24 942	270 000	0,09	0,13	1,48
Caqar	92	42 211	75 000	0,56	1,23	2,18
Sili-yin γoul	130	54 297	105 000	0,52	1,24	2,39
Josutu	282	237 195	30 000	7,91	9,40	1,19
Juu-uda	107	274 633	90 000	3,05	1,19	0,39
Jirim	197	561 909	120 000	4,68	1,64	0,35
Baryu	42	60 933	250 000	0,24	0,17	0,69
Yekemingyan Dörbed, Γorlus	34	4 110	?	-	-	8,27
Buteha	-	59 282	?	-	-	-
Total	1 354	1 494 495	1 170 000	1,28	1,16	0,91

Le tableau ci-dessus présente la répartition des monastères en Mongolie méridionale au début du xxe siècle. Établi à partir de recoupements des différentes sources historiques, littéraires et cartographiques, il est fondé sur le premier recensement véritable de la population, celui de 1911¹⁴¹, qui dénombra près de 1,5 million de Mongols en Mongolie-Intérieure (sans prendre en compte les moines officiels, les *shabinar* et la population chinoise¹⁴²).

On compte ainsi en moyenne près d'un monastère pour mille habitants en 1911, avec de fortes disparités régionales : deux à quatre monastères pour mille habitants (laïques) dans les régions les moins peuplées, qui à l'époque pratiquaient presque exclusivement le pastoralisme nomade (les Ordos, l'Ulayancab, le Caqar et le Sili-yin γoul), et moins d'un monastère pour mille habitants en Mongolie-Intérieure orientale et chez les Tümed de Kökeqota.

¹⁴¹ *Minzheng bu hukou diaocha ji ge jia gu ji*, 1911, cité par Zhang Zhihua, 1983, p. 239. Le recensement de 1911 permet d'estimer à 4,68 le nombre de personnes par foyer mongol. Sur la population de Mongolie-Intérieure, voir Zhang Zhihua, 1983, p. 227-229 ; Miller, 1959, p. 5, 15-27 ; Ligeti, 1933, p. 14-19.

¹⁴² La population mongole connaissait une croissance lente depuis le début des Qing (+27%) alors que la population chinoise s'était multipliée par plus de trois en raison de l'immigration. Les Chinois s'étaient établis surtout dans la partie orientale de la Mongolie-Intérieure et chez les Tümed (Zhang Zhihua, 1983, p. 231).



44. Carte de la bannière Aru qorcin (Juu-uda), 132x73,5 cm.

Le patrimoine bouddhique de Mongolie-Intérieure ne se caractérise pas seulement par sa dispersion géographique et par son histoire, mais aussi par sa variété qui s'étend des quelques grands monastères académiques jusqu'à la multitude de petits temples. L'importance d'un monastère s'évalue selon différents paramètres : sa superficie totale, ses revenus, ses propriétés (terres, troupeaux, *shabinar*), son ou ses *qubilγan*, son titre octroyé par les Qing¹⁴³ (toutefois tous les grands monastères ne reçurent pas un titre officiel¹⁴⁴) et, surtout, le nombre de moines, donnée généralement mieux connue.

La distinction entre les moines inscrits sur les listes du monastère et les moines « irréguliers », bien plus nombreux, impose d'utiliser les statistiques très élevées avec précaution : on comptait au début du siècle en Mongolie-Intérieure orientale en moyenne cinq à dix fois plus de moines que d'habitations pour les loger¹⁴⁵. 1 000 à 3 000 moines dépendaient du Yeke juu [1] de Kōkeqota sous les Qing, mais quelques centaines seulement devaient résider à proximité. La capacité d'accueil des bâtiments conventuels ne semblait pas dépasser une cinquantaine de moines et 40 au plus étaient pourvus d'un *dudie*. De même, au Huizong si de Dolonnor, 180 moines étaient enregistrés au Lifan yuan sous Kangxi alors que 2 000 à 3 000 en dépendaient¹⁴⁶. Au Morui-yin sūme [145], le nombre de moines atteignait selon les sources 2 000 à 5 000, quand 580 seulement avaient un *dudie*, pour des bâtiments qui n'en pouvaient loger que 500. Associé au nombre de moines, le critère du nombre de sanctuaires et de bâtiments conventuels permet d'affiner l'évaluation des monastères¹⁴⁷. Au Badyar coiling sūme [63], 90 habitations à étage pouvaient loger chacune entre 10 et 20 moines, constat qui, dans ce cas, corrobore les estimations à 1 500-2 000 moines habitant le monastère¹⁴⁸. Mais, autres difficultés, restent inconnus le nombre de moines qui installaient leurs tentes autour du monastère ou dans les cours latérales ainsi que l'ampleur véritable des bâtiments conventuels, systématiquement détruits, souvent pour récupérer leurs matériaux de construction. Dans le cas des monastères les plus importants, les dimensions de la salle d'assemblée principale, construite ou agrandie en fonction du nombre de moines qui devaient participer aux assemblées quotidiennes, permettent également d'en évaluer l'importance.

¹⁴³ À propos des monastères de Kōkeqota, Pozdnev (1977 [1896-1898], p. 55) nomme monastères « principaux » les monastères de moines salariés, reconnus par le gouvernement des Qing, et monastères « mineurs » les monastères administrés par le ICang-skya qutuγtu.

¹⁴⁴ Dans les Ordos, seuls deux monastères de plus de 500 moines (Jungγar juu [53] et Vang-un γoul-un juu [41]) sur neuf reçurent un titre, mais quinze monastères de moindre importance reçurent également un titre (tel le Bancin juu [42]).

¹⁴⁵ *Mōko chishi*, 1919, vol. II, p. 449. Les monographies chinoises et les sources japonaises indiquent le nombre de moines « à l'époque la plus florissante » (généralement la fin du XVIII^e siècle ou le début du XIX^e siècle) et les documents officiels d'origine locale exagéraient sans doute le nombre des moines afin d'obtenir plus de subsides du Lifan yuan.

¹⁴⁶ *Mōko chishi*, 1919, vol. II, p. 2171. Selon Prjevalski (1880 [1875], p. 67), il y avait des habitations pour 2 000 moines, mais en 1898, Pozdnev (1977 [1896-1898], p. 190-191) compte 400 moines résidant dans les murs.

¹⁴⁷ Voir la discussion dans Miller, 1959, p. 16. Jin Shen (1982b, p. 167) propose également comme unité de compte de la population monastique la taille des marmites destinées à la nourriture des moines qui assistaient aux *qural*. Au Badyar coiling sūme [63], il estime la contenance des quatre énormes marmites suffisante pour préparer le thé de 1 200 moines.

¹⁴⁸ Prjevalski, 1880 [1875], p. 92 ; David, 1867-1868, vol. II, p. 9.

Le nombre de moines n'est donc pas le meilleur indicateur pour évaluer la taille d'un monastère mais reste le critère le mieux documenté. Selon les différents recensements ou estimations à l'échelle des bannières, les « moines » (et novices) représentaient au début du XX^e siècle environ la moitié de la population masculine (entre 30 et 60%, soit environ 250 000 à 450 000 moines) en Mongolie méridionale. Si l'on ne compte que les moines enregistrés par les monastères, le nombre de moines y résidant en permanence serait inférieur au moins de moitié à ce total¹⁴⁹. Dans la ligue du Jirim, 55% des monastères comptaient moins de 100 moines, 27% regroupaient entre 100 et 300 moines, 15% étaient de taille « moyenne », et 3% abritaient plus de 1 000 moines (en incluant certainement les moines « irréguliers »)¹⁵⁰. Mêmes pourcentages dans d'autres ligues¹⁵¹. Il y avait en moyenne un grand monastère par bannière, soit une soixantaine (5% du total), certains totalisant jusqu'à 10 000 moines.

À titre comparatif, en Mongolie qalqa, le clergé représentait à la même époque 40 à 50% de la population masculine¹⁵². Les monastères de Yeke Kūriye rassemblaient entre 12 900 (en 1855) et 13 850 moines (en 1877)¹⁵³, Amur bayasqulangtu keid, 2 000 à 8 000 moines, et Erdeni juu encore 900 moines en 1937. Au Tibet, à l'époque du V^e Dalaï lama, 34 des 3 150 monastères gelugpas qui dépendaient du pontife rassemblaient 16 245 moines (près de 500 moines chacun en moyenne) – soit 1,13% des monastères¹⁵⁴. En 1900, les cinq grands monastères du Tibet central (Ganden, Drepung, Sera, Tashilunpo et Gyantse [rGyal-rtse]), ainsi que Kumbum et Labrang regroupaient chacun entre 2 000 et 5 500 moines¹⁵⁵. La concentration des moines en Mongolie méridionale est donc comparable à celle du Tibet et de Mongolie qalqa.

Les monastères de Mongolie méridionale occupent ainsi une place importante dans le vaste ensemble de monastères gelugpas du monde tibéto-mongol. La renommée du Badyar coiling süme [63] et des monastères de Dolonnor [80, 81] dépassait les frontières de la Mongolie-Intérieure. Ces grands monastères internationaux masquent la profusion des petits monastères à l'échelle locale dispersés dans une région peu densément peuplée. Beaucoup moins bien documentés, les « moyens » et, surtout, les « petits » monastères forment pourtant la majorité du corpus : entrent dans cette catégorie les temples qui rassemblent quelques disciples autour d'un maître, les petits temples locaux gardés par un laïc ou un

¹⁴⁹ Delege (1998, p. 452-453) compte 150 000 moines au XVIII^e siècle, 100 000 à la fin du XIX^e siècle et 60 000 en 1945. Pour des estimations du nombre de moines par ligue et par bannière selon différentes sources : Charleux, 1998, p. 587 ; Delege, 1998, p. 452-525.

¹⁵⁰ Miller, 1959, tabl. 2, p. 15, d'après *Obsledovanie Kitaïskimi Chinovnikami i topografami Chzherimskovo seima v 1909 godu*.

¹⁵¹ Miller, 1959, p. 15-16. Constamment employé dans les sources, le nombre de « 500 moines » semble être davantage un critère pour désigner un grand monastère qu'un nombre utilisé en tant que tel.

¹⁵² Au Tibet, à titre de comparaison, les moines, nonnes et religieux mariés (Bon-po inclus) représentaient environ 12 à 15% de la population totale.

¹⁵³ Pozdneev, 1971 [1892], p. 49.

¹⁵⁴ Statistiques du Lifan yuan, 1737, citées par Ran Guangrong, 1994, p. 34-35.

¹⁵⁵ Tsybikov, 1992 [1919], p. 35, 55, 205, 213, 230, 240 ; Stein, 1987 [1962], p. 87-88.

religieux et entretenus pas les donations de fidèles, les temples familiaux, propriété des nobles. L'institution bouddhique opérait donc autant à l'échelle locale qu'à l'échelle « nationale ».

Les grandes phases de construction

Le nombre de lieux de culte a connu une croissance rapide depuis la deuxième moitié du XVI^e siècle jusqu'à son apogée à la fin de l'ère Qianlong (1796) : 18% de 273 monastères datés¹⁵⁶ sont édifiés sous le règne de Kangxi et 26% sous le règne de Qianlong. Malgré la faible importance des fondations mandchoues en Mongolie même, un souffle nouveau fut sans doute donné aux fondations privées par le financement de restaurations et d'agrandissements de nombreux monastères, par les prébendes des moines pourvus d'un certificat et par les nombreuses constructions impériales à Chengde, Pékin et au Wutai shan.

En Mongolie qalqa, le pouvoir politique et religieux, ainsi que les hautes études académiques sont concentrés à Yeke Kūriye. La situation semble beaucoup plus décentralisée en Mongolie méridionale, où chaque groupe, chaque bannière peut compter au moins un monastère rassemblant de 500 à plusieurs milliers de moines.

La densité de monastères est plus importante dans les premières régions converties. Les fondations suivirent une croissance identique dans les différentes régions, mais de façon décalée dans le temps. Les premières se situent chez les Tūmed qui connurent un à deux siècles de constructions soutenues avant de voir leur rythme ralentir. La moitié des fondations de Kökeqota et des environs sont le fait d'Altan qan et de ses descendants (1575-1627), mais cette impulsion initiale fut fortement freinée après le passage dévastateur de Ligdan qan à Kökeqota (1632). Des monastères furent fondés à nouveau sous Shunzhi et surtout sous Kangxi (27% des monastères). Mais à la fin de l'ère Qianlong, Kökeqota n'est plus la capitale du bouddhisme en Mongolie méridionale.

L'étude des fondations n'explique qu'une partie de l'activité architecturale : les monastères sont sans cesse restaurés et agrandis, parfois détruits, reconstruits ou démenagés. Les restaurations ou reconstructions sont difficiles à apprécier. Dans les monographies locales chinoises, le même mot *xiu* 修, « arranger », signifie aussi « reconstruire » ou « réparer ». Tous les cinq ans, les monastères procédaient à des réparations mineures (entretien des toitures, peintures extérieures) et tous les soixante ans en moyenne, à des restaurations majeures. La majorité des grands monastères sont restés actifs et ont été restaurés depuis la date de leur fondation jusque dans les années 1930-1950.

Au XIX^e siècle et jusqu'au début du XX^e siècle, les constructions se maintinrent à un rythme plus lent. De nombreux monastères tombèrent en ruine et des moines retournèrent à la vie laïque quand la situation

¹⁵⁶ Dans notre inventaire des monastères, 273 sont datés par les monographies locales, ce qui représente environ 20% du nombre total de monastères en Mongolie-Intérieure.

économique de la Mongolie-Intérieure se dégrada au milieu du XIX^e siècle. D'autres furent reconstruits après les destructions causées par les rébellions des musulmans du Shaanxi et du Gansu dans l'ouest du pays (Alashan, Ordos) de 1862 à 1878. Pendant la période républicaine, les temples furent occupés et dévastés par les armées qui sillonnaient le pays. Pourtant, on continua à édifier de nouveaux monastères dans les bannières les moins sinisées jusque dans les années 1930-1940, notamment à l'occasion de la venue du IX^e Panchen lama.

Dans le sud et l'est de la Mongolie-Intérieure à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, sous la pression de l'immigration chinoise qui faisait reculer la « frontière » vers le nord, les princes vendirent leurs terres aux colons pour tenter de rembourser des dettes considérables. Les Mongols furent contraints d'abandonner leurs lieux de culte (dans la partie méridionale du Caqar, intégrée aujourd'hui dans le Shanxi, et dans le Tümed oriental, qui fait maintenant partie du Liaoning) et de les reconstruire plus au nord¹⁵⁷.

Les Japonais, qui occupèrent la partie orientale de la Mongolie-Intérieure (Mandchoukouo, 1933-1945), recensèrent la population religieuse qu'ils regroupèrent dans les plus grands monastères, au détriment des petits¹⁵⁸. À la même époque (fin des années 1930) le patrimoine religieux de la jeune République populaire de Mongolie sous influence soviétique fut presque totalement détruit, à l'exception (officielle) de cinq monastères.

Après 1949, les mesures anticléricales couplées à la « politique des minorités » du régime communiste atteignirent le patrimoine religieux. Dans les années 1950, la politique d'assimilation forcée des « ethnies minoritaires » accéléra l'immigration chinoise. Les éleveurs furent repoussés vers des terres inhospitalières, les mariages interethniques encouragés, la sédentarisation des pasteurs nomades forcée et les exploitations d'État étendues. Parce qu'il « est comme un ulcère qui absorbe la bonne sève du peuple et l'empêche de fleurir » (édit affiché sur un temple en 1950), et plus particulièrement pour être partie intégrante de la culture mongole, le bouddhisme est condamnable. Comme dans toute la Chine, les cultes et les fêtes religieuses furent abolis, les moines rendus à la vie laïque et les terres des monastères nationalisées.

Cinq cents temples et monastères (d'après les statistiques officielles) étaient encore recensés avant la révolution culturelle (1966-1976), bientôt responsable de purges d'une ampleur inégalée et de la destruction d'une part considérable du patrimoine artistique, littéraire et architectural. Les peintures et les textes religieux furent abandonnés aux flammes des grands bûchers allumés dans les cours des monastères, pendant que les statues en terre étaient détruites et le mobilier en métal refondu. Les historiens chinois, au

¹⁵⁷ Citons par exemple le Sine süme (« déplacé » en 1814) et le Beise süme (« déplacé » en 1952) dans les bannières des Bayarin, le Cayan suburya süme (« déplacé » en 1930 [135]), le Yongbao si et le Yangdi miao [92] (« déplacé » en 1921) dans la bannière Kesigten, le Qiujiu si (bannière Aru qorcin, « déplacé » deux fois), etc.

¹⁵⁸ Sur la politique religieuse du Mandchoukouo en Mongolie-Intérieure, voir Li Narangoa, 1998 ; sur les recensements du Mandchoukouo et du Mengjiang (régime indépendantiste du prince De, rallié aux Japonais) : Delege, 1998, p. 452-453.

goût particulier pour la comptabilité, énumèrent par exemple : « Le 28 août 1968, 200 gardes rouges détruisent le grand monastère Gegen sûme [149], mettent le feu aux sûtras, emportent 5 073 statues bouddhiques en métal, détruisent 35 statues en pierre, 500 statues en terre et deux lions de pierre et chassent les moines. Il ne reste que quelques murs ». À la fin du XX^e siècle, une quarantaine de grands monastères et une petite centaine d'autres¹⁵⁹, survivaient tant bien que mal à ces destructions massives.

La grande diversité des groupes qui peuplent la Mongolie-Intérieure, l'acculturation de certaines, le caractère ancien ou récent de leur conversion, leurs relations avec les Mandchous, leur proximité avec l'Amdo, la Chine ou la Mongolie qalqa, expliquent en partie l'hétérogénéité de l'histoire et de la répartition géographique des monastères ainsi que leurs différents degrés de perméabilité aux influences chinoises et tibétaines tant dans leur administration que dans leur architecture ou dans leur liturgie.

On attribue le déclin démographique mongol au célibat des moines, la ruine économique à la concentration de richesses dans les monastères aux dépens du peuple écrasé d'impôts et endetté, enfin la dégradation sociale et morale, voire la propagation de maladies vénériennes, à la mauvaise conduite d'un clergé itinérant ou vivant hors monastère, réputé paillard, ignorant et irresponsable¹⁶⁰. À tel point qu'à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, des voyageurs et des missionnaires prédisent la disparition de la race mongole¹⁶¹. Il faut cependant nuancer la responsabilité du bouddhisme dans cette dégradation de la deuxième moitié du XIX^e siècle : seules institutions à proposer des écoles et à former des médecins, à la fois maisons de retraite et pôles économiques, les monastères étaient le foyer d'une haute culture littéraire, artistique et scientifique.

Tandis que les empereurs mandchous et l'aristocratie mongole, par leurs fondations, développaient la relation patron-maître spirituel – l'une des clés du maintien de la paix –, s'élevaient les grands monastères académiques, preuve que l'Église prenait racine dans la culture mongole et y jouait un rôle déterminant. Ces universités monastiques atteignirent au milieu de la dynastie Qing des dimensions impressionnantes.

¹⁵⁹ Ces chiffres sont des estimations. Il n'existe aucun inventaire précis pour l'ensemble de la Mongolie-Intérieure, en dehors des monastères officiellement protégés. Voir Introduction, note 48.

¹⁶⁰ Par exemple Gerbillon : « un de ces fourbes de *Lamas*, lequel se dit un *Fo* vivant, et se faisoit adorer en cette qualité » (Du Halde, 1736, vol. IV, p. 46).

¹⁶¹ Par exemple Lesdain, 1903, p. 50, 107 ; Huc, 1987 [1924], vol. I.

Chapitre IV : Construire un monastere

On ne saurait concevoir la construction des monastères de Mongolie-Intérieure sans l'apport culturel et technique des pays limitrophes : la Chine et le Tibet. Les échanges permanents entre la Mongolie et ses voisins, en particulier grâce aux réseaux tissés par les moines bouddhiques, ont favorisé dès la fin du XVI^e siècle des vagues de construction sans précédent. Les commanditaires, laïcs ou religieux, durent s'adapter à un ensemble de contraintes et de règles imposées par le milieu naturel, la tradition, la politique, les techniques et la religion, héritées de ces trois cultures et brassées à chaque fondation nouvelle. Peut-on dès lors parler d'une architecture propre à la Mongolie-Intérieure ?

Commanditaires, maîtres d'œuvre et artisans

Plusieurs acteurs interviennent dans la construction d'un monastère : le commanditaire, dont le rôle varie selon ses compétences et son inclination, le maître d'œuvre quand il ne s'agit pas de la même personne, les artisans, ainsi que divers spécialistes religieux et para-religieux comme le géomancien. Ces différents acteurs se répartissent les responsabilités selon des schémas multiples qu'il convient d'étudier cas par cas¹.

Les « fondateurs² » laïcs, en général simples commanditaires, ne s'impliquaient pas dans les travaux, même s'ils jouaient un rôle déterminant dans la décision de construire et dans le financement du projet. Pour diriger les charpentiers, les maçons et les autres artisans, ils faisaient appel à un maître d'œuvre, spécialiste laïc ou religieux.

Les fondateurs religieux étaient, selon les cas, maîtres d'œuvre ou simples commanditaires. Ils étaient les principaux responsables du choix des modèles et de la variété des styles³. Les moines instruits possédaient suffisamment de notions d'architecture et de peinture pour superviser l'ensemble des travaux de construction d'un monastère. L'architecture n'était pas une discipline à part entière dans leur éducation. Le *Vinaya* (troisième partie du canon bouddhique portant sur la discipline) comportait des passages sur la disposition des bâtiments monastiques. Armés de ces notions, complétées par l'expérience, la tradition et la connaissance de différents monastères, les moines furent souvent les bâtisseurs de leurs propres monastères, en particulier pour les petits monastères locaux, comme le Toqui-yin juu [52] construit en 1752. Dans les années 1980-1990, de nombreux monastères situés dans des régions pastorales comme le

¹ Les recherches futures sur les biographies de moines et les archives des monastères éclaireront certainement l'organisation des chantiers des fondations religieuses.

² C'est-à-dire les personnes à qui les sources attribuent la fondation.

³ Sur les rapports entre maîtres d'œuvre et commanditaires : Charleux, 2006a.

Barayun keid [25] et le Gembi-yin süme [142], furent reconstruits par les moines avec l'aide de la population locale.

Certains moines, tels le I^{er} Jebcündamba Zanabazar, le V^e Noyan qutuγtu Danjin rabjai (1803-1856) ou le ICang-skya qutuγtu Rol-pa'i rdo-rje, architecte des temples de l'empereur Qianlong, connurent la célébrité pour leurs talents en architecture comme en peinture ou en sculpture. Le II^e Bandida gegen (fl. 1799) du Bandida gegen süme [88], le I^{er} Doingqur bandida du Badγar coiling süme [63], le VI^e Jarliy-un gegen (m. 1944) du Decin süme [126], le *gegen* du Morui-yin süme [145] etc. dessinèrent eux-mêmes les plans et dirigèrent personnellement les artisans. D'autres lamas fondateurs préférèrent déléguer les aspects pratiques de la construction. Le grand missionnaire Neici toin se cantonna à des rôles passifs : recevoir un temple en donation ou charger le général des Tümed de gérer la restauration des monastères de Kökeqota. Lorsqu'ils n'avaient pas de compétences en architecture, les lamas fondateurs élaboraient le projet d'ensemble mais laissaient la direction du chantier au maître d'œuvre. Comme en Chine, où le travail du bois était prééminent, ce dernier était en général un charpentier-menuisier. Il était assisté de maçons, de couvreurs, de peintres, de terrassiers, et recrutait la main-d'œuvre locale non-qualifiée, mongole ou chinoise.

Le nombre des maîtres d'œuvre et des artisans mongols semble avoir été dérisoire par rapport aux charpentiers chinois qui semblent avoir tenu le quasi-monopole de la construction en Mongolie méridionale. Le Caqar blama juu [13], le Bandida gegen süme [88] et le Fanjuur süme [152] par exemple furent construits par des maîtres d'œuvre mongols.

De fait, l'organisation traditionnelle de la société mongole ne supposait qu'un faible degré de division du travail car les éleveurs nomades ne pouvaient exercer une activité artisanale qu'à temps partiel. À maintes reprises, la Mongolie fit appel à des artisans chinois pour suppléer à sa production⁴. Déjà, les Mongols de l'empire gengiskhanide épargnaient les artisans des villes conquises et les engageaient dans les ateliers de la capitale. Qaraqorum, Shangdu et Pékin (Dadu) furent édifiées dans l'empire mongol par des artisans chinois et centrasiatiques prisonniers. Sous les Ming, les Oirad, Cigin et Tümed demandèrent plusieurs fois à la cour chinoise de leur envoyer des charpentiers. Lorsque Altan qan entreprit ses grandes fondations, les artisans chinois immigrés ou prisonniers en pays tümed jouèrent un rôle essentiel. À partir de la fin du XVI^e siècle, l'intense activité architecturale attira en Mongolie de nombreux charpentiers, forgerons et autres artisans du nord de la Chine. Les maîtres d'œuvre chinois de Kökeqota et du nord de la Chine furent invités en Mongolie septentrionale où la réputation de leur savoir-faire s'était répandu. Lorsque le fondateur disposait d'importants moyens financiers, il faisait venir, souvent de très loin, les meilleurs maîtres d'œuvre, comme pour la construction du Shongquru-yin süme [144], du Huining si [103]

⁴ Sur la présence des artisans chinois en Mongolie méridionale, et en particulier des charpentiers : Charleux, 2006a.

ou du Gegen süme [149]. La présence d'artisans chinois est attestée sous les Qing dans l'ensemble du monde mongol. Dans le cas des grands monastères impériaux, les maîtres d'œuvre et les charpentiers venaient certainement de Pékin, où ils disposaient d'ateliers au nord-ouest du Palais impérial. Les princesses de la famille impériale mandchoue mariées à des nobles mongols contribuèrent à la sinisation de l'artisanat local. La princesse mandchoue Er Fu, épouse d'un prince du Qaracin, amena dans sa suite de nombreux artisans chinois et mandchous qui bâtirent ensuite des monastères, dont le Qatun süme⁵.

Les charpentiers chinois itinérants parcouraient la Mongolie au gré des commandes. Nombre d'entre eux s'installèrent peu à peu autour des monastères et dans les régions agricoles de Mongolie-Intérieure où ils formèrent des villages par corporation. Les charpentiers et les fondeurs s'établirent dans des villages près de Kökeqota⁶ et de grands monastères comme le Huining si [103]. La toponymie⁷ des alentours du Huining si évoque encore aujourd'hui les « charpentiers », les « couvreurs » et les « peintres ». De nos jours, ce sont surtout des charpentiers chinois qui reconstruisent ou restaurent les monastères des Tümed et des régions orientales de Mongolie-Intérieure.

De manière générale, le commanditaire choisissait le maître d'œuvre selon ses moyens financiers, ses exigences de qualité et d'après la renommée des charpentiers plus que pour leur origine ethnique. Le concours de charpentiers chinois – ou mongols formés selon les techniques chinoises – explique l'abondante utilisation des charpentes et du langage architectural chinois dans les constructions religieuses de Mongolie méridionale. Plus difficiles à étudier, les influences tibétaines sont dues aux moines tibétains – ou mongols formés aux techniques tibétaines – plutôt qu'aux architectes tibétains qui ont pu voyager en Mongolie.

Forgerons, orfèvres, serruriers, peintres, sculpteurs et de nombreux autres corps de métier participaient à la construction des monastères et à la fabrication du mobilier religieux. De fait, de nombreux monastères abritaient des ateliers de peinture, de sculpture et d'artisanat. Les peintres étaient pour la plupart moines. Toutefois les auteurs des grandes peintures murales sinisantes du XVI^e et du début du XVII^e siècle – encore visibles dans une dizaine de monastères tümed – étaient certainement des Chinois. Les Tümed employèrent également des sculpteurs néwars pour réaliser la grande statue du bouddha d'argent et le stûpa funéraire d'Altan qan au Yeke juu [1]⁸. En outre, les moines fabriquaient des statues en bois et en terre, des masques en papier-mâché et des statuettes moulées en terre cuite.

Le travail du métal était plus volontiers confié à des professionnels laïcs. Les forgerons et les orfèvres mongols⁹ et chinois itinérants proposaient leurs services dans toute la Mongolie. Mais la grande statuaire

⁵ Haslund-Christensen, 1949, p. 48-56.

⁶ Les guildes chinoises de Kökeqota ont été étudiées par Himahori Seiji, 1995.

⁷ Charleux, 2006a.

⁸ Voir chap. I, p. 60-67.

⁹ Le travail du métal était traditionnellement en Mongolie une activité domestique d'appoint pratiquée à la commande par des

requerrait un haut degré de spécialisation et s'accommodait mal du nomadisme pastoral. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, ces corps de métiers se sédentarisèrent en Mongolie méridionale, alors que deux importants centres manufacturiers de statues en bronze émergeaient : Kōkeqota au début des Qing, puis Dolonnor au XIX^e et au début du XX^e siècle. Les ateliers de Kōkeqota, organisés en corporation, rassemblaient forgerons mongols et chinois, sans qu'il soit possible de les distinguer car les Mongols Tūmed prenaient fréquemment un nom chinois¹⁰. Au XVIII^e siècle, la ville comptait une trentaine de maîtres orfèvres spécialisés dans les objets bouddhiques, soixante familles de forgerons et trois cents ouvriers. Après 1850, la production de Kōkeqota baissa en qualité et en quantité et la profession se sinisa¹¹. Les sept grandes fonderies de Dolonnor exportaient vers la Chine, la Mongolie septentrionale, la Bouriatie, l'Amdo et même le Tibet central. Les statues monumentales étaient expédiées en pièces détachées à dos de chameau¹². En 1878, six fonderies sur sept fonctionnaient encore. Les fondeurs de Dolonnor étaient des Chinois mongolisés ; ils installèrent également des ateliers à Yeke Kūriye. Les traditions mongoles et chinoises semblent avoir fusionné dans l'ensemble de la Mongolie. Les grandes fonderies installées au temple Jaune de Pékin rivalisaient avec celles de Dolonnor pour satisfaire le marché mongol.

Techniques et matériaux de construction

Les matériaux de construction

Parmi les matériaux de construction¹³ les plus utilisés en Mongolie méridionale se trouve le bois, employé conjointement avec la brique et (ou) la pierre. Son usage variait en fonction des ressources disponibles et du choix technique et stylistique, entre architecture chinoise et architecture mongole. Dans une construction chinoise de type *liangzhu* 梁柱 (de « poutres et de piliers [porteurs] »), le bois est utilisé pour la charpente, dont les nombreux éléments (poutres, bras de consoles, bras de levier, chevrons...) supportent par empilage les toits à versants aux bords incurvés. Ce type de construction offrait les avantages d'être élastique, relativement rapide à mettre en œuvre, aisé à restaurer puisqu'il suffisait de changer les pièces défectueuses, et permettait une grande liberté dans les ouvertures. Le bois était aussi employé pour

forgerons (*darqan*) qui vivaient principalement de leurs troupeaux. Ils fournissaient tous les objets en métal de la vie mongole, des ornements de selles aux statuettes destinées aux autels familiaux (Charleux, 2006a ; Boyer, 1952, p. 158 ; Kler, 1957, p. 195 ; Damdinsüren, 1970, p. 21 ; Aubin, 2006).

¹⁰ Les quelques cas de lapicides, de charpentiers et de peintres à avoir laissé leur nom en chinois sur des inscriptions de monastères tūmed sous les Ming (au Maidari-yin juu [12], au Huayan si [21]) sont plutôt déroutants. Sans modestie aucune, le fondeur des lions de fer du Yeke juu [1] se place en tête de l'inscription, après l'ère dynastique chinoise et avant les noms des princes donateurs mongols (Huang Lisheng, 1995, p. 311-312 ; Lin Shan, 1984, p. 378-379 ; Jin Qizong, 1991 ; voir la traduction dans le catalogue sur CD-rom). Il s'agissait sans doute d'artisans chinois itinérants, ou de Mongols sinisés qui prenaient des noms chinois. Leur travail chez les Tūmed n'était pas d'excellente qualité, à l'instar des inscriptions chargées d'erreurs et de maladresses (voir l'inscription du Maidari-yin juu [12] dans le catalogue_(CD-rom)).

¹¹ Huang Lisheng, 1995, p. 401-405.

¹² Pozdneev, 1971 [1892], p. 60 ; Tsybikov, 1992 [1919], p. 43 ; Huc, 1987 [1924], vol. I, p. 80.

¹³ Les sources dont nous disposons nous renseignent rarement sur la provenance et sur la préparation de ces matériaux.

l’huissierie, les vantaux de porte, les cloisons, les claustra, les panneaux de façade, les faux caissons ainsi que pour le plancher et les cloisons des étages afin de minimiser le poids de la structure (par exemple les tours de la cloche et du tambour et les étages des grands sanctuaires comme celui du Fanzong si [120], du Fuhui si [110] et du Huifu si [128]).

Selon le mode de construction tibétain, économique en bois, la charpente soutenait une toiture-terrasse couverte de terre damée et les murs, également porteurs, étaient montés en pierre ou en adobe. Dans les régions où le bois manquait, son usage était restreint aux supports verticaux, aux planchers, à la couverture, à l’huissierie et aux vantaux de porte. On se passait des claustra et des balcons, les encadrements des ouvertures étaient simplement peints, les auvents réalisés en briques ou en pierres et les frises – composées d’habitude de branchages¹⁴ – étaient représentés par une bande de briques nues ou vernissées, ou par une simple raie de peinture rouge (fig. 46). Les monastères mongols combinaient l’ensemble de ces solutions, des plus économiques aux plus consommatrices en bois, et mêlaient souvent éléments chinois et tibétains.

Certains choix architecturaux s’expliquent par l’étendue et l’évolution de la couverture forestière en Mongolie méridionale. Jusqu’au XVII^e siècle, si l’on excepte les régions semi-désertiques de l’Alashan et des Ordos¹⁵, la Mongolie méridionale était plutôt boisée, en particulier au nord-est¹⁶ et dans les monts Qarayuna (Daqing) au nord du fleuve Jaune¹⁷. On y trouvait en abondance pins de Chine (*yousong* 油松 — *pinus tabulaeformis*, une des meilleures qualités de pin pour la construction), cyprès, bouleaux blancs asiatiques, peupliers de montagne, ormes jaunes, tilleuls, chênes mongols et, en plaine, saules (noirs, rouges...) et peupliers¹⁸. Dans le nord-est, cèdres et mélèzes poussaient également en nombre¹⁹. Le pin, les autres conifères et le peuplier servaient pour la charpente, tandis que les bois durs qui ne gauchissent pas, comme le chêne, étaient employés pour les chevillages et les consoles.

Dans la tradition chamannique, la hiérarchie symbolique des espèces d’arbres jouait un rôle essentiel pour la confection des éléments de la yourte et des mâts dressés sur les *obuḡa* (cairns)²⁰. On ne sait pas dans quelle mesure elle était prise en compte, outre les propriétés mécaniques des bois, dans le choix des espèces lors de la construction des temples.

¹⁴ Voir chap. v, p. 249-252.

¹⁵ À l’exception de quelques oasis et des monts Helan, on ne trouve quasiment aucun arbre dans l’Alashan et les Ordos, seulement quelques plantes résistantes (Cressey, 1933, p. 185). La rapidité des changements écologiques du XX^e siècle invite à utiliser avec prudence les observations de terrain en la matière.

¹⁶ Le père Gerbillon décrit « la multitude prodigieuse de montagnes toutes couvertes de bois » en Mongolie-Intérieure orientale à la fin du XVII^e siècle (Du Halde, 1736, vol. IV, p. 170).

¹⁷ Le Badyar coiling sūme [63] possédait par exemple 60 li de périmètre de forêts dans les montagnes (Jin Shen, 1982b, p. 175).

¹⁸ Cressey, 1933, p. 166 ; Huang Lisheng, 1995, p. 21.

¹⁹ Le cèdre était utilisé dans le Josutu et le Jéhol (Blaser & Zhang Zhaoguang, 1988 [1987], p. 59). Le mélèze, très employé en Mongolie qalqa pour la charpente, était moins courant en Mongolie méridionale.

²⁰ Pour la yourte, la carcasse doit être en mélèze, le *toḡunu* (anneau de compression) en bouleau ou en pin. D’après le manuel de construction des *obuḡa*, rédigé par le III^e Mergen gegen (*Obuḡa bosqaqu yosun-u jerge*, in *Vcir dhara mergen diyanci blama-yin gegen-ü ’bum jarliḡ*, vol. IV, imprimé à Pékin en 1780-1783), il convient de planter au-dessus de l’*obuḡa* différentes espèces d’arbres et d’arbustes comme réceptacle ou résidence de l’arbre Kalpavriksha qui exauce les désirs. Ce sont : le genièvre, le jonc, le tamaris, le bouleau « à racines » (*ündüsü-tei qusu*), le saule, symboles respectivement du père, de la mère, du fils, de l’oncle et de la fille (Bawden, 1994 [1958]b, p. 30).



46. Cayan diyanci-yin keid (Josutu, état en 1996). Décor de façade avec le symbole du Kälacakra. Briques et tuiles remplacent souvent la pierre et les décors de branchages tibétains.

Or, à l'époque des grandes constructions mongoles, le bois manquait en Chine du Nord²¹. Aussi les Chinois enviaient-ils aux Mongols leurs richesses en bois : « Chez eux les pins, les thuyas sont entrelacés (tant il y en a), et ils n'emploient pas ces bois. Notre population de la frontière leur achète tous ces matériaux ; l'ouverture des marchés d'échanges (a mis à notre disposition) une quantité de matériaux inépuisable²² ». Le commerce du bois fut pourtant peu évoqué lors des négociations sino-mongoles de 1571, alors que les exportations frauduleuses en Chine allaient bon train²³.

Sous les Qing, le commerce du bois mongol s'intensifia ; le bois était revendu à bas prix en Chine par les commerçants chinois²⁴. Dès le XVIII^e siècle, les arbres se firent rares dans les monts Qarayuna au point que les Qing interdirent de les couper. L'édit promulgué ne fut pas d'une grande utilité. Les missionnaires et les explorateurs qui voyagèrent au XIX^e siècle dans les bannières des Tümed occidentaux, des Caqar et dans le Jéhol décrivent le plateau mongol comme un pays « sans arbre ou presque » : ils soulignent la carence dramatique de combustible et de bois de construction, l'utilisation de tamaris et de saule-marsans « dont les branches peuvent à la rigueur servir de chevron pour les toutes petites maisons ou comme matériel de clayonnage », enfin l'importation de bois qui « amené par flottage du Gansu au Hetao et jusqu'à Baotou, ou par char à bœufs, transporté sous forme de blocs grossièrement équarris, de la forêt impériale de Jéhol, et des confins de la Mongolie-Extérieure, jusqu'au Chahar (Caqar), était un article de grand luxe, inabordable pour la bourse des colons²⁵ ». Les missionnaires chrétiens entreprirent alors de

²¹ La brusque accélération de la déforestation en Chine du Nord à partir du XIV^e siècle, essentiellement due à la consommation de bois de chauffe et à la croissance démographique, est abordée par Edmonds, 1994, p. 32-38. Sur les causes de la déforestation, voir Vermeer, 1998, p. 235-279.

²² *Beilu fengsu*, trad. Serruys, 1945, p. 142.

²³ Serruys, 1945, p. 142, n. 43a. Les marchés pour le bois organisés en Mongolie-Intérieure orientale furent supprimés en 1543.

²⁴ Une poutre *liang* 梁 en pin était vendue trois *qian* 錢 cinq *fen* 分 sous Yongzheng ; une poutre *tuo* 柁, douze *liang* cinq *qian*, d'après le livre de comptes d'une résidence située en face du Baya juu [3], à Kökeqota, construite en 1729 (*Suiyuan tongzhi gao*, 1941, *juan* 45).

²⁵ Van Melckebeke, 1968 [1947], p. 85. Voir également Huc, 1987 [1924], vol. I, p. 32-33 et appendice du père Planchet, p. 70-

planter saules, ormes et peupliers. Au début du XX^e siècle, Kōkeqota, « à-demi dissimulée derrière la masse sombre d'un bois qui l'environne », apparaît aux voyageurs comme une oasis de verdure dans ce paysage semi-désertique. Mais ce bois a manifestement été planté²⁶. Dans l'est de la Mongolie-Intérieure, l'agriculture extensive pratiquée par les colons chinois entraîna la désertification de la vallée supérieure de la Liao dans les années 1750. De grandes forêts persistent dans la bannière Siregetü küriye mais dans la majeure partie de la Mongolie-Intérieure les arbres ne suffisent plus à la consommation locale depuis le XIX^e siècle²⁷. À la fin des Qing, le bois utilisé pour les charpentes mongoles était importé de Yeke Küriye vers Kōkeqota, Dolonnor et le Shanxi. Avec vingt-huit bureaux d'exportation, ce commerce sino-mongol était alors l'un des plus importants d'Ourga²⁸.

Le bois était d'ailleurs beaucoup plus employé en Mongolie qalqa qu'en Mongolie méridionale, pour les façades, les palissades, les toitures en bardeaux, et surtout dans les temples démontables comme le *coycin* et les sanctuaires de Yeke Küriye, entièrement construits en bois²⁹. La Mongolie méridionale ne comptait que quelques rares temples bâtis entièrement en bois, hélas non conservés³⁰.

La déforestation de la Mongolie méridionale a été mise sur le compte de l'activité de construction des monastères. En réalité, les exportations vers la Chine, l'activité de déboisement des cultivateurs, la consommation de bois de chauffe et enfin les grands programmes mandchous de construction de places fortes – comme Suiyuan cheng (1735-1739) à l'est de Kōkeqota³¹ – sont les principaux responsables. D'ailleurs, les monastères entretenaient souvent à proximité, voire dans leur enceinte même, un petit bosquet pour leurs besoins, et interdisaient de couper du bois sur leurs terres³².

Les fondateurs qui disposaient de moyens suffisants n'hésitaient pas à faire venir de loin les matériaux de construction, même lorsqu'ils étaient disponibles à proximité. Ils cherchaient ainsi les bois de meilleure qualité et choisissaient le lieu d'origine des matériaux par la divination. L'histoire des grandes constructions bouddhiques repose sur ces échanges à une échelle parfois immense. Des récits de fondation décrivent le transport de troncs d'arbres entiers et de pierres sur des distances considérables³³. Le bois des trois temples d'Abatai qan à Erdeni juu venait de Kōkeqota, à mille kilomètres de distance³⁴. Pour la construction du temple Badai-yin jiran-u sūme [32], on fit venir en 1791 le bois des poutres du Xinjiang et on transporta les pierres depuis les monts Yabulai. Les pierres d'un temple du Shongquru-yin

73.

²⁶ Lesdain, 1903, p. 91.

²⁷ Voir par exemple Cammann, 1951, p. 959. Cressey (1933, p. 166) constate la déforestation des Helan shan.

²⁸ Pozdnev, 1971 [1892], p. 129. Gerbillon décrit « l'abondance de bois à bâtir » en Mongolie qalqa et le transport des troncs par rivière jusqu'à Pékin (Du Halde, 1736, vol. IV, p. 170).

²⁹ Pozdnev, 1971 [1892], p. 79 ; Shchepetil'nikov, 1960, fig. 32, 79.

³⁰ Pozdnev (1977 [1896-1898], p. 300) mentionne cependant qu'avant 1881, date de sa reconstruction en briques et bois, le *coycin* de Shabartai sūme (bannière « Bleu uni », Caqar) était entièrement en bois. Huc (1987 [1924], vol. I, p. 154-155) évoque aussi des temples en bois en Mongolie méridionale. D'après Liang Bing (1989, p. 391) les palissades de bois étaient employées dans les Ordos.

³¹ *Suiyuan tongzhi gao*, 1941, juan 45.

³² Voir *infra*, p. 207.

³³ C'était aussi le cas pour les grands chantiers du Tibet. Au Tibet central, on faisait fréquemment venir mélèzes et pins à dos d'âne ou de yak du Cachemire, du Tibet occidental, du Bhoutan ou du Sikkim (Meyer & Jest, 1987b, p. 149).

³⁴ S. Dars, 1972, p. 170.

süme [144], élevé en 1878-1888, furent apportées de Mukden et le bois des monts Changbai³⁵. On fit venir le bois de construction du Morui-yin süme [145] de la bannière des Forlus et les pierres de Fuxin (Tümed oriental, actuel Liaoning) : « les chariots qui transportaient le bois et tiraient les pierres roulèrent sans interruption jour et nuit³⁶ ». Pour édifier un monastère en 1931-1932 à l'occasion de la venue du Panchen lama, le prince de la bannière de gauche des Sünid fit venir un architecte de Pékin, la main-d'œuvre du Shanxi et les pins de la région du Koukounor³⁷. En 1879, lors de la construction du monastère du Kambu gegen près d'Uliyasutai en Mongolie qalqa, les astrologues venus de Yeke Kūriye indiquèrent que les matériaux devaient être recherchés dans les monts Kentei à 300 verstes (320 km) du site de construction. Il était pourtant plus simple de se les procurer près du monastère ou de les acheter aux commerçants chinois de la région³⁸.

La pénurie de bois dans les régions désertiques et dans presque toute la Mongolie méridionale aux XIX^e et XX^e siècles explique en partie l'origine toujours plus lointaine des bois de construction. Toutefois, il est difficile de prouver que la raréfaction du bois et l'augmentation de son coût en diminuèrent notablement l'emploi et de mesurer l'incidence de cette baisse sur les procédés de construction des temples aux financements insuffisants.



47. Köndelen juu (Ulayancab, état en 1995). *Goul coyçin*, 1713-1729. Exemple de temple de style tibétain construit en briques.

³⁵ Erihen Batu, 1986, p. 79.

³⁶ Zhang Bingkui, 1986, p. 125.

³⁷ Jagchid & Hyer, 1983, p. 134.

³⁸ Pozdneev, 1978 [1887], p. 49-51.

Autre matériau couramment utilisé, la brique crue (adobe) ou cuite, économique, commode et durable, a l'avantage d'être un très bon isolant thermique. Dans les régions de lœss³⁹ comme les bannières des Caqar, des Tümed occidentaux et des Qaracin, il n'y a aucun avantage à préférer la pierre, dont le transport et la mise en œuvre sont beaucoup plus dispendieux, à l'adobe ou à la brique cuite.

À l'époque d'Altan qan, les premiers *baising* des Chinois étaient sans doute en adobe, technique couramment utilisée avec le pisé et la terre damée dans toute la Chine du Nord et du Nord-Ouest⁴⁰. Les murs des petits temples et les édifices de moindre importance, telles les habitations monastiques, étaient en adobe (comme le petit monastère du village Shangdukou en Otuy⁴¹ ou les *baising* des moines de Dolonnor⁴²), en pisé (dans les bannières Baryu et Ordos) ou en briques cuites.

La brique cuite⁴³, qui supporte mieux que la brique crue les charges importantes, est employée en abondance pour les grands édifices religieux et laïcs depuis le XVI^e siècle en Mongolie (murs, coffrages, sols, stûpas, revêtements des murs d'enceinte et des terrasses...) : c'est le cas des principaux bâtiments des monastères que nous avons visités. Les temples qui avaient peu de moyens à l'origine, comme le Cayan suburya sūme [135] ou le Yuanhui si [129], étaient souvent bâtis en pisé dans un premier temps puis reconstruits en briques cuites lorsque les donations se faisaient plus nombreuses. On trouve également des appareils mixtes où alternent couches de pierres et assises de briques (comme à Manjusiri keid, à 45 kilomètres de Yeke Kūriye).

Comme dans les constructions chinoises, les murs d'adobe ou de pisé étaient recouverts d'un enduit de terre argileuse et les murs de briques cuites étaient laissés nus ou passés à l'enduit peint soit en rouge, soit en blanc pour imiter le style tibétain. De même qu'en Chine, les enduits étaient probablement élaborés à base de chaux⁴⁴ alors qu'au Tibet, le badigeon blanc était préparé avec de la craie ou du kaolin⁴⁵. Le badigeon était appliqué tous les ans (au Badyar coiling sūme [63]) ou tous les deux à trois ans. À l'intérieur, les murs étaient enduits d'une couche d'argile (parfois mêlée de paille hachée ou de fibres) sur laquelle était posée une couche de stuc blanc qui pouvait servir de préparation à des peintures. La terre damée, parfois mélangée à des briques écrasées, des pierres, de la chaux et du sable, servait pour les toits-terrasses, les soubassements et les terrasses parementées de briques cuites. Les murs d'enceinte étaient montés en terre damée ou en briques crues recouvertes d'un enduit.

Les tuiles vernissées étaient produites à Datong, qui est resté jusqu'à nos jours l'un des principaux centres de fabrication pour le nord de la Chine⁴⁶. Au XVI^e siècle, les Tümed faisaient venir des tuiles et

³⁹ Le lœss, terre épaisse et fertile, se trouve en grande quantité en Mongolie méridionale comme en Chine du Nord et du nord-est. L'épaisseur de la couche de lœss varie entre 10 et 400 m.

⁴⁰ Ces techniques sans cuisson sont adaptées aux régions arides et peu boisées. Sur les techniques de construction en adobe et en pisé en Chine, voir Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985], p. 48-55 ; Hommel, 1937, p. 259 *sq.*, 293-296 ; Bodolec, 2005, p. 47-49.

⁴¹ Cammann, 1951, p. 4-5.

⁴² Pozdneev, 1978 [1887], p. 39.

⁴³ Sur les appareils de briques et de pierres en Chine : Bodolec, 2005, p. 81-91.

⁴⁴ Pour les *obuya* par exemple : Bawden, 1994 [1958]b, p. 30.

⁴⁵ Meyer & Jest, 1987b, p. 169.

⁴⁶ Le vernis *liuli* 琉璃 est un émail imperméable, brillant, composé de silicate de plomb ou de sodium. Il adhère parfaitement à la surface des tuiles et des briques cuites et, avec le temps, s'avère très résistant. Les couleurs jaune, bleu, vert et « noir »

des briques vernissées de Datong pour orner les toits et les murs des bâtiments les plus prestigieux (fig. 57 et 75). Sous les Qing, les tuiles vernissées de Mongolie méridionale provenaient en majeure partie de la région de Pékin⁴⁷. Mais l'intense activité architecturale des Tümed à la fin des Ming laisse difficilement imaginer qu'il n'y ait pas eu de four à briques près de Kökeqota. Élever et couvrir une salle d'assemblée nécessitait une quantité considérable de briques et de tuiles : dix mille tuiles pour la couverture d'un simple bâtiment de trois entrecolonnements de large⁴⁸. En 1586, à Erdeni juu⁴⁹, en Mongolie qalqa, les briques cuites, les tuiles simples et même, cas semble-t-il rare, les tuiles vernissées étaient fabriquées sur les lieux ; il en était déjà ainsi au XIII^e siècle pour la construction de Qaraqorum. À l'époque mandchoue, les briques étaient en général produites sur place ou dans les proches environs⁵⁰, parfois même dans le monastère⁵¹, qui pouvait se constituer des réserves à proximité pour les réparations. Les fours à briques nécessitaient un savoir-faire et une main-d'œuvre spécialisée sur lesquels nous ne sommes pas renseignés.

L'amélioration des fours, la combustion au charbon⁵², la diffusion rapide de ces techniques et l'emploi du mortier de chaux⁵³ qui renforçait les constructions et réduisait le danger d'incendie permirent la production de masse et la généralisation de l'usage de la brique en Chine du Nord sous les Ming et les Qing. Ce développement explique l'importance de son utilisation en Mongolie méridionale.

Par ailleurs, toujours avec force prières pour ménager les esprits locaux, les moines se résolvaient volontiers à utiliser des matériaux de remploi⁵⁴. Ce moyen de se fournir en briques conditionnait parfois le choix du site. Erdeni juu a remployé les briques de Qaraqorum, le Qan sūme [139], les briques de Cayan qota, le Beile-yin sūme [74], les briques d'Olan sūme (dont les bâtiments bouddhiques du XVI^e siècle avaient déjà repris les pierres tombales et les fondations d'édifices des XIII^e et XIV^e siècles⁵⁵), et il en est sans doute de même pour les édifices construits près des ruines de Kaiping, de Cayan suburya et des pagodes Liao.

(bleu foncé) étaient obtenues par le dosage des composants et la température de cuisson (Pirazzoli-t'Serstevens, 1970, p. 92 ; Demiéville, 1925, p. 259-262). Sous les Ming, la multiplication des ateliers et l'amélioration des techniques permirent une production de masse de briques et de tuiles vernissées, qui étaient ensuite exportées vers les monastères car leurs techniques sophistiquées ne permettaient pas de les fabriquer sur place.

⁴⁷ Gerbillon, in Du Halde, 1736, vol. IV, p. 29, 46.

⁴⁸ La construction du Putuo zongcheng miao 普陀宗乘廟 de Chengde (sur une échelle bien supérieure à celle des temples de Kökeqota) a réquisitionné près de mille chariots pour le transport des 700 000 briques (Chayet, 1985, p. 108). Un four chinois possède une capacité de cuisson de douze mille briques dans le sud de la Chine. Sur les différents types de briques cuites et de tuiles, leur fabrication et leur cuisson : Hommel, 1937, p. 259-272 ; Bodolec, 2005, p. 49-62.

⁴⁹ Pour la construction d'Erdeni juu, on a retrouvé des gisements d'argile, des débris de briques et de tuiles vernissées ainsi que l'emplacement des fours de cuisson sur la rive gauche de l'Orqon (Alexandre, 1979, p. 15).

⁵⁰ Au Morui-yin sūme [145], les tuiles et les briques cuites furent fabriquées à cinq kilomètres au sud-est du monastère (Zhang Bingkui, 1986, vol. II, p. 123-128). Au Günji-yin sūme en Mongolie qalqa, ce fut un puits qui servit de four (Damdinsüren, 1970, p. 21).

⁵¹ Il y avait un four à briques au Cayan obuya sūme [89] (Le Min, 1984, p. 173-200).

⁵² Avant l'exploitation des riches gisements de charbon de Mongolie méridionale au XIX^e siècle, le bois dut être le principal combustible.

⁵³ Sur la fabrication et l'utilisation de la chaux, voir Hommel, 1937, p. 272-277 et Bodolec, 2005, p. 71-76 ; sur la fabrication du mortier en Chine et au Tibet, voir Hommel, 1937, p. 290-291.

⁵⁴ Sous les Ming, les Chinois se plaignirent de la dégradation de la Grande Muraille : « Les Mongols en prennent les briques et les pierres et les utilisent pour construire leurs *baising* » (mémoire de Xiong Tingbi dans le *Chou Liao shuohua*, 3b-4a, cité par Serruys, 1959, p. 43, n. 138). Les Mandchous en faisaient autant au Liaodong pour construire leurs maisons (Serruys, 1967, p. 6-13).

⁵⁵ Egami Namio, 1952, p. 159.

La pierre est relativement peu utilisée en Mongolie méridionale. C'est là une différence majeure avec les constructions tibétaines. Le matériau était pourtant valorisé : dans le manuel de construction des *obuya* rédigé par le IV^e Mergen gegen, la pierre est présentée comme un symbole de longévité, « personnification ou essence (*mön cinar*) de la force (*batu*), mais s'il est nécessaire d'ériger un *obo* (*obuya*) dans un endroit où il n'y a pas de pierres, il suffira que l'*obo* soit enrobé de chaux, de terre cuite⁵⁶ ». La difficulté de se procurer la pierre, sa dureté, ses difficultés de manutention et la dextérité technique qu'elle requerrait en limitaient l'emploi. Comme en Chine du Nord, ce matériau était réservé aux revêtements de terrasses, aux pierres d'angle, aux bases de piliers, aux pierres de fondation, aux rampes et aux escaliers extérieurs, plus rarement au pavement des cours⁵⁷. On pourrait encore citer des éléments de décoration, comme les bandeaux de marbre sculpté ornant l'arc de certaines fenêtres et de portes. Les blocs de granit, parfois de marbre, étaient alors disposés selon une technique héritée de Chine du Nord en petit appareil régulier à joint plein.

L'utilisation d'appareils en pierre semble réservée aux monastères, aux ermitages et à l'habitat domestique en montagne⁵⁸. La majorité des monastères en pierre se trouvaient dans l'ouest de la Mongolie méridionale (où près d'un tiers des édifices étaient en pierre), dans les monts Yin shan 陰山, Helan shan ainsi que dans des zones steppiques et semi-désertiques⁵⁹. Des monastères bâtis massivement en pierre sont aujourd'hui reconstruits en briques (Barayun et Jegün keid [25, 26], Gembī-yin sūme [142], fig. CD-rom 142B). On trouve encore des stūpas entièrement construits en pierres appareillées, comme au Huifu si [128]. Les autres régions mongoles n'utilisèrent pas plus ce matériau⁶⁰.

Sur le terrain, on observe en général un appareil de grosses pierres rondes irrégulières liées par de l'argile et du sable, comme au Mergen sūme [64] ou au Gembī-yin sūme [142]⁶¹. Au Badyar coiling sūme [63], de très grandes pierres plates sont utilisées pour paver, mais les multiples couches de badigeon ne permettent pas de distinguer l'appareil employé pour les murs. Nous n'avons pas trouvé les appareils caractéristiques du Tibet central, où alternent des assises de gros moellons équarris, des pierres plates et des éclats.

⁵⁶ *Obuya bosqaqu yosun-u jerge*, op. cit. (*supra*, note 20), p. 30.

⁵⁷ Sur les techniques d'extraction et de taille de pierre en Chine : Bodolec, 2005, p. 63-69.

⁵⁸ Les Mongols n'ouvraient pas de carrières et se contentaient de ramasser des pierres dans le lit des rivières ou les éboulements. Cammann (1951, p. 53, p. 88) décrit des maisons en pierres, dotées de poutres, de portes et de fenêtres en bois, dans les monts Qarayuna. Voir également les constructions près de la Tuula en Mongolie qalqa (Damdinsüren, 1970, p. 16).

⁵⁹ Le Badyar coiling sūme [63], les trois temples préservés du Sira mören sūme [77], les sanctuaires et les maisons des moines (en ruine) du Jegün keid [26], du Barayun keid [25] et, en Mongolie-Intérieure orientale, les habitations préservées au Gembī-yin sūme [142], un pavillon du Qingning si [118], les bâtiments en ruine du Mergen sūme [64], le grand temple du Shengjing si [108], etc.

⁶⁰ En Mongolie qalqa, des voyageurs russes signalent un grand temple en pierre construit au XVII^e siècle à Yeke Kūriye par des maçons venus de Chine (Baddeley, 1919, p. 251). Une étude des monastères bouriates précise que deux monastères seulement sur trente-cinq étaient édifiés en pierres (Lokesh Chandra, s. d., p. 153).

⁶¹ Au Bayan shanda-yin sūme [68], les salles présentent un soubassement de grosses pierres nues sommairement équarrées. Les murs semblent montés en briques recouvertes d'un enduit blanc (photographie, Cammann, 1951, face p. 117). La photographie d'un temple du Blama-yin kūriye [94] in *Nei Menggu gu jianzhu*, 1959, fig. 75 montre une assise irrégulière de petites pierres plates. Les ruines du Manjusiri keid à 5 km de Jegünmodu (cyr. Zūnmod, Mongolie qalqa), construit en 1733, révèlent un appareillage alternant pierres et briques crues pour les grands sanctuaires. Ce monastère était encore appelé Cilayū dacang, « faculté [en] pierres ».

Les métaux, en particulier le fer, étaient utilisés pour l'huissierie, les serrures, la fixation des chevrons et des antéfixes et la ferronnerie des portes. Les constructions chinoises étaient assemblées à tenons et mortaises, sans éléments métalliques. Malgré la richesse de certaines régions en minerai, le fer et les autres métaux étaient en grande partie importés, en raison de la réticence des Mongols à creuser la terre. Le minerai de fer des monts Qarayuna ne semble pas avoir été exploité avant le XIX^e siècle, pas plus que l'argent ni l'or⁶². Craignant que les Mongols ne l'utilisassent pour fabriquer des armes et des armures, les Ming posèrent périodiquement des embargos sur le fer à l'état brut ainsi que sur toutes sortes d'ustensiles. À l'époque d'Altan qan, la pénurie était telle que les Mongols rapportaient des raids dans les villes du Shanxi tous les objets en fer : les outils, les casseroles et même les fers des chevaux⁶³. Après 1570, les Chinois acceptèrent d'exporter de faibles quantités de fer brut dans l'espoir que les Mongols seraient incapables d'en forger des armes⁶⁴, mais le commerce illicite de fer dépassa largement les quotas autorisés⁶⁵. Pour ces raisons, il est possible que les premiers édifices culturels de la « renaissance » mongole aient été dépourvus d'éléments métalliques ; des charpentes étaient par exemple assemblées avec une armature de cuir⁶⁶. Les Qing restreindront également la vente de fer en Mongolie (importée du Shaanxi) mais sans provoquer de pénurie, du moins dans le domaine de l'architecture.

Comme au Tibet, le cuivre et le bronze martelé et doré, matériaux coûteux, étaient utilisés pour les ornements de l'architecture : épis de faîtage, médaillons de la frise, battants en anneau des portes (fig. 75). Aucun monastère ne semble avoir opté, comme au Tibet central et oriental, pour le toit de cuivre doré à l'or fin (*rgya-phibs*)⁶⁷. À Kumbum, à partir du XVIII^e siècle, sous l'influence des restaurations du Tibet central, les toits de bardeaux de cuivre remplacèrent les toits de tuiles⁶⁸. Cette « mode », arrivée tardivement au Tibet oriental, ne fut pas adoptée en Mongolie méridionale⁶⁹. En revanche, c'est peut-être pour imiter ce matériau que les anciens temples en bois de Yeke Kūriye étaient couverts de bardeaux peints en vert ou en jaune.

L'ensemble des objets culturels (vases, cymbales, lampes), des cloches et des statues de l'Église bouddhique en font la détentrice de la plus grande partie des métaux précieux de Mongolie. Ses besoins en métal étaient considérables. Dès l'ouverture des marchés, les Tümed demandèrent aux Ming des statues

⁶² Cammann, 1951, p. 48.

⁶³ Par exemple *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 159 ; *Sanni dang shuo*, *juan* 37, 67a.

⁶⁴ *Wanli wugong lu*, *juan* 8, p. 736, 738 ; « Môko hen », vol. VII, p. 711 ; Serruys, 1960, p. 19, et 43-44 ; Huang Lisheng, 1995, p. 288-289.

⁶⁵ *Beilu fengsu*, trad. Serruys, 1945, p. 155.

⁶⁶ Rong Xiang, 1979 [1957], p. 207.

⁶⁷ À partir du XIV^e siècle, les édifices religieux tibétains ont progressivement abandonné les toits de tuiles – dont l'usage resta limité à certains monastères – pour des toits de cuivre, sous l'influence de l'architecture népalaise : Mortari Vergara Caffarelli, 1976, p. 218, n. 15 ; Meyer, 1987, p. 399 ; Chayet, 1994, p. 122.

⁶⁸ Chen Meihe, 1986, p. 12-13 ; Mortari Vergara Caffarelli, 1996, p. 56.

⁶⁹ D'après Cressey (1933, p. 209) les temples des Ordos présentaient des murs blancs massifs, deux à quatre étages et un toit « doré ». Huc (1987 [1924], vol. I, p. 61, 161) décrit les toits dorés des temples de Dolonnor et les toits de « tuiles dorées » à Yeke Kūriye mais, dans les deux cas, il s'agit certainement de l'effet du soleil sur les tuiles vernissées jaune-orangées. Le petit temple reconstruit de l'Arshan sūme [154], construit en 1927 est couvert de tôle peinte en jaune rappelant les toits de cuivre, ou plutôt les toitures des temples de Yeke Kūriye et de Bouriatie.

bouddhiques, mais aussi de l'argent et de l'or pour couler leurs propres statues⁷⁰. Un ou deux milliers de chevaux furent échangés en 1579, puis à nouveau en 1580, contre l'argent nécessaire à la fonte de trois statues de bouddhas⁷¹. Par les routes commerciales d'Asie Intérieure jusqu'en Inde arrivaient de surcroît le corail indien, le lapis-lazuli afghan et d'autres pierres semi-précieuses utilisées pour orner les statues.

Les matériaux utilisés inscrivent la Mongolie-Intérieure dans la tradition de la Chine du Nord, et non dans la lignée des monuments religieux du Tibet, où n'apparaît que rarement la brique cuite⁷², ni dans celle de la Mongolie septentrionale qui utilise davantage le bois et l'adobe. En Mongolie méridionale, l'adobe et la brique cuite étaient employées par les Chinois et par les peuples non chinois depuis au moins l'époque Han et notamment les Kitan (dynastie Liao) et les Tangouts (dynastie Xixia)⁷³. Sans parler d'héritage, on peut conclure que les Mongols méridionaux ont choisi leurs matériaux de construction pour les mêmes raisons pratiques que leurs prédécesseurs : facilité d'utilisation de la brique, emploi, abondance de pierres en montagne, tradition des premiers architectes d'origine chinoise. Ce choix logique n'en était pas pour autant conditionné par l'environnement géologique et économique local.

Les architectes ont tenté d'imiter les formes et les motifs du Tibet central avec cette gamme essentiellement chinoise de matériaux, utilisés moins pour leur nature que pour les symboles qu'ils véhiculaient et pour leurs couleurs : les puissants murs de pierres ou de terre crue couronnés d'un sombre bandeau végétal, les auvents et les ouvertures furent reproduits au moyen de techniques diverses, enduits appliqués en plusieurs couches, peintures, reliefs, briques vernissées et ornements en stuc et en métal⁷⁴.

Les techniques de construction et la structure architectonique

La majorité des constructions mongoles mêlent des techniques et des éléments chinois et tibétains⁷⁵. Les deux traditions, soit par influence, soit par découverte des mêmes solutions à un même problème, utilisent quelques techniques en commun, notamment dans la fabrication de différents éléments de la charpente, tels les grands piliers. La différence fondamentale entre les techniques de construction chinoises et tibétaines réside dans la structure architectonique. Dans une construction chinoise classique, de type *liangzhu*, le poids de la toiture est réparti sur les piliers qui soutiennent un système de consoles rayonnantes supportant les poutres. L'assemblage des différents éléments se fait à tenons et mortaises. La ferme par

⁷⁰ Réputé faire fuir les esprits, le fer n'était pas utilisé pour les objets religieux ou la vaisselle de culte, sauf quelques exceptions. Il était en revanche employé clandestinement dans des rites de destruction (Lessing, 1956, p. 61).

⁷¹ Il semble que l'argent ait été davantage utilisé que l'or à l'époque Ming. Huang Lisheng, 1995, p. 401.

⁷² Meyer & Jest, 1987b, p. 157.

⁷³ Les bâtiments entièrement en pierres étaient mentionnés dans les sources comme des exceptions : voir Mullie (1922, p. 141) à propos de la construction « bizarre » en pierres de la ville Liao de Zuzhou.

⁷⁴ Voir chap. V, « Les éléments du langage architectural ».

⁷⁵ Notre connaissance des techniques de construction est très fragmentaire. L'observation du bâtiment achevé, recouvert d'enduits, de peintures et de tissus, ne permet pas de faire des comparaisons systématiques. Certains bâtiments en ruine révèlent cependant les matériaux utilisés et la charpente, souvent apparente, permet de rapprocher l'architecture des temples mongols de structures chinoises ou tibétaines.

empilage constituée d'entrails qui doivent supporter, par l'intermédiaire des poinçons et des entrails retroussés, une partie du poids de la couverture, permet de donner au toit la courbure désirée⁷⁶. L'interdépendance entre la mesure du *jian* (entrecolonnement) et l'assemblage en bois de la charpente, fruit d'une longue évolution qui a tendu vers une plus grande légèreté, permet sous les Ming et les Qing un degré remarquable de standardisation. La grande flexibilité et la robustesse de la charpente chinoise la rendent résistante aux tremblements de terre. Sa construction demande un grand savoir-faire technique et une main-d'œuvre nombreuse.

Dans les constructions tibétaines, les murs porteurs élevés à angle droit supportent des poutres dont les extrémités sont engagées dans la partie haute des murs. Des piliers à chapiteau et soutien d'entablement apportent un support supplémentaire. Les poutres supportent une assise de branches posées perpendiculairement sur laquelle est tassée une couverture en terre battue. Le même principe est appliqué pour les étages. La toiture en terrasse est adaptée au climat sec et aride du Tibet central.

L'étude du type de charpente et du mode de couverture permet de mettre en valeur trois types architectoniques de temples mongols, qui représentent chacun environ le tiers des monastères de Mongolie méridionale que nous avons visités.

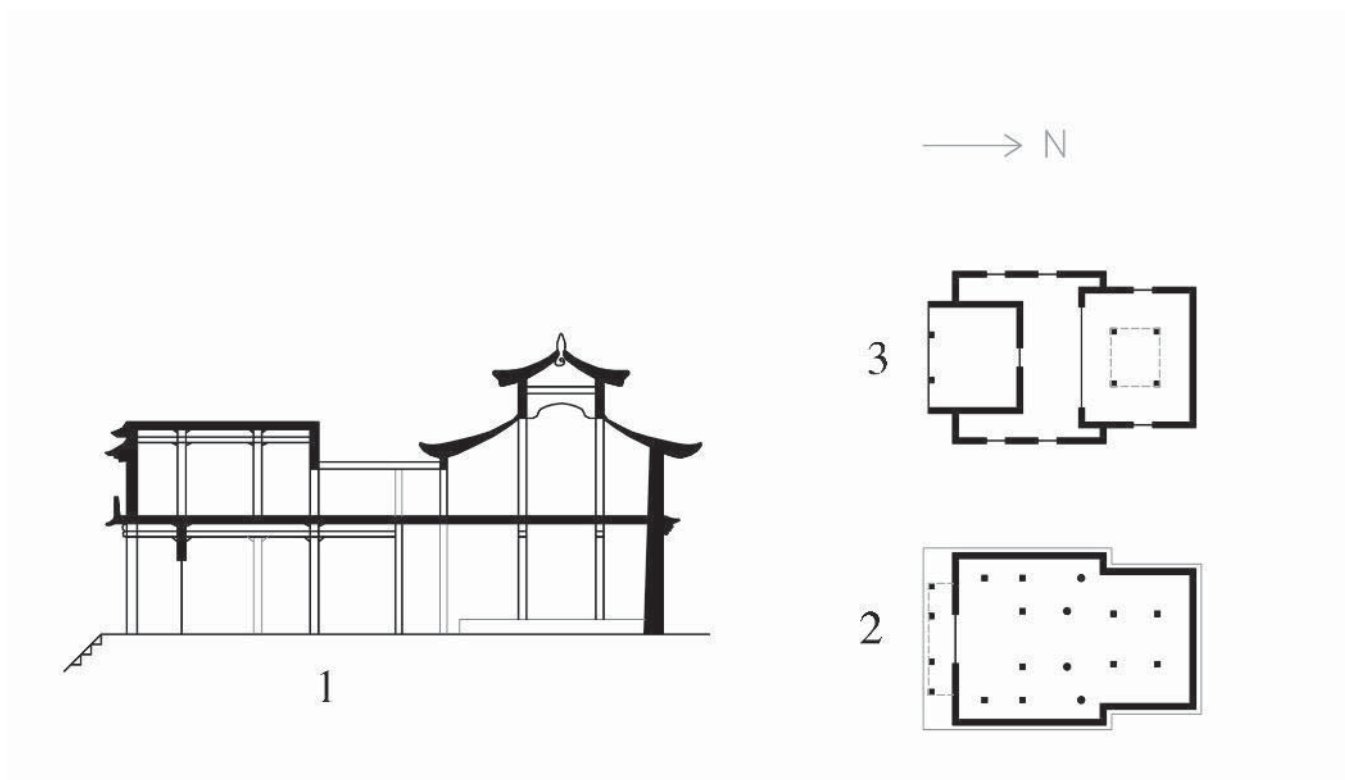
En premier lieu, les temples de construction chinoise couverts d'une toiture à versants. La charpente en bois, tout à fait comparable aux constructions de Chine du Nord, est intégrée dans les murs non porteurs.

Deuxième type, les édifices à charpente tibétaine et murs porteurs couverts de toits en terrasse, comme au Badγar coiling sūme [63] ou au Sira mören sūme [77] (fig. 104). La grande majorité des édifices en pierres entrent dans cette catégorie.

Troisième type enfin, les édifices combinant toit en terrasse et toit à versant (fig. 9, 16, 103). La moitié d'entre eux, dotés d'une charpente entièrement chinoise, se trouvent à Kōkeqota et en Mongolie-Intérieure orientale. La charpente chinoise peut être masquée par d'épais murs blanchis à la chaux. Dans les salles d'assemblée dont les piliers porteurs centraux soutiennent le toit à versants du lanterneau, tandis que les piliers latéraux supportent un toit en terrasse ou un étage, la charpente peut être entièrement chinoise, ou entièrement tibétaine ; dans ce dernier cas le toit à ferme chinoise repose sur les entablements tibétains⁷⁷. Deux édifices à l'élévation et à l'apparence extérieure semblables peuvent posséder une structure architectonique différente. Par exemple le *γoul coγcin* du Puhui si [23] est construit sur le modèle de celui du Siregetü juu [2], mais sa charpente est entièrement chinoise (fig. 37). Enfin, certains édifices à charpente tibétaine au rez-de-chaussée peuvent supporter un deuxième niveau à charpente chinoise couvert d'un toit à versants : c'est le cas du *coγcin* du Barayun üsütü sūme [13] (fig. 48).

⁷⁶ Sur la charpente de type *tailiang* 臺梁 : Steinhardt *et al.* 1984 ; Liang Ssu-Cheng, 1984 ; Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985].

⁷⁷ Voir chap. V, « Les éléments porteurs » ; fig. 82.



48. Barayun üsütü süme (Üsütü juu, Tümed, état en 1995-1999). Plans et coupe transversale du *youl coyin*. Outre qu'elle mêle piliers ronds et carrés, cette curieuse architecture mixte superpose charpente tibétaine au rez-de-chaussée et deuxième niveau à charpente chinoise.

1. Coupe transversale ; 2. Rez-de-chaussée ; 3. Premier étage.

L'influence chinoise dans la structure, le plan et la décoration des bâtiments tibétains, notamment les toits à versants, les consoles décoratives, les piliers, les claustra, et les balustrades, a pénétré le Tibet dès la première diffusion du bouddhisme pour s'intensifier à partir du ^{XV}^e siècle au Tibet central et plus encore au Tibet oriental, où l'on faisait appel à des charpentiers chinois. Le gSer-khang de Shalu (Zhwa-lu, fondé au Tibet central au ^{XI}^e siècle et agrandi aux ^{XII}^e et ^{XIV}^e siècles) se compose de murs massifs aveugles, avec charpente tibétaine au rez-de-chaussée, et de pavillons chinois à l'étage, dont les toits *xieshan* 歇山 supportés par des *dougong* 斗拱 (blocs de console) et des *ang* 昂 (bras de levier de la console) s'appuient sur des piliers adossés contre la maçonnerie⁷⁸. Cette juxtaposition de toitures chinoises sur une maçonnerie tibétaine est couramment employée en Amdo, notamment à Kumbum. Le toit doré du dBu-rtse lha-khang du monastère nord de Sakya (fondé au ^{XI}^e siècle, restauré au ^{XVI}^e siècle et détruit pendant la révolution culturelle) conserve encore des consoles et des soutiens d'entablement chinois de type Yuan⁷⁹. La solution

⁷⁸ Wang Yi, 1960b, p. 59.

⁷⁹ Mortari Vergara, 1987, p. 332.

adoptée dès 1310 pour les toits à versants en cuivre doré du Jokhang⁸⁰, et plus tard à Tashilunpo, Ri-bo-khang (Lhasa), Labrang et dans la grande salle de Tsong-kha-pa (Zongkaba jinian dadian 記念大殿) à Kumbum, témoigne d'une assimilation nettement plus avancée du toit chinois.

Ces solutions mixtes qui combinent les deux types de toits (en effet nous ne voyons pas de charpente chinoise supportant une toiture entièrement en terrasse, ni une structure tibétaine supportant un unique toit à versants⁸¹) ne sont donc pas des innovations mongoles. Il faut chercher ailleurs que dans l'appareil employé ou dans la charpente l'originalité des édifices de Mongolie méridionale.

Règles, prescriptions et modèles

Les prescriptions du Vinaya

Le *Vinaya*, troisième partie du canon bouddhique consacrée aux règles de vie des moines et des moniales, contient dans son troisième chapitre des prescriptions générales sur la construction du monastère. Complétées par des commentaires de ces textes, ainsi que par des tantras et des textes techniques du *Tanjur* (section « bZo-rig-pa »), ces prescriptions, d'origine indienne, entrent dans l'enseignement des moines. Elles sont diffusées dans l'aire culturelle tibétaine par des ouvrages illustrés et sous la forme de peintures murales situées en général sous le porche de la salle d'assemblée⁸². Le plan du principal bâtiment du monastère bouddhique, englobant la salle d'assemblée et le sanctuaire, doit être carré. Son côté doit mesurer un nombre déterminé d'empans de bouddha, dont le corps est pris comme unité d'un système complet de proportions⁸³.

Selon le *Vinaya*, le sanctuaire doit être plus élevé que les autres bâtiments. Il peut être entouré de cours sur les côtés sud, est et ouest. L'intérieur doit mesurer idéalement sept ou douze entrecolonnements et l'entrée doit être couverte d'un porche. Le *Vinaya* prescrit la construction d'une cuisine séparée, d'une salle chauffée pour l'hiver, d'une réserve, de cellules de méditation (dont la taille et la disposition sont définies⁸⁴), d'une salle de bains et d'un déambulatoire⁸⁵. D'autres textes illustrés fragmentaires indiquent

⁸⁰ Fernand Meyer (1987, p. 399-400) soupçonne même que la charpente interne n'est plus chinoise mais népalaise au Jokhang.

⁸¹ L'interprétation lointaine de l'édifice tibétain que font les temples de Chengde ne se retrouve pas en Mongolie : le bâtiment tibétain y est interprété comme un podium (*tai* 臺) servant de soubassement colossal au pavillon chinois.

⁸² Chayet, 1985, p. 84, p. 153, n. 375-378.

⁸³ Les mesures de références au corps, souvent d'origine chinoise, sont également très répandues en Mongolie et sont couramment employées pour les architectures réelles ou imaginaires : par exemple un sanctuaire peut avoir une taille d'une demi-brasse (un *delim*, environ 80 cm) (Aubin, 1970, p. 23-56).

⁸⁴ « En longueur 12 empans, selon l'empan accepté, en largeur 7 empans » (*Vinaya pitaka, Pratimoksha*, 8, cité par Maillard, 1983, p. 103). Une cellule doit être assez haute pour lever ses mains sans toucher le plafond, et assez large pour que le moine s'étende à l'horizontale sans toucher les murs, on doit pouvoir y faire trois pas et s'asseoir dans la posture du lotus (Pozdneev, 1978 [1887], p. 457).

⁸⁵ Thubten Legshay Gyatsho, 1979 [1971], p. 35.

des mesures et des proportions mais la plupart se limitent à décrire les rituels et les règles de géomancie, sans donner d'indications techniques⁸⁶. Ces prescriptions, malgré leur caractère général, font l'objet d'interprétations différentes dans le monde bouddhique⁸⁷.

En Mongolie, les règles en matière d'architecture religieuse ne nous sont connues que de manière fragmentaire par quelques manuels d'iconométrie ou de construction, inspirés des prescriptions canoniques, comme le « Traité sur les rapports proportionnels des édifices et du corps humain » de Kambu icibajir (1704-1788) ou encore les « Méthodes pour la construction et la restauration des temples » d'Ayvang cereng (1785-1848), ouvrage technique qui traite du choix du site, des matériaux, des règles de construction et même de restaurations⁸⁸. Il existe également des manuels mongols d'édification des *obuṣa*⁸⁹ et des manuels tibétains de construction pour les stûpas⁹⁰ – un des traités pour bâtir des stûpas a même été traduit du tibétain en chinois sous les Yuan⁹¹. Mais ces règles en matière d'architecture bouddhique étaient pour l'essentiel transmises oralement de maître à disciple.

Les règles de construction chinoise

Lorsque l'on faisait appel à eux, les charpentiers chinois devaient utiliser leur savoir-faire traditionnel ainsi que des manuels techniques de construction chinoise tout en respectant les règles du *Vinaya* et les exigences du commanditaire⁹². S'ajoutaient aux règles coutumières jugées de bon ou de mauvais augure – un nombre de piliers impair en façade, un nombre de portes pair, un portail plus élevé que la salle principale, des quartiers d'habitations derrière un grenier sont par exemple à éviter⁹³ –, des règles précises qui fixaient la dimension des piliers, la hauteur des balustrades, etc., dans les palais comme dans les temples. Un monastère mongol de plan chinois observait des règles générales liées à la cosmologie chinoise pour le nombre de salles, leur disposition et leur orientation, ainsi que des prescriptions propres à la construction. Les grandes salles de l'axe central étaient construites dans le « grand style » (*dashi* 大

⁸⁶ Rossi Filibeck (1987, p. 106-110, ill. p. 104-105) analyse deux textes xylogravés à but didactique.

⁸⁷ Pichard & Lagirarde éd., 2003.

⁸⁸ Majdar & Pjurveev, 1980, p. 117-119.

⁸⁹ Le III^e Mergen gegen donne des directions précises sur le site à choisir, le plan et les dimensions pour la construction d'un *obuṣa* qui en font un symbole du cosmos bouddhique. Il indique les matériaux à utiliser et l'ornementation, ainsi que les rituels de pacification des divinités de la terre, l'installation de vases d'encens, les *dhâranî* des divinités tutélaires, bouddhas et bodhisattvas à écrire sur le bois etc. (*Obuṣa bosqaqu yosun-u jerge*, op. cit., p. 23-41). Également Heissig, 1954a, n° 162 p. 151 sq.

⁹⁰ Des indications pour la construction des stûpas indiens se trouvent dans le *Vinaya* (Bareau, 1960, p. 229-242).

⁹¹ Jing Anning, 1994, p. 51.

⁹² Les techniques de construction chinoises sont basées sur des systèmes de proportions complexes qui ont varié au fil du temps, du *Mujing* (attribué à Yu Hao, X^e siècle) au *Yingzao fashi* (1103) et au *Gongcheng zuofa* [Principes de construction], 74 juan. Ce dernier manuel, compilé en 1734 sur ordre impérial, codifie les normes qui hiérarchisent les différents édifices, impose des normes techniques et les quantités et qualités de matériaux à utiliser. Étudié par Liang Sicheng, 1981 [1934] ; également Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985], p. 45-46.

⁹³ *Lu Ban jing*, in Ruitenbeek, 1993, p. 278 sq.

式) avec un système de consoles souvent élaboré, et les bâtiments de moindre importance dans le « petit style » (*xiaoshi* 小式), sans console. Les toitures suivaient une stricte hiérarchie allant du simple toit à pignon au toit en bâtière à croupe *xieshan* réservé à la salle principale⁹⁴. La tour de la cloche nécessitait des piliers solides, un avant-toit suffisamment haut pour ne pas risquer d'altérer le son de la cloche et des fenêtres à lattis à l'étage pour que la cloche soit visible⁹⁵.

Par ailleurs, des règles d'utilisation des matériaux et de standardisation des éléments de charpente furent appliquées en Chine à partir des Ming afin d'économiser les matières premières, en particulier le bois, de permettre l'utilisation de matériaux de qualité inférieure, de simplifier la construction et de généraliser certains progrès technologiques, notamment l'utilisation de mortier à la chaux qui permettait de construire des bâtiments élevés⁹⁶. Les éléments de la charpente, beaucoup moins nombreux que sous les Song, furent simplifiés et souvent préfabriqués : les piliers d'un même édifice, de hauteur égale, étaient constitués de pièces de bois, assemblées par des arceaux de fer autour d'un mince pilier, entourées de tissu et lissées par un enduit⁹⁷. La taille du bloc porteur de consoles, qui perdit son rôle architectural au profit de l'ossature des poutres, fut réduite⁹⁸ ; les poutres furent désormais droites. On compensa le manque de bois par l'utilisation de la brique cuite (dont la qualité s'améliora). La structure se fit plus légère, plus simple et plus adaptable pour un espace disponible plus important. Bien que considérée d'un point de vue artistique comme une décadence⁹⁹, cette standardisation technique facilita l'adoption rapide de l'architecture chinoise en Mongolie méridionale.

En Chine, les strictes règles somptuaires de hauteur des bâtiments¹⁰⁰, de proportions des édifices, d'épaisseur des poutres, de couleur et de décoration étaient moins respectées à mesure que l'on s'éloignait de la capitale et des zones urbaines. Les Mongols devaient à cet égard jouir d'une certaine liberté, à l'exception cependant de l'emploi de tuiles vernissées jaune, couleur impériale réservée à la dynastie. C'est peut-être en raison de son toit « couvert d'or » (de tuiles jaunes) et non de son luxe, que le palais du prince des Tümed orientaux qui édifia le Huining si [103] lui fit craindre une sanction¹⁰¹. Quelques monastères impériaux obtinrent pourtant cette autorisation, comme ceux de Dolonnor [80, 81] et le Yeke

⁹⁴ Voir chap. V, p. 272-275.

⁹⁵ *Lu Ban jing*, in Ruitenbeek, 1993, p. 205.

⁹⁶ Voir par exemple le *Gongcheng zuofa*, cité in Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985], p. 50-51.

⁹⁷ Un certain nombre de techniques utilisées en Chine sous les Ming et les Qing, et exportées en Mongolie (portes de villes ouvertes par un arc en plein cintre, utilisation de briques et de tuiles vernissées...), apparurent justement sous la dynastie mongole des Yuan, grâce aux échanges avec le monde centrasiatique.

⁹⁸ À partir des Ming, les *dougong*, pièces capitales de la charpente complexe, et les *ang* ne furent plus que des vestiges qui servaient à renforcer les assemblages et surtout à souligner l'importance d'un bâtiment.

⁹⁹ Sickman & Soper, 1971 [1956], p. 463.

¹⁰⁰ La hauteur maximale autorisée pour un palais impérial est de 90 *chi* ; pour un palais princier, 70 *chi* etc. (*DaMing lü* : 28ab, 32b, « Lili » 禮律, cité par Ruitenbeek, 1993, p. 191).

¹⁰¹ Voir *infra* p.210 le cas de résidences princières trop somptueuses et précipitamment transformées en temples lors du passage d'un empereur.

juu [1].

En dehors des quelques entorses aux règles somptuaires, les constructions à charpente chinoise en terre mongole ont certainement dû respecter les mêmes règles qu'en Chine, en suivant l'évolution des techniques.

Les modèles architecturaux

L'histoire de l'architecture bouddhique fourmille d'exemples s'inspirant d'un lieu sacré d'Inde ou du Tibet. Le défaut de tradition architecturale locale n'explique pas seul la recherche de modèles tibétains ou chinois par les premiers commanditaires et maîtres d'œuvre mongols. Soucieux d'orthodoxie religieuse, ils « se rapprochaient » des lieux saints en tentant de les reconstituer.

Le grand temple tibétain dBu-rtse de Samye (bSam-yas), fondé au VIII^e siècle, prenait déjà modèle sur un temple indien¹⁰². L'exemple le plus renommé est celui des grands programmes impériaux de Chengde qui « reproduisirent » au XVIII^e siècle des architectures du Tibet, de l'Ili et du Wutai shan. Mais l'inspiration des prototypes tibétains, sans doute par l'intermédiaire de la peinture portative, reste lointaine¹⁰³.

Sans reproduire nécessairement l'apparence extérieure, la « copie¹⁰⁴ » se limite à certains traits essentiels qui permettent de donner à la réplique une valeur religieuse identique à celle de l'original. Ces derniers sont fonction des choix personnels des patrons, des possibilités techniques, de l'habileté des artisans, de la possibilité d'étudier l'original, des modes de transmission, des sources littéraires éventuelles et de la topographie. Le temple de Shâkyamuni à Labrang serait une réplique du gTsug-lag-khang de Lhasa : son élévation est cependant plus proche des temples de Tashilunpo¹⁰⁵. De même, lorsque Altan qan prit pour « modèle » les palais impériaux Yuan et Ming de Pékin pour édifier son premier palais, il s'agissait d'une comparaison allégorique limitée à des considérations d'ordre symbolique. Coytu taiji fit construire en territoire qalqa les temples de Cayan baising « sur le modèle de bSam-yas » : il y avait effectivement, comme à bSam-yas, un temple principal et cinq temples plus petits et secondaires, mais la comparaison ne pourrait probablement pas être poussée beaucoup plus loin même si Cayan baising avait subsisté. La « reproduction » d'un temple tibétain peut se limiter au nombre de piliers : 'Jam-dbyangs bzhad-pa, fondateur de Labrang en Amdo, prit modèle sur les quatre-vingts piliers du Collège aux

¹⁰² Il s'agit selon les sources du temple d'Odantapurî, construit au VIII^e siècle dans le Bihâr, ou d'un temple du monastère de Nâlandâ (ce qu'Anne Chayet, 1988, p. 24 et p. 29, n. 26, 27, remet en question).

¹⁰³ Chayet, 1985. Un temple de la Cité interdite, le Yuhua ge 雨花閣, prend pour « modèle » en 1750 le temple de Tho-ling au Tibet occidental, mais l'architecture du Yuhua ge est chinoise (Berger, 2003, p. 97-104).

¹⁰⁴ Sur la copie dans le monde bouddhique, et en particulier sur celle du temple de Bodhgayâ, voir Griswold (1965, p. 181) qui compare la copie architecturale à l'acte de planter un descendant de l'arbre originel de la Mahâbodhi : le jeune arbre conserve l'essence de l'arbre d'origine.

¹⁰⁵ Mortari Vergara Caffarelli, 1996, p. 58.

multiples portes de Drepung pour la construction en 1711 du collège de doctrine.

Des monastères de Mongolie-Intérieure prirent modèle sur les grandes institutions monastiques du Tibet central et oriental. Pour l'organisation, la liturgie et les enseignements – mais non pour leur architecture –, le Bandida gegen sūme [88] et le Morui-yin sūme [145] s'inspirèrent des collèges de Sera, et le Badyar coiling sūme [63] et le Sira mören sūme [77] de ceux de Drepung¹⁰⁶. Des collèges de doctrine prirent modèle sur Labrang¹⁰⁷ dont la tradition médicale et les danses *cam* furent aussi adoptées dans certains monastères. Pour le Grand Coycin de Yeke Kūriye, le 1^{er} Jebcündamba demanda en 1654 au Panchen lama s'il pouvait organiser l'assemblée d'après l'ordre de Tashilunpo : celui-ci lui répondit que Tashilunpo étant le fruit d'un développement complet, on devait « ordonner » différemment un temple neuf¹⁰⁸ – mais il était question principalement de musique.

La formation de moines mongols au Tibet central explique les liens d'enseignement et les rapports privilégiés – qui ne sont pas des relations de dépendance – entre les monastères de Mongolie méridionale et les grands monastères de Lhasa. Toute reproduction de modèle décrite par les sources mongoles, et chinoises davantage encore, doit donc être prise avec précaution. Les copies ou transpositions architecturales ne sont, de notre point de vue, que de lointaines inspirations.

Le Tabun suburya (ch. Wuta 五塔, « cinq pagodes ») est le seul cas où l'on puisse parler de copie d'une architecture étrangère. Cette pagode du Tabun suburyan-u sūme [4] de Kökeqota fut construite de 1727 à 1732 par le lama Yangcarci (m. en 1745), alors vice *jasay blama* des monastères de Kökeqota. Yangcarci, qui vécut à Pékin et collabora à l'édition du *Tanjur* de 1724, voulut reproduire à Kökeqota la pagode Wuta du Zhenjue si 真覺寺 de Pékin (fig. 49 et 50). Cette dernière avait été édifiée en 1473 sur le modèle du sanctuaire de la Mahâbodhî à Bodhgayâ (lieu de l'Éveil du bouddha, Bihâr, Inde) à partir d'une maquette en pierre du temple de Bodhgayâ qu'un moine indien avait apportée à Pékin quelques décennies plus tôt. De construction chinoise, la pagode du Zhenjue si rappelle dans les grandes lignes seulement l'original indien : un bâtiment en briques et pierres, au toit en terrasse, supporte cinq pagodons traités comme des pagodes chinoises à auvents multiples, disposés en quinconce. Les façades sont décorées de « mille bouddhas », des montures et attributs des cinq Jina et de texte tibétain. Le style évoque l'art sino-tibétain des Yuan. La pagode de Pékin connaîtra d'autres avatars en Chine¹⁰⁹, mais c'est à Kökeqota que l'on en trouve la reproduction la plus fidèle. Les différences entre le stûpa de Pékin et celui de Kökeqota, minimes au regard des 260 ans qui les séparent, portent sur le style, le nombre des bouddhas

¹⁰⁶ *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba*, trad. Klafkowski, 1987, p. 420, p. 428... Il en était de même pour les monastères bouriates : Gerasimova, 1981, p. 163, 172.

¹⁰⁷ Yonten Gyasto, 1988, p. 560.

¹⁰⁸ Bawden, 1961, p. 61, f° 21v.

¹⁰⁹ Notamment la pagode du Biyun si 碧雲寺 dans les Xiangshan 香山 (au nord-ouest de Pékin), fondée en 1747-1748, et autres exemples in Charleux, 2006c.

représentés et la structure interne¹¹⁰. Même si l'iconographie de la pagode du Tabun suburyan-u süme de Kökeqota fait référence à un mandala des Cinq Jina, auxquels était dédié le monastère, plutôt qu'au temple de l'Éveil de bouddha, le fondateur voulait probablement transposer en Mongolie méridionale le plus sacré des sites de pèlerinage indiens dont il ne connaissait que la copie à Pékin. C'est un exemple unique en Mongolie.



49. Tabun suburya (Kökeqota, état en 1993), 1727-1732. Façade sud. Seule la pagode de ce grand monastère dédié aux cinq Jina a été préservée.

¹¹⁰ Sur les différences entre ces deux pagodes : Charleux, 2006c. Le temple de la Mahâbodhi a fait l'objet d'autres « copies » en Birmanie, en Thaïlande et au Népal.



50. Pagode du Zhenjue si (Wuta si, Pékin), 1473.

Les premiers monastères édifiés en Mongolie ont à leur tour servi de modèle aux constructions postérieures, tant en matière d'architecture que d'organisation. En 1585, le prince qalqa Abatai qan aurait pris modèle sur le Yeke juu [1] pour élever les trois temples d'Erdeni juu, faisant même venir des charpentiers de Kökeqota, sans que rien ne permette toutefois de rapprocher l'architecture des deux monastères¹¹¹. Sous les Qing, le développement des filiales, la réputation de certains monastères, la renommée des missionnaires et des lamas réincarnés et les liens entre maîtres et disciples associèrent des monastères mongols parfois éloignés les uns des autres¹¹². Des monastères de Kökeqota ou de Mongolie occidentale étaient reliés à d'autres en Mongolie qalqa¹¹³ ou en Mongolie-Intérieure orientale grâce à la réincarnation de Neici toin ou aux tournées d'enseignement de lamas célèbres¹¹⁴. Loin d'être une nécessité, prendre pour modèle un autre monastère permettait d'enraciner la nouvelle fondation dans une tradition

¹¹¹ *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba*, trad. Klafkowski, 1987, p. 338 ; Bawden, 1961, p. 37, f° 2r°-2v°.

¹¹² Par exemple le III^e Mergen gegen, réincarnation d'un disciple de Neici toin, écrivit un cycle de prières pour l'Öljei badarayśan sūme, situé dans une bannière Qorcin. Le *da blama* de ce monastère voulut ensuite imprimer les œuvres complètes du Mergen gegen (Heissig, 1954a, p. 139, n° 149, p. 150).

¹¹³ L'Ayui-yin sūme [27] fut agrandi par un *qubilγan* qalqa. Le Gurundawa gegen de la bannière Dörben keüked fut invité à diriger des rituels en pays qalqa et, comme le *qubilγan* du Sira mören sūme [77], fit avec les Qalqa beaucoup de commerce (Pozdneev, 1977 [1896-1898], p. 151-152). Deux *qubilγan* émigrés en Mongolie septentrionale étaient originaires de la bannière Dalad des Ordos : le Diluwa qutuγtu, qui contribua à distance à la réparation du Bancin juu [42], et son disciple, le Narubancin qutuγtu.

¹¹⁴ Le Gaqai-yin sūme [143] suivait les règles des services religieux des monastères de Kökeqota ; le Shongquru-yin sūme [144] reçut son nom du II^e Neici toin, qui participa aux cérémonies d'inauguration, et prit modèle sur les règlements du Yeke juu [1]. Ce dernier, plus tard, envoya des moines enseigner les danses *cam* (Kürelsha, 1993, p. 23-28).

ancienne, tout comme les *qubilγan* tentaient de se rattacher à une lignée tibétaine ou même indienne.

Dans le monde tibéto-mongol, le statut de l'architecture est ambigu : au prestige des sanctuaires célèbres d'Inde et du Tibet, à la vision cosmologique du temple comme un mandala, s'oppose l'idée du temple récipient des « trois indispensables supports » (*rten*) – ou réceptacles – du corps, de la parole et de l'esprit¹¹⁵. En ce sens, l'importance de l'architecture, considérée comme une enveloppe, s'efface au profit de son contenu qui dans le même temps confère au temple un statut d'objet de vénération à part entière, au-delà de toute idée de travail humain ou de technique¹¹⁶. Dans les textes, le temple tibétain ou mongol est toujours décrit par les images qu'il contient. Le temple fixe peut être « déménagé » sans ses murs. C'est pourquoi la permanence formelle n'est pas recherchée coûte que coûte : l'édifice, périodiquement restauré ou reconstruit, perpétue avant tout l'idée de son architecture.

Ces tendances ont donné naissance à deux conceptions du temple. Selon la première, l'architecture est valorisée, le temple reproduit des modèles tibétains de type temple-mandala. Selon la seconde, de l'architecture chinoise – qui dissocie les chapelles les unes des autres, réduit la hauteur générale et se soucie de symétrie – à la yourte de feutre, tout type de bâtiment convient, pourvu qu'il soit consacré et doté des trois supports. De même, le lieu d'origine et les qualités des matériaux importent plus que leur nature propre, souvent imposée par les conditions locales. Le monastère gelugpa impose des fonctions. Il propose une architecture sans l'imposer : l'interprétation du modèle est libre.

La diffusion des formes et des techniques architecturales

Les formes et les techniques de l'architecture chinoise furent apportées en Mongolie par des charpentiers installés ou invités. Quant à l'architecture tibétaine, son influence se répandit grâce aux échanges réguliers entre les deux régions, qu'ils fussent le fait des missionnaires tibétains voyageant en Mongolie ou des Mongols visitant le Tibet.

La transmission des modèles

Les modèles étrangers se sont diffusés grâce à différents supports, peints, sculptés ou moulés. Des reproductions votives¹¹⁷, souvent très simplifiées, des grands lieux de pèlerinage du Tibet central et

¹¹⁵ Appelés en tib. *nang-rten*, « supports intérieurs » (au temple), mong. *sitiügen*, « objets de vénération » : ce sont les supports de méditation, de dévotion et de rituels. Les réceptacles du corps du bouddha (*sku-rten*) sont les peintures et les sculptures de bouddhas et bodhisattvas ; les supports de sa parole (*gsung-rten*) sont les sūtras, et les supports de son esprit (*thugs-rten*) les stūpas (Denwood, 1972, p. 47). L'architecture est également considérée par certains érudits tibétains comme un support de l'esprit ou du corps de bouddha (Meyer & Jest, 1987a, p. 68, n. 27).

¹¹⁶ L'architecture fait partie dans la classification tibétaine des « arts et des techniques » (*bzo-rig-pa*, litt. la « science du faire »), une des cinq divisions du savoir (Chayet, 1994, p. 101).

¹¹⁷ Pozdneev (1978 [1887], p. 134-135) les compare à « nos grossières gravures sur bois du Mont Athos ou de la sainte ville

oriental étaient vendues sur place aux pèlerins. Des dessins et des *thang-ka* (peintures portatives), mais également des estampages et des xylographies qui représentaient de façon souvent schématisée les plus célèbres monastères tibétains circulèrent au Tibet, en Mongolie et en Chine, et jouèrent un rôle important dans la diffusion des modèles tibétains¹¹⁸. Elles sont encore aujourd'hui (sous forme de photographies ou de reproductions d'anciennes peintures) vénérées comme des icônes dans la plupart des monastères de rite tibétain de Mongolie-Intérieure et de Chine, au même titre que les images de la Mecque affichées dans les mosquées chinoises. Les représentations du Wutai shan et des grands monastères de Lhasa, le Potala, le Jokhang, qui ornent les murs de plusieurs monastères de Mongolie-Intérieure¹¹⁹, ont été faites d'après des peintures portatives¹²⁰. D'autres peintures et reproductions de lieux saints furent offertes comme cadeaux diplomatiques à des souverains bouddhiques¹²¹. Par ailleurs, des moines mongols partis étudier au Tibet réalisaient leurs propres recueils de croquis. On sait par exemple que Jamsu sangbu, fondateur du Köndelen juu [65], rapporta du Tibet central des dessins et des croquis d'architectures de temples¹²². Ces différents supports ont pu influencer les architectes, de manière directe, ou indirecte en stimulant leur inspiration¹²³.

Le rôle des lamas tibétains

Dans les premiers temps de la conversion au bouddhisme, ce furent les grands missionnaires du Tibet central et surtout de l'Amdo qui dirigèrent la fondation de monastères et de temples en Mongolie, appelés par les princes mongols, comme Altan qan et Ligdan qan, qui voulaient des moines célèbres et érudits pour consacrer des monastères, fonder et diriger des communautés et donner des initiations. D'autres missionnaires vinrent en Mongolie pour propager le *dharma*, mener des ambassades politiques ou furent envoyés par le Dalaï lama, tels le sTong-'khor Manjusiri qutuγtu ou le Maidari qutuγtu. En 1652, le V^e Dalaï lama chargea cinquante moines tibétains érudits et plusieurs artisans, escortés par six cents

de Jérusalem » et insiste sur l'éloignement de ces peintures avec la réalité.

¹¹⁸ Des peintures, comme celle du Potala et celle du Wutai shan conservées au musée Guimet (MG. 21248), se trouvaient dans la plupart des monastères tibéto-mongols. Le Wutai shan est représenté dès le IX^e siècle de notre ère à Dunhuang.

¹¹⁹ Sur le mur nord du premier étage du Coycin dugang (construit en 1757) du Badyar coiling süme [63] sont peints huit grands lieux saints du Tibet et de Chine (fig. 114). Ces peintures prennent pour modèle des *thang-ka* rapportés du Tibet par le I^{er} Doingqur bandida (Wang Leiyi, s. d., v. 1980, p. 159-161). Au Köndelen juu [65], Lhasa et ses environs sont représentés dans la grande salle d'assemblée, sur le mur intérieur oriental.

¹²⁰ Ces peintures inspirèrent un nouveau genre pictural en Mongolie au XIX^e siècle, la peinture de monastères mongols (Barayun keid [25], Sira mören süme [77], Badyar coiling süme [63] etc.; pour la Mongolie qalqa, voir les célèbres peintures de Yeke Küriye par Jügder [1912] et autres figurations : Tsultem, 1986, fig. 155-158).

¹²¹ Voir par exemple les deux maquettes en pierre et en bois, très détaillées, découvertes à sNar-thang (Tibet central), représentant le sanctuaire indien de la Mahâbodhi à Bodhgayâ. L'une d'elles a pu être offerte à l'empereur Yongle des Ming, car elle porte l'inscription chinoise qui caractérise les « bronzes Yongle » (Stoddard Karmay, 1975, p. 92-93).

¹²² Wang Longgeng, 1992, p. 184.

¹²³ Sur la fidélité très relative de ces peintures à leur modèle, voir Chayet, 1987, p. 82-86, et sur les conséquences architecturales des déformations et de la perspective axonométrique, voir Chayet, 1985, p. 87-89 et Chayet, 1989 [1984], p. 205-216.

moines selon la légende, de suivre Zanabazar en Mongolie qalqa pour l'aider dans son œuvre future de fondation et d'éducation¹²⁴. Quelques centres bouddhiques mongols acquirent une haute réputation dans le monde tibétain. Ils attirèrent à leur tour des lamas tibétains, comme le XLIV^e abbé de dGa'-ldan, Ngag-dbang blo-gros rgya-mtsho, qui s'installa à Kökeqota vers 1635. Un grand nombre de lamas tibétains s'installèrent en Mongolie à l'issue de leurs pérégrinations pour y fonder des monastères¹²⁵. Des raisons politiques ont pu également faire fuir les lamas du Tibet, comme Târanâtha lorsque son école, les Jonangpas, fut persécutée, ou comme les cinquante moines tibétains expulsés de Lhasa lors du festival annuel pour avoir été impliqués dans une affaire avec des Djoungars. Ceux-ci se rendirent en Mongolie qalqa puis en Bouriatie pour propager le *dharma* en 1720¹²⁶.

La présence d'un lama tibétain ou d'un Mongol qui avait fait de longues études au Tibet rehaussait le prestige du monastère. À la fin du XVIII^e siècle, un *qubilyan* tibétain qui avait étudié vingt ans à Lhasa fut invité au Toqui-yin juu [52] pour relever le niveau des études. La réputation de l'enseignement dans ce monastère se propagea jusque chez les Caqar, dans l'Ulayancab et le Juu-uda, qui envoyèrent des moines y étudier.

Si l'ensemble du monde tibétain participait à ces échanges, les liens les plus étroits furent tissés entre l'Amdo et la Mongolie-Intérieure. Après les Tümed, les Qoshud occupèrent la région du Koukounor vers 1627-1629 et cohabitèrent avec les Tibétains. Or, entre l'Amdo et la Mongolie existaient des relations de monastère mère à filiale. Les enseignements et le rayonnement des grands maîtres de Labrang se propagèrent en Mongolie, en partie grâce au II^e 'Jam-dbyangs bzhad-pa, réincarnation du fondateur de Labrang, qui voyagea là-bas entre 1769 et 1772 et fonda le Gilubar juu [136]¹²⁷. Le Barayun keid [25] entretenait des relations avec Kumbum. Les moines des monastères de l'Amdo allaient recueillir les offrandes des princes de Mongolie. Les Qing favorisèrent ce rapprochement en nommant chef spirituel de la Mongolie méridionale le lCang-skya qutuγtu, dont les réincarnations furent retrouvées dans la région du Koukounor. Le lCang-skya qutuγtu et les grands *qutuγtu* de Pékin, nés pour la plupart d'entre eux dans des familles de Mongols tibétanisés, de Tibétains ou de Monguors en Amdo, siégeaient à Dolonnor et possédaient des résidences dans plusieurs monastères de Mongolie méridionale.

La plupart des grands lamas tibétains voyageaient en Mongolie accompagnés d'imposants cortèges, en particulier lors des voyages « officiels ». Plusieurs Dalaï lamas (le III^e, le VI^e si l'on en croit sa biographie

¹²⁴ Pozdneev, 1971 [1892], p. 327. Sur les sources d'inspiration artistiques de Zanabazar au Tibet : *Trésors de Mongolie*, 1993.

¹²⁵ Par exemple le Bancin juu [42], l'Üüsin juu [60], l'Öbür juu [137], le Köndelen juu [65], le Blama-yin süme, le Qijiu si 救寺 et le « Hailigetai » miao de la bannière de gauche des Bayarin. Voir également Pozdneev, 1978 [1887], p. 621, n. 11.

¹²⁶ Lokesh Chandra, s. d., p. 7, 149, 150.

¹²⁷ Yonten Gyasto, 1988, p. 559-560.

mongole) et plusieurs Panchen lamas (notamment le VI^e en 1778-1779) ont séjourné en Mongolie. En 1929, trente mille pèlerins vinrent voir le IX^e Panchen lama au Bandida gegen sūme [88]¹²⁸. Les dignitaires tibétains en route vers Pékin à travers la Mongolie-Intérieure, s'arrêtaient à Kōkeqota et à Dolonnor. En 1652, le V^e Dalaï lama invité à Pékin se déplaça entouré de trois mille personnes. Son voyage dura neuf mois. En chemin, il traversa les Ordos, où il donna des initiations et reçut des milliers d'offrandes, puis s'arrêta à l'Altan serege kemekü keid [83], le temple que l'empereur avait fait construire dans le Caqar pour lui servir de résidence. Sur le trajet du retour vers le Tibet, le Dalaï lama fit étape de nouveau dans le Caqar et à Kōkeqota où il finança la restauration du Yeke juu [1], puis chez les Ordos et les Alashan¹²⁹. Une partie de l'escorte séjourna plus longuement en Mongolie. À cette occasion, les objets de culte portatifs qu'ils apportaient du Tibet central circulaient et pouvaient être copiés.

Les *qubilyan* nés au Tibet et reconnus comme réincarnation mongole venaient s'installer en Mongolie avec leurs parents et une nombreuse suite. Il existait ainsi une importante communauté tibétaine à Yeke Kūriye au début du XX^e siècle. Bien que les détails de ce processus soient mal connus, la présence de moines et d'artisans tibétains en Mongolie méridionale a certainement joué un rôle dans la constitution du style et des techniques de construction mongols¹³⁰.

Les Mongols au Tibet et en Chine

Les Mongols eux-mêmes entreprirent des voyages d'études, de pèlerinage, de recherche de textes sacrés ou encore de commerce. Dès la fin du XVI^e siècle, les Mongols convertis envoyaient leurs fils au Tibet central pour y approfondir leurs connaissances. Nous avons vu au chapitre précédent que de nombreux *qubilyan* et moines ordinaires partaient compléter leur formation à Kumbum et à Lhasa, d'autres allaient à Pékin ou au Wutai shan¹³¹. Au Tibet central, c'est Tashilunpo et sGo-mang (collège réputé de Drepung)¹³² qui accueillait le plus grand nombre de moines mongols. La plupart des grands monastères

¹²⁸ Hedin, 1943, II, p. 74.

¹²⁹ *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba*, trad. Klafkowski, 1987, p. 323.

¹³⁰ L'exploration des textes tibétains apporterait peut-être quelques preuves de la venue d'architectes ou d'artistes tibétains, religieux ou laïcs, en Mongolie méridionale.

¹³¹ Citons par exemple le disciple de Naramba corji Lubsangvangjil, grand lama médecin fondateur du Barayun üsütü sūme [13], qui alla se perfectionner dans les facultés de médecine de Kumbum et de dGon-lung en Amdo et prit pour maître Sum-pa mkhan-po (1704-1788), dont il rapporta à son monastère les manuscrits originaux pour les faire xylograver en 455 planches ; le I^{er} Doingqur bandida étudia pendant seize ans à Lhasa et en Amdo avant de fonder le Badyar coiling sūme [63] ; Lubsang norbu, fondateur du Cayan obuya sūme [89], poursuivit des études à Kumbum et à Labrang ; Siregetü güüsi corji accompagna en 1602 le jeune IV^e Dalaï lama à Lhasa ; le grand lama bouriate Jaya blama Gedun samba dorji termina ses études au collège sGo-mang de Drepung et fut ordonné par le VII^e Dalaï lama en 1740, puis revint en Bouriatie avec des statues précieuses ; le chef djourgar Galdan, reconnu comme une réincarnation, étudia dix ans au Tibet et fut le disciple personnel du V^e Dalaï lama avant de renoncer à ses vœux monastiques.

¹³² Les moines y étaient très bien encadrés. Selon leur origine, les Mongols devaient s'inscrire dans les maisons d'accueil régionales, subdivisions des collèges (Tsybikov, 1992 [1919], p. 193).

gelugpas au Tibet avaient des collègues réservés aux moines et aux pèlerins mongols¹³³. Des moines artistes se formaient à la peinture et à l'architecture avant de rentrer chez eux.

Autre capitale « lamaïque », moins sainte mais plus proche que Lhasa, Pékin attirait les bouddhistes de toute la Mongolie. Sans doute largement sous-estimée, la vie « lamaïque » à Pékin est encore mal connue. Les moines mongols s'y rendaient nombreux, qu'ils vinssent suivre des études¹³⁴ ou qu'ils fussent convoqués – comme les *qubilyan* reconnus par le Lifan yuan – pour les audiences à la cour mandchoue. Des peintres religieux mongols travaillaient dans le département de peinture (Ruyi guan 如意館) des ateliers impériaux (Zaoban chu 造辦處) de la Cité interdite¹³⁵.

L'espoir de recevoir la bénédiction d'un pontife et de rapporter des reliques attirait laïcs et religieux mongols sur les lieux de pèlerinage¹³⁶. Les plus courageux allaient jusqu'à Lhasa en une succession de grandes prosternations mesurant la distance avec leur propre corps. Qui mourait en route était assuré d'atteindre une Terre pure bouddhique. Toutefois, Lhasa et les principaux monastères du Tibet central n'étaient pas à la portée de toutes les bourses. Kumbum et Labrang¹³⁷ étaient plus accessibles, ainsi qu'en terre mongole, Yeke Kūriye, Kökeqota, le Badγar coiling sūme [63] et, à une échelle plus locale, l'Aγui-yin sūme [27] et sa statue miraculeuse de Padmasambhava, le Gilubar juu [136] et d'autres monastères d'envergure. Mais le plus grand lieu de pèlerinage mongol, le plus important du point de vue des échanges entre Chinois, Mongols et Tibétains, est le Wutai shan¹³⁸, où les moines mongols venaient étudier et où certains ont pu aborder les styles d'architecture chinois¹³⁹.

L'afflux de pèlerins mongols créait une forme de commerce touristique. Ils se joignaient aux deux caravanes de commerçants et de pèlerins qui reliaient chaque année Lhasa à Yeke Kūriye. Elles étaient chargées d'or, d'argent et de produits de luxe de la Mongolie, qui étaient échangés contre des produits en laine de haute qualité, des icônes bouddhiques, des livres et des objets religieux. En 1631, par exemple,

¹³³ Au début du XX^e siècle, on comptait environ mille moines mongols au Tibet. Ils étaient réputés comme étant les moines les plus érudits et dévots.

¹³⁴ Le quota officiel de moines mongols poursuivant des études à Pékin était fixé à 959 en 1735. Ce quota était certainement dépassé. Ils logeaient surtout au Yonghe gong et au Dong Huang si 東黃寺 (monastère Jaune de l'est) : Miller, 1959, p. 74, 78.

¹³⁵ Bartholomew, 1997, p. 108.

¹³⁶ En 1625, Toba taiji des Ordos se rendit en ambassade au Tibet. Il reçut du jeune V^e Dalaï lama l'initiation de Mahākāla à six bras et rapporta un exemplaire du *Tanjur*. Le prince des Yöngsiyebü, converti par les Kagyüpas, se rendit à Lhasa en 1633 (Tucci, 1949, I, p. 60).

¹³⁷ À vol d'oiseau, plus de trois cents kilomètres séparent Kökeqota du Wutai shan, quatre cents de Pékin, environ mille de Kumbum et par la route environ trois mille cinq cents de Lhasa. Au début du XX^e siècle, il fallait plus de cinquante jours à un voyageur pour parcourir le trajet de Xining (Koukounor) à Lhasa.

¹³⁸ Au XVII^e siècle, Güüsi Blo-bzang bstan-'jin, moine du monastère Pusading au mont Wutai, vécut à Kökeqota et écrivit un guide de pèlerinage au Wutai shan en mongol pour Toin Ngag-dbang blo-bzang « de Kökeqota ». Ce dernier était un chinois devenu lama, nommé en 1660 par ordre impérial supérieur de tous les monastères du Wutai shan. Güüsi Blo-bzang bstan-'jin, encore appelé Sumatisha Sanadhara, est également l'auteur de l'*Altan tobci* dit « nova », chronique rédigée vers 1651-1655. Heissig, 1954b, p. 4, 8 ; Heissig, 1954a, p. 12.

¹³⁹ Li Wenzhong, 1990, p. 195.

des milliers de Qalqa, Oirad, et Tümed se rendirent dans la ville sainte¹⁴⁰. Ces voyages n'étaient pas sans danger. Les *qubilyan* et les princes qui se rendaient au Tibet chargés d'aumônes devaient se protéger des brigands. Au XIX^e siècle, le IV^e Doingqur bandida du Badγar coiling süme [63] partit en pèlerinage pour Lhasa après avoir réuni 3 000 *liang* d'argent. Il fut attaqué et précipité dans un fleuve par les moines de sa suite qui le laissèrent pour mort. Il survécut et, à son retour, trouva sur son trône sa propre réincarnation. Son appel aux tribunaux de Guihua fut rejeté et il se retira pour vivre en simple lama¹⁴¹.

D'une manière générale, les moines aisés, qui traversaient plus facilement les frontières que les laïcs, voyageaient beaucoup. Ils tissaient des liens avec les monastères tibétains et chinois, ce qui explique le rôle important qu'ils jouèrent dans la politique extérieure de l'empire.

Le choix du site

L'une des principales étapes de la construction d'un monastère est le choix d'un site propice. Le canon bouddhique ne donne pas de recommandation particulière en matière d'orientation¹⁴². La grande majorité des monastères mongols avaient toute liberté de choisir un site, pourvu qu'aucun dommage ne fût causé aux agriculteurs¹⁴³. Une fois le site trouvé, le fondateur devait obtenir l'autorisation du *jasay* de la bannière et le don ou la vente du terrain par le propriétaire éventuel.

Trois facteurs déterminaient le choix d'un site : le désir d'isolement de la communauté monastique, la géographie et le climat, et la « géomancie » dont les pratiques remontaient à des origines diverses. La majorité des monastères fixes dont les ressources dépendaient des donations des fidèles devaient s'implanter dans des zones habitées alors que les grands monastères dotés de propriétés, troupeaux et *shabinar* étaient autosuffisants. Les monastères académiques recherchaient des sites éloignés des centres urbains, éventuellement dans un endroit montagneux, tandis que les monastères ou les temples dont la fonction était plus « ritualiste », comme les monastères de bannière fondés par des princes, s'installaient dans les endroits à plus forte densité de population.

De nombreux monastères se sont établis près des voies de communication parcourues par les grandes caravanes de commerce. La principale route caravanière allait de Pékin à Kōkeqota (*via* la ville de Kalgan), longeait le fleuve Jaune au pied des monts Qarayuna (chaîne des Yin shan) jusqu'à Baotou (le Maidari-yin juu [12] et le Mergen süme [64] sont implantés le long de cette route, fig. 51), et au nord-ouest de la

¹⁴⁰ Ahmad, 1970, p. 109-110, citant la biographie du V^e Dalai lama.

¹⁴¹ David, 1867-1868, vol. II, p. 9.

¹⁴² Le *Vinaya* prescrit de choisir un site éloigné des centres urbains d'une portée de voix au moins. Pas moins, pour garantir un certain détachement du monde, pas plus, puisque dans l'Inde bouddhique les moines devaient chaque jour mendier leur nourriture.

¹⁴³ Ce que réglementait un décret impérial d'époque Qing (Pozdneev, 1978 [1887], p. 48).

boucle du fleuve Jaune, se séparait en deux voies : l'une vers le Turkestan à l'ouest, l'autre vers la Mongolie-Extérieure au nord (le Bayan shanda-yin sūme [68] est situé à ce carrefour)¹⁴⁴.



51. Mergen sūme [64], Köndelen juu [65] et Saracin juu [22]. Cette peinture représente, au centre, le Köndelen juu dans un site montagneux alors que les montagnes sont en réalité à plusieurs kilomètres du monastère. On aperçoit des villages d'agriculteurs chinois, fortifiés (comme Boyutu/Baotou) ou non.

Parmi les monastères de plus de 500 moines, seuls ceux de Kökeqota et le Yanfu si [24] de Dingyuan ying furent construits dans une ville préexistante et murée. Le Yeke juu [1] avait été construit à l'extérieur de Kökeqota, mais la ville l'inclut dans sa nouvelle enceinte quelques années plus tard, lorsqu'elle s'étendit vers le sud. Sur le long terme, de nombreux monastères à l'origine isolés ont été englobés dans des zones habitées, voire urbaines. Au XVII^e siècle, dans un monde encore essentiellement nomade, les monastères construits étaient souvent les seuls points fixes. Ils attiraient éleveurs, marchands et pèlerins et faisaient dévier vers eux les tracés anciens des routes caravanières lorsque leur renommée dépassait les frontières de la bannière. Au XIX^e siècle, des bourgs s'aggrégèrent autour des monastères, rassemblant les charpentiers, les *shabinar* et les commerçants chinois qui s'étaient installés à proximité. Nombre de résidences princières se fixèrent au XIX^e siècle et devinrent au cours du XX^e siècle des bourgs puis des villes, qui comptaient dans leur périmètre les monastères de bannière. Les cartes de pâturages montrent que le

¹⁴⁴ Bergman, 1945, p. 10.

monastère constituait encore à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle un point de repère essentiel dans le paysage mongol.



52. Sira mören sūme (Ulayancab, état en 1995). Adossé à la colline et orienté vers la rivière, le monastère bénéficie d’une géomancie idéale.

L’attrait de la montagne

Pour les Mongols, la montagne n’est pas un obstacle mais un lieu de refuge capable d’accueillir de relativement fortes densités de population, surtout en hiver quand les éleveurs y cherchent asile. Les Mongols déposaient leurs morts sur les versants qui dominaient leur territoire car dans la religion pré-bouddhique la montagne était supposée abriter les mânes des ancêtres. Pour les fondateurs de monastères, les reliefs étaient réputés les protéger contre les vents du nord et du nord-ouest. Selon les règles de géomancie, la montagne tenait lieu de « support » (*tüsilge*) et de barrière contre les influences malignes venues du nord. La tradition bouddhique concevait le cosmos organisé autour de la montagne centrale Sumeru.

Quand ils cherchaient la proximité des voies de communication, les monastères s’implantaient au pied des montagnes¹⁴⁵, sinon ils recherchaient des sites isolés, plus difficiles d’accès, accessibles par d’étroits défilés qui débouchaient sur des cirques couronnés de sommets ou sur des fonds de vallée¹⁴⁶. Les

¹⁴⁵ Le Maidari-yin juu [12], l’Üsütü juu [13], le Köndelen juu [65], le Mergen sūme [64], le Fuhui si [110], le Lingyue si [111], le Qingning si [118].

¹⁴⁶ L’Ayui-yin sūme [27], le Barayun keid [25] et le Jegün keid [26] des monts Helan, le Gembi-yin sūme [142], le Badyar

bâtiments étaient construits sur des terrains en pente légère ou à flanc de montagne (fig. 52). Perchés sur une colline ou sur un grand rocher, certains monastères, comme le Gilubar juu [136], dominent la steppe (fig. 54). Les cas du Badyar coiling süme [63] et de l'Ayui-yin süme [27] prouvent que l'isolement des monastères ne gênaient ni leur développement, ni leur position économique dans la société.



53. Sira mören süme (Ulayancab, état en 1995). Peinture d'un monastère sur un mur extérieur du porche d'un temple. Un monastère idéal bâti sur un site géomantique faste.

coiling süme [63], le Blama-yin ayui [14], le Shongquru-yin süme [144], le Wanxiang si [106], le Corji-yin süme [86], ainsi que les monastères visités par Cammann (1951, p. 50, 106) dans les bannières Urad et Qanggin.



54. Gilubar juu (Juu-uda, état en 1994). Adossé au rocher, le temple principal abrite trois grottes d'époque Kitan, à une vingtaine de kilomètres des ruines de la capitale supérieure des Liao (Shangjing). Voir le plan du monastère dans le catalogue [136].

Cependant, la majorité des monastères devaient se contenter des faibles reliefs de la steppe car la Mongolie-Intérieure est une région peu montagneuse¹⁴⁷. Ils se sont adossés à des collines, des dunes de sable, des soulèvements aux pentes coupées par de brusques failles, ou se sont simplement établis sur de très légères pentes¹⁴⁸. En steppe rase, un mur d'enceinte ou des arbres plantés derrière les bâtiments palliaient l'absence de montagne¹⁴⁹. Malgré les réalités de la topographie, les monastères sont décrits ou représentés en peinture sur les versants des montagnes¹⁵⁰, envisagées comme un idéal (fig. 53). Le monastère masquait dans son discours la distance qui l'en séparait.

¹⁴⁷ La Mongolie méridionale compte trois grandes chaînes de montagnes : les Yin shan au nord de la boucle du fleuve Jaune (1 000 à 2 000 m d'altitude, abrupts côté sud et en pente douce vers le nord, avec 77 pics et de nombreuses vallées), les monts Helan, moins élevés, et la longue chaîne des monts Kingyan (Xing'an), escarpée côté est et en pente douce à l'ouest, qui culmine à 2 000 mètres et qui sépare la Mongolie de la Mandchourie.

¹⁴⁸ Le Sira mören sūme [77], le monastère de la résidence du prince du Dörben keüked [78], le Bayan shanda-yin sūme [68], le Huizong si [80], le Shanyin si [81], le Morui-yin sūme [145], le Qayanggirua sūme [85].

¹⁴⁹ Pao Kuo-yi, 1970-1971, p. 660.

¹⁵⁰ Le Fanzong si [120], par exemple, est situé à une vingtaine de kilomètres au sud des collines les plus proches (qui ne sont même pas visibles depuis le monastère). En Chine, des monastères situés en plaine sont fréquemment décrits dans des sites montagneux, comme le Chongyang gong 重陽宮 (Hu xian 戶縣, Shaanxi), « dans les monts Zhongnan » 終南山. Les Zhongnan shan se trouvent à une dizaine de kilomètres du monastère.

Les sites rupestres

Les sites rupestres occupent une place importante dans la tradition bouddhique¹⁵¹. Ils étaient particulièrement recherchés par les fondateurs de monastères¹⁵². Une cinquantaine de monastères nommés *ayui* (« grotte ») sont formés autour de grottes de montagne qui servaient de retraites aux ascètes ; ils sont particulièrement nombreux dans les Ordos¹⁵³. Comme au Blama-yin ayui [14], les grottes sont protégées par des temples accessibles par d'abrupts escaliers creusés dans le roc. Le Gilubar juu [136] et les grottes d'Arjai [54] – site bouddhique fondé sous les Wei du Nord (386-534) et récupéré par les Mongols du XIII^e au XV^e ou XVI^e siècle –, comptent parmi les plus anciens monastères rupestres (fig. 54). L'un des plus spectaculaire est certainement l'Ayui-yin sūme [27], d'obédience nyingmapa : sa fondation est attribuée à un disciple du célèbre magicien Padmasambhava venu pratiquer des exercices tantriques avec cinq *dākinī* dans les grottes en 775 de notre ère. En réalité, les grottes étaient probablement habitées et aménagées à une époque ancienne mais le monastère fut fondé au XVII^e siècle et embelli au XIX^e siècle par le V^e Noyan qutuγtu Danjin rabjai de Mongolie septentrionale¹⁵⁴. Le 25 du neuvième mois lunaire (entre octobre et novembre), il attire encore aujourd'hui des centaines de pèlerins venus commémorer la venue de Padmasambhava. Le site, avec sa « grotte matrice » dans laquelle se faufilent les fidèles pour laver leurs péchés, son passage souterrain supposé mener à Lhasa, sa statue miraculeuse de Padmasambhava, les empreintes de pieds du magicien qui terrassa un démon local et sa source sacrée, n'est pas sans rappeler le Wutai shan ainsi que les grands lieux de pèlerinage tibétains associés à Padmasambhava. Le monastère, entièrement rasé pendant la révolution culturelle, a été reconstruit et les pèlerinages ont repris : de nos jours, plus que les monastères, les anciens lieux sacrés attirent les pèlerins.

La géomancie

Un certain nombre de règles généralement regroupées sous le terme de « géomancie » déterminaient l'emplacement des bâtiments du monastère. La Mongolie avait greffé sur les traditions géomantiques importées de Chine et du Tibet des préceptes d'ordre pratique qu'appliquaient les éleveurs mongols pour choisir leurs campements : sites abrités du vent par une colline ou un bosquet, terrains en pente orientés vers le sud, points d'eau et pâturages de qualité pour engraisser les troupeaux¹⁵⁵. Ces préceptes valaient

¹⁵¹ En Inde (Ajantâ, Ellora), en Asie centrale (de Bâmiyân à Dunhuang), en Chine (Yungang, Longmen), au Tibet occidental (grottes de Lamayuru, Sa-spo-la) et au Tibet central (grottes de Ras-chung phug, Lha-rtse).

¹⁵² L'habitat troglodytique dans le loess est très répandu encore aujourd'hui dans le Caqar, entre Kalgan et Kōkeqota ; il est toutefois probable que ce type d'habitation ait été introduit par les Chinois (Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985], p. 57, 60 ; *Nei Menggu gu jianzhu*, 1959, fig. 101-102).

¹⁵³ Narasun & Temürbayatur, 2000, p. 16-17, 125, 134, 228-229 ; Van Hecken, 1967, p. 139-140.

¹⁵⁴ Sur ce monastère et les pèlerinages en Mongolie, voir Charleux, 2002.

¹⁵⁵ L'irrégularité des précipitations, leur faible quantité et le déséquilibre des saisons rendent le problème de l'eau essentiel.

pour les monastères, qui possédaient en général quelque bétail. Pragmatisme et sacré se mêlent, les règles de géomancie le prouvent. Un bon emplacement est l'une des garanties de succès d'une entreprise.

Les religieux, et en particulier les *jiruqaici* (moines astrologues) – qui l'étudiaient dans leur cursus académique¹⁵⁶ –, appliquaient la tradition géomantique tibétaine (*sa-rtags-dpyad*, « examen du sol »), elle-même influencée par la géomancie chinoise¹⁵⁷, pour rechercher un site de fondation. Ce dernier devait être ancré par quatre « piliers » aux orientes (au nord un paysage de montagnes « semblable à un rideau », à l'est un espace ouvert, au sud une éminence, à l'ouest un renflement rond) et protégé par quatre animaux qui devaient se deviner dans le paysage : le tigre clair à l'est, matérialisé par un chemin étroit ou un rocher de couleur pâle, le dragon turquoise au sud, évoqué par de la végétation le long d'une rivière ; l'oiseau rouge à l'ouest, représenté par une terre ou des rochers rouges ; et la tortue barbue au nord, suggérée par l'aspect d'une roche barbue. Il fallait encore trouver des signes fastes, comme une chute d'eau ou la présence d'herbes médicinales, et éviter des caractéristiques néfastes¹⁵⁸. Puis une fois le site marqué¹⁵⁹, on devait en prendre possession par des offrandes aux divinités telluriques. Comme le *fengshui* 風水 chinois¹⁶⁰ qui, selon la morphologie du paysage, cherche les points où se concentre l'énergie du lieu, la géomancie tibétaine requiert une certaine connaissance des forces telluriques.

Les moines utilisaient des textes de géomancie tibétains mais n'en ont pas traduit en mongol, semble-t-il¹⁶¹. Cela n'a pas empêché l'influence de la géomancie tibétaine de s'étendre aux pratiques profanes : les laïcs sollicitèrent les moines astrologues¹⁶² et la géomancie, comme l'astrologie, devint un trait d'union constant entre le clergé et les laïcs.

Le *fengshui* pénétra en particulier la culture des Mongols méridionaux. Des manuels de géomancie écrits en mongol – traductions, extraits ou compilations d'ouvrages chinois¹⁶³ – donnaient des instructions pour construire une maison, un temple, établir un campement et creuser une tombe, sans qu'aucun ne fût consacré spécifiquement à l'architecture religieuse. Ils expliquaient comment examiner la terre, la forme

¹⁵⁶ La géomancie était considérée comme une branche de la divination.

¹⁵⁷ Feuchtwang, 1974, p. 151-158 ; Aris, 1979, p. 21 ; Stein, 1987 [1962], p. 189.

¹⁵⁸ Thubten Legshay Gyatsho, 1979 [1971], p. 29-30 ; Meyer & Jest, 1987b, p. 152-153.

¹⁵⁹ L'astrologue plantait une flèche dans le sol pour marquer le lieu choisi (Lokesh Chandra, s.d., p. 13 ; Chan, 1991).

¹⁶⁰ Appelé également *kanyu* 堪輿, *dili* 地理. Le terme « géomancie » dans le contexte chinois est aujourd'hui contesté car, par ses aspects intellectuels et sociaux, cette pratique déborde largement la technique divinatoire. Nous emploierons le terme moderne de *fengshui*, plus connu des Occidentaux. Sur la théorie : Feuchtwang, 1974, chap. IV ; sur la pratique : Smith, 1991, chap. IV.

¹⁶¹ D'après Bawden (1994 [1961, 1963], p. 228, n. 42), les disciples de Jaya bandida traduisirent un livre de géomancie du tibétain.

¹⁶² Pozdneev, 1978 [1887], p. 230 ; Mostaert, 1956b, p. 289.

¹⁶³ Le manuel *Fajar-un sinji-yin sudur* a été traduit du chinois. Trois autres ouvrages, illustrés de diagrammes présentant les caractéristiques topographiques, sont des compilations mêlant traditions mongoles, chinoises et tibétaines : *Aṇḍa ba nutuṅ-un sinji-yin bicig*, *Ene anu ṣajar-un sinjin bolai*, ainsi que le manuel étudié par Sarközi (1976) et provenant de Mongolie occidentale. Ils sont conservés à la Bibliothèque Royale de Copenhague. Voir Heissig & Sagaster, 1971, p. 148-151. Six autres ouvrages ou parties d'ouvrages connus peuvent être inclus dans ce type de littérature (Sarközi, 1976, p. 584-585).

et la couleur des montagnes, la direction des rivières et des routes, comment repérer les flux locaux qui devaient influencer l'atmosphère d'un site.

Aucune preuve n'atteste l'utilisation de manuels traduits du chinois ni l'application du *fengshui* par les moines astrologues mais ils pouvaient avoir certaines connaissances de la géomancie chinoise et mêler préceptes chinois et tibétains¹⁶⁴. Par ailleurs les fondateurs de monastères faisaient couramment appel à des spécialistes de *fengshui* chinois¹⁶⁵ et les charpentiers chinois appliquaient les préceptes du *fengshui*. Le fondateur du Shongquru-yin sūme [144] fit venir en 1680 un géomancien réputé de Pékin. Dans tous les cas, il semblerait que les systèmes chinois et tibétain, qui ne comportaient pas de contradiction majeure dans leurs prescriptions générales, aient été considérés comme équivalents par les Mongols méridionaux. On ne peut savoir, à partir de l'architecture d'un monastère, si le modèle géomantique appliqué est strictement tibétain, chinois ou mêle différentes traditions. Les sources ne relatent pas en détail la recherche du site¹⁶⁶. Nous ne sommes véritablement renseignés sur les pratiques de géomancie que par des cas particuliers de fondation.

Quel que fut le système choisi, il était impossible de réunir en un seul lieu l'ensemble des conditions prescrites, aussi s'efforçait-on d'en regrouper une grande partie et de rechercher des signes fastes. Des caractéristiques potentiellement néfastes pouvaient être compensées et neutralisées par des actions bénéfiques antagonistes, comme la construction d'un temple ou d'un stūpa¹⁶⁷ ou la plantation d'un arbre. Un site entier pouvait être purifié par le dessin d'une divinité tellurique.

Le lama fondateur ou le géomancien parcourait pendant des mois, voire une année, des étendues désertiques à la recherche d'un signe qui lui indiquerait le site idéal¹⁶⁸. Neici toin refusa un emplacement qui lui fut offert en Mongolie-Intérieure orientale pour bâtir un temple à cause d'un mauvais présage, qui se réalisa justement pendant la guerre contre Galdan¹⁶⁹. Le fondateur du Badyar coiling sūme [63] choisit un premier site pour élever son monastère mais les céréales, dévorées par les chèvres, n'y poussaient pas. Confronté à ce signe défavorable, il partit chercher un autre emplacement¹⁷⁰. Longtemps après, il vit un aigle qui transportait une couronne, signe de très bon augure. Il le suivit et établit sa communauté à l'endroit où l'aigle déposa l'objet. Le géomancien chinois qui détermina l'emplacement du Shongquru-

¹⁶⁴ L'astrologie chinoise était enseignée conjointement avec l'astrologie tibétaine dans certains collèges mongols de Kālacakra. Il est donc possible que le *fengshui* se soit également introduit dans les collèges de Kālacakra.

¹⁶⁵ Le *fengshui* est en Chine une profession à part entière. Ces géomanciens (*shishi* 時師) sont parfois des religieux bouddhistes ou taoïstes (Smith, 1991, chap. IV, notamment p. 148 *sq.*).

¹⁶⁶ Pozdneev (1978 [1887], p. 49-53) nous livre pour la Mongolie qalqa un des rares témoignages (indirects) détaillés du choix d'un site, qui confirme l'emploi des prescriptions tibétaines.

¹⁶⁷ Les « pagodes géomantiques » sont également courantes en Chine.

¹⁶⁸ Pozdneev, 1978 [1887], p. 49.

¹⁶⁹ *Boγda Neici toin... domuγ*, f^{os} 50a-51a, cf. Heissig, 1953, p. 19.

¹⁷⁰ *Suiyuan tongzhi gao*, 1941, *juan* 13.

yin süme [144] vit s'envoler un faisan puis aperçut un serpent. Il interpréta cette « conjoncture du vol du dragon et de la danse du phénix » comme un signe de bon augure. Pour sa ressemblance avec une cloche de métal renversée, la montagne elle-même disposait d'un *fengshui* excellent¹⁷¹. Le fondateur du ʿAqai-yin süme (« monastère du cochon ») [143] vit un jour sur la pente sud du mont Darqan s'enfuir un cochon blanc qui tenait dans son groin des bijoux. Il décida de construire un monastère sur le territoire purifié par ce cochon¹⁷². Le site particulièrement propice du Jungyar juu [53], entouré de montagnes, était comparé à un lotus à huit pétales ou à la roue de la loi¹⁷³.

Des problèmes de pollution liés à la géomancie pouvaient survenir après la fondation du monastère, nécessitant l'intervention du géomancien et, dans les cas extrêmes, le déménagement – pratique courante en Chine également¹⁷⁴. Ce fut le cas du monastère de Buryasutai (bannière Otuɣ, Ordos), détruit une première fois, puis reconstruit : « le malheur semblait poursuivre cette lamaserie. Tous les lamas disparurent l'un après l'autre. Le prince résolut alors de la faire reconstruire (une troisième fois) plus à l'ouest, d'après les indications des géomanciens¹⁷⁵ ». De même, le temple du monastère d'Ata (bannière Otuɣ, Ordos) fut démoli en 1950 et reconstruit ailleurs car l'emplacement n'était « pas en accord avec la position voulue par la géomancie¹⁷⁶ ». Liées à l'astrologie et à « l'épuisement énergétique », les causes d'instabilité d'un site étaient nombreuses. Le déménagement ou la réorientation étaient alors les seules solutions.

L'orientation

Dans la grande majorité des cas, le monastère s'établissait sur un territoire vierge et tentait de s'adapter, voire d'« exploiter » la disposition naturelle des lieux. En site urbain ou palatial, le complexe religieux, qui devait être situé sur un plan inférieur par rapport à la résidence princière, n'était jamais construit au nord du palais (lorsque celui-ci ouvrait vers le sud), en accord avec les préceptes urbanistiques chinois¹⁷⁷ : un axe hiérarchique nord-sud plaçait en effet les édifices principaux au nord et les édifices subordonnés au sud. Les trois grands monastères de Kökeqota furent élevés au sud du palais d'Altan qan¹⁷⁸. Une princesse *qalqa* choisit un emplacement au nord de Kökeqota pour son palais, dans les monts Daqing.

¹⁷¹ Erihen Batu, 1986, p. 79.

¹⁷² Kürelsha, 1993, p. 23.

¹⁷³ Liang Bing, 1989, p. 322-323.

¹⁷⁴ Smith, 1991, p. 146.

¹⁷⁵ Van Hecken, 1963, p. 136.

¹⁷⁶ *Ibid.* Voir également Pozdnev, 1978 [1887], p. 621, n. 11.

¹⁷⁷ Dans les villes chinoises, le palais ou le *yamen* est implanté plutôt au nord de la ville et la plupart des temples se situent au sud du palais.

¹⁷⁸ Autres exemples : le Yanfu si [24] fut construit en 1733 à l'ouest de la résidence du prince de la bannière Alashan à Dingyuan ying 定遠營. Le monastère de la résidence princière de la bannière Dörben keüked [78] est également à l'ouest de la résidence princière. Le Huifu si [128] se situe à l'est de la résidence construite pour l'empereur Kangxi.

Comme au nord du site choisi se trouvait un monastère, le Cayan qada-yin keid [17], elle fit « déménager » celui-ci pour 10 000 onces d'argent au sud des montagnes.

À l'instar des édifices religieux tibétains et chinois contemporains ou des yourtes et des maisons des Mongols¹⁷⁹, les monastères mongols étaient généralement orientés face au sud¹⁸⁰. Certains groupes mongols comme les Ordos et les Mongols occidentaux se distinguaient toutefois en préférant une ouverture vers l'est. En pratique, les maisons comme les temples tenaient compte de la rose des vents (les plus violents viennent en général du nord-ouest, avec des variations locales), de la configuration du terrain et des exigences de la géomancie¹⁸¹ : « le sud » était davantage considéré comme une orientation générale que comme le point cardinal. Enfin, les temples secondaires pouvaient être orientés vers les temples principaux ou vers le centre du monastère. Dans les monastères installés dans un cirque de montagne ou de part et d'autre d'une vallée, les temples adoptèrent plusieurs orientations différentes¹⁸².

La récupération de sites anciens

Consciemment ou non, les lamas ont cherché à récupérer la géographie sacrée de la religion ancienne des Mongols en marquant le territoire de temples et de stûpas. Les monastères déclarèrent la nature qui les environnait *qoriγul* (réserve), prohibition qui s'appliquait aux anciens sites sacrés et aux nécropoles. Il était interdit d'y faire paître ses troupeaux, de monter à cheval, de chasser et de couper du bois¹⁸³. Tout autour du Beile-yin sūme [74], le *qoriγul* était encore en 1929 une véritable réserve naturelle pour de nombreuses espèces animales et végétales¹⁸⁴. Les monastères s'assuraient ainsi de la préservation de leur environnement.

Certaines divinités locales ont été intégrées parmi les dieux protecteurs du panthéon bouddhique mongol. Les moines s'investirent dans le culte des esprits locaux rassemblés dans des *obuγa* situés sur les sommets et les cols de montagne (fig. 55). Des *obuγa* se trouvent associés à des stûpas et même parfois intégrés à l'intérieur du monastère¹⁸⁵. Ni l'existence des *obuγa*, ni le culte qui leur était rendu ne sont

¹⁷⁹ *Beilu fengsu*, trad. Serruys, 1945, p. 143-144.

¹⁸⁰ Sur l'orientation des monastères mongols : Charleux, 2005. Au Tibet et en Mongolie, l'ancienne orientation de l'entrée principale d'un bâtiment ou d'une tente vers l'est, hommage au lever du soleil, ou vers le sud-est, a semble-t-il laissé place à l'orientation générale vers le sud, direction du zénith.

¹⁸¹ Le Vang-un γoul-un juu [41] et le Sira mören sūme [77] sont orientés vers l'est ; le Juuqa-yin sūme [58], le Bandida gegen sūme [88] et le Gegen sūme [149] font face au sud-est ; le Gilubar juu [136] est tourné vers le sud-est à cause de la configuration du rocher.

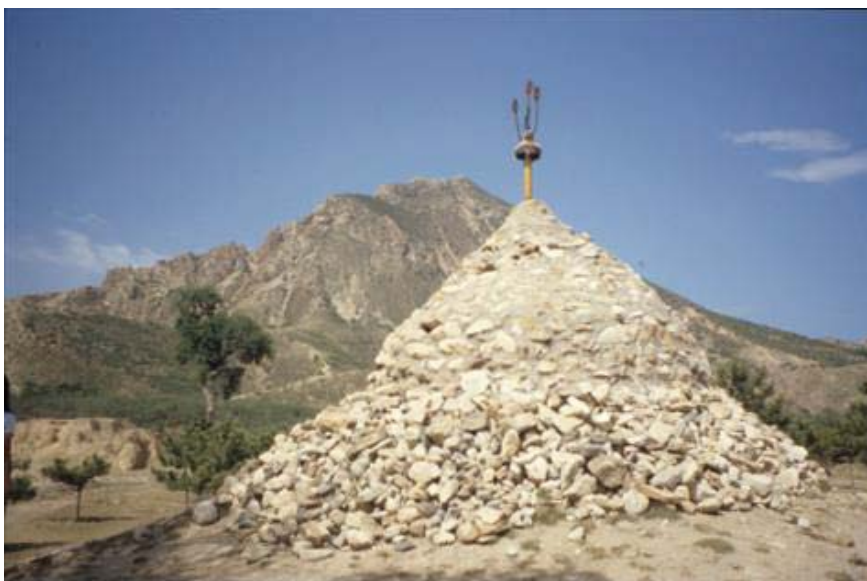
¹⁸² Le Barayun keid [25] et l'Aγui-yin sūme [27] sont situés dans un cirque, le Badyar coiling sūme [63] sur une colline. Ce dernier occupe également les deux vallées latérales.

¹⁸³ Les princes firent de même pour les territoires qui entouraient leurs propres résidences. Afin de décourager les colons chinois de s'installer, les règlements impériaux du XIX^e siècle (*Lifan yuan zeli*) reconnurent les territoires monastiques protégés. Ils y inclurent les terres cultivées autour des monastères et les *obuγa*.

¹⁸⁴ Hedin, 1933, p. 172.

¹⁸⁵ Voir chap. VI, « Les stûpas ».

attestés à l'époque pré-bouddhique. Peut-être étaient-ils une création des lamas, à l'imitation des cairns tibétains, afin de récupérer les anciennes divinités locales des Mongols¹⁸⁶.



55. *Obuya* sur la colline derrière le Üsütü juu (Tümed, état en 1999).

Lors de la propagation du bouddhisme, la steppe n'était pas vierge de toute construction. Des ruines de villes anciennes, sur lesquelles se dressait encore parfois une pagode d'époque Liao (916-1125), Jin (1115-1234) ou Yuan (1277-1368), subsistaient par centaines. Quoique n'ayant plus de fonction, ces sites conservaient un prestige certain. Le site du Longquan si 隆泉寺 [112], monastère fondé sous les Yuan et détruit à la fin de la dynastie, fut à nouveau investi sous les Qing. Plusieurs sites bouddhiques datant de la dynastie Kitan des Liao ont été réoccupés : le premier, Cayan suburya (« la Pagode blanche », bannière de droite des Bayarin, Juu-uda), fut investi par Ligdan qan qui y fit construire des stûpas et probablement un monastère. On ne sait s'il a réutilisé les ruines et construit autour de la pagode ou s'il a bâti à côté du site, ni si ses « fondations », dont aucune n'a survécu, étaient permanentes. Le Suburya sūme (« temple [du] stûpa », bannière de droite des Bayarin, Juu-uda) occupe le site voisin de l'ancienne Qingzhou cheng 慶州城 des Liao. La pagode de Qingzhou (XI^e siècle) fut d'ailleurs restaurée sous les Qing¹⁸⁷. On peut encore citer l'Öbür juu et le Gilubar juu [137, 136] dont les sculptures rupestres sont datées de 1109. Les deux monastères avaient été désertés du XII^e siècle au XVIII^e siècle.

Plusieurs monastères mongols furent construits à proximité de sites anciens. Kökeqota est construit à quinze kilomètres de la ville Fengzhou des Liao ; le Gangyan sūme [134] fut rebâti sur les ruines de

¹⁸⁶ Sur le bouddhisme et les rites populaires de la religion mongole : Atwood, 1996, p. 112-139.

¹⁸⁷ Zhang Hanjun, 1994, p. 475-485.

Huaizhou 懷州, préfecture Liao. Un Cayan suburya süme est fondé au sud de Cayan suburya¹⁸⁸. Le Darqan ayula-yin süme [119] est situé à proximité des ruines de Yingchang¹⁸⁹, ville des Yuan. Shangdu, la célèbre capitale de Qubilai, fut, semble-t-il, réoccupée sous les Ming par les Qaracin, qui auraient construit des temples dans la ville ; puis les monastères de Dolonnor se sont implantés à une quarantaine de kilomètres des ruines¹⁹⁰.



56. Pagode Wanbu huayanjing (est de Kökeqota, état en 1995), d'époque Kitan (fin du x^e siècle). Seul vestige de la ville kitan de Fengzhou, la pagode a été restaurée dans sa partie supérieure.

¹⁸⁸ Pozdneev, 1977 [1896-1898], p. 367.

¹⁸⁹ Ville fondée en 1271, actuellement à quatre-vingt kilomètres de Jingpeng (*Nei Menggu zizhi qu zhongdian wenwu*, 1988, p. 50-51).

¹⁹⁰ En Mongolie qalqa, Erdeni juu s'est implanté le long de l'ancien mur méridional de Qaraqorum, tout près du palais d'Ögedei, sans empiéter sur les ruines, mais des stûpas funéraires datant du XVI^e siècle extérieurs à l'enceinte du monastère ont été élevés sur le site de l'ancienne ville.

L'implantation d'un monastère près d'un site ancien était motivée en premier lieu par la récupération de matériaux de construction. Par ailleurs, l'endroit pouvait être considéré comme sacré et bénéficier de bonnes qualités géomantiques. Selon l'importance des ruines, il était parfois plus simple de s'installer à côté pour éviter de déblayer, ou pour ne pas risquer de déranger un *deus loci*. La femme d'un noble, qui avait utilisé des briques d'Olan sūme pour se construire un palais, fut possédée par l'esprit de la ville ruinée car elle n'avait pas récité de prières auparavant, précaution que prirent les moines, eux, lorsqu'ils édifièrent, à trente kilomètres de là, le Beile-yin sūme [74]¹⁹¹. Du reste, les Mongols n'avaient pas coutume d'installer un camp ou une yourte sur l'emplacement d'un campement précédent.

Certes, les moines auraient pu inclure les hautes pagodes à étages des anciens temples Liao, dont il subsiste aujourd'hui une trentaine, dans l'enceinte du nouveau monastère, comme ils l'avaient fait avec les grottes sculptées. Cette mise à distance des vestiges Liao ne peut s'expliquer par l'adhésion des Liao au bouddhisme Mahâyâna fortement teinté de tantrisme, et non au bouddhisme tibétain. Les moines mongols, outre qu'ils ne prisent pas la situation de ces pagodes sur des ruines de villes, n'avaient sans doute pas d'usage religieux pour ces édifices. Coûteuses à restaurer, les pagodes Liao avaient de plus une fâcheuse tendance à s'écrouler. Avec leur sommet qui domine le paysage, en général accessible par un escalier intérieur, peut-être évoquaient-elles davantage des tours de guet, des « curiosités touristiques » que des stûpas (fig. 56).

Autre cas de « bouddhisiation » d'un site, la transformation d'un palais en édifice religieux. En Chine, c'était une coutume établie que de convertir l'ancien palais d'un prince (décédé ou devenu empereur) en temple ou en monastère pour honorer sa mémoire¹⁹² : le Yonghe gong de Pékin, ancienne résidence de l'empereur Yongzheng (r. 1723-1736), en est un excellent exemple. La conversion était d'autant plus facile que l'architecture civile chinoise suivait des règles de composition et de structure identiques à celles de l'architecture religieuse. Le Maidari-yin juu [12] en Mongolie méridionale s'est installé dans l'enceinte de ce qui était peut-être l'ancien palais d'Altan qan, élevé en 1565 (fig. 57). Le bâtiment arrière, large de 9 *jian* comme l'était le palais du *qan*, est traditionnellement appelé « salle d'audience ». Une légende à propos du Huining si [103] raconte que le *beise* de l'aile gauche des Tümed orientaux, qui projetait de se rebeller contre les Qing, s'était fait construire un palais « au toit couvert d'or » dont le luxe défiait l'empereur. Le projet fut ébruité. Pour ne pas encourir de châiment, le *beise* transforma le palais, trop

¹⁹¹ Lattimore, 1934b. Sur les esprits locaux attachés à de vieux temples, des villes et des maisons, source de maladie ou de mort, voir également Sarközi, 1976, p. 594 ; Bawden, 1994 [1958]b, p. 86, n. 13, p. 89, n. 2.

¹⁹² D'après la tradition, les premiers monastères chinois s'installèrent dans des résidences offertes à la communauté monastique par de pieux laïcs. Par ailleurs, selon les règlements de la cour, les résidences princières devaient trouver une autre fonction lorsque le prince accédait au trône.

luxueux pour un prince, en temple¹⁹³. En dépit de l'ambition affichée de ces récits, ces monastères ne sauraient égaler en taille et en splendeur les palais impériaux de Pékin. Quoique fondées selon toute probabilité sur des événements historiques, les traditions orales ne trahissent-elles pas davantage le désir des princes mongols de résider dans des demeures dont le luxe égalait celui des palais de la haute noblesse mandchoue, voire celui des monastères ? Il n'en reste pas moins que les implantations de monastères sur des sites anciens étaient peu fréquentes et s'expliquent en grande partie par le remploi de matériaux.



57. Maidari-yin juu (Tümed, état en 1994). Liuli dian (Sanfo ge) couvert de tuiles vernissées vertes. L'autre appellation de ce bâtiment, « pavillon de toilette de l'impératrice », semble indiquer qu'il avait à l'origine une fonction résidentielle.

¹⁹³ *Liaoning wenwu guji daguan*, 1994, p. 127. On raconte une histoire semblable à propos du Lingyue si [111]. Le prince de la bannière de droite des Qaracin aurait édifié un palais sur le modèle du Palais Impérial de Pékin. Mais quand vint la tournée d'inspection de Kangxi, il s'empessa d'y rajouter une statue de Shâkyamuni pour le transformer en temple (Ligeti, 1933, p. 11). Un autre exemple en Mongolie qalqa est mentionné par Radlov (cité par Huth, 1897, p. 176).

Le déroulement et le coût de la construction

L'état actuel des recherches permet de dessiner les grandes lignes du déroulement de la construction des monastères, sans pouvoir hélas établir de comparaisons systématiques avec le Tibet et la Chine.

La collecte des fonds

Lorsqu'un monastère n'était pas entièrement financé par l'empereur, par un membre de la noblesse ou par les ressources personnelles d'un lama, le fondateur organisait une collecte de fonds, entreprise renouvelée à chaque réparation importante, reconstruction ou agrandissement du monastère. Les aumônes étaient récoltées lors des grands festivals ou par des moines ordonnés et des *badarci* (religieux errants)¹⁹⁴, qui sillonnaient la Mongolie parfois pendant plusieurs années, mendiant de tente en tente de l'argent et des contributions en nature¹⁹⁵. Le montant obtenu dépendait de la renommée du monastère et de son *qubilγan*. Parfois, la collecte était préparée avec les autorités de la bannière pour faciliter la réception des quêteurs. En 1888, sur l'ordre du prince de la bannière Boyu vang des Qorcin, le *da blama* du Shongquru-yin sūme [144] partit mendier dans cent-six bannières pour construire une nouvelle salle. Il revint avec de nombreuses têtes de bétail et de l'argent¹⁹⁶. Les monastères impériaux quant à eux imposaient une collecte obligatoire qui s'apparentait plutôt à une taxe : chaque année le Huizong si [80] et le Shanyin si [81] envoyaient huit à douze moines chargés de collecter l'argent dû par les bannières.

La générosité des pasteurs mongols était à tel point réputée que les grands monastères de l'Amdo venaient quêter jusqu'en Mongolie-Intérieure orientale. C'est ainsi que les princes des Qaracin, des Tüsiyetü, des Ongniγud et des Sünid financèrent des constructions à dGon-lung.

Le coût des constructions et des réparations

Malgré le peu de renseignements dont nous disposons, nous tenterons de donner un ordre d'idée du coût d'une fondation¹⁹⁷. Le plus ancien monastère dont nous connaissons le coût de construction est le Jungyar juu [53] : en 1623, il a nécessité 50 000 *liang* d'argent blanc. À titre de comparaison, en 1579 la grande

¹⁹⁴ Huc, 1987 [1924], vol. I, p. 87, 154-155.

¹⁹⁵ Dans un *qadaγ* (écharpe votive) plié porté par le moine, un document indiquait les mérites qui correspondaient à chaque donation.

¹⁹⁶ Erihen Batu, 1986, p. 79. Une autre légende raconte comment le prince de la bannière s'apprêta à prendre lui-même la besace de mendiant pour collecter les fonds nécessaires à la construction du Sine usun juu [55]. Son entourage n'osa donner des sommes insignifiantes et surenchérit (Van Hecken, 1963, p. 165). Sur les sommes collectées, voir Miller, 1959, p. 106-107.

¹⁹⁷ Seules les fondations les plus importantes ont laissé une trace des sommes dépensées. Les archives conservées dans quelques monastères mais encore peu accessibles aux chercheurs, et notamment les documents comptables des monastères, pourraient nous permettre de savoir comment se répartissaient les coûts entre les matériaux, la main-d'œuvre et la décoration, et dans quelle mesure les moyens mis à disposition déterminaient le style architectural.

statue d'argent du Yeke juu [1] avait coûté 40 000 *liang* (fig. 10), et les revenus annuels des plus grands monastères mongols s'élevaient à 30 000 *liang* environ sous les Qing¹⁹⁸.

Construits d'emblée sur une grande échelle, les temples impériaux étaient de loin les plus onéreux : le Shanyin si [81] de Dolonnor fut construit en 1732 grâce à une donation de 100 000 *liang* d'argent prélevée par Yongzheng sur le trésor public¹⁹⁹. Quatre ans plus tard, l'Amur bayasqulangtu keid en Mongolie qalqa reçut de l'empereur la même somme²⁰⁰. En 1651, le temple Altan serege kemekü keid [83], qui ne rassemblera jamais un grand nombre de moines, coûta à l'empire 90 000 *liang* d'argent. Mais l'argent versé pour la construction et la restauration des monastères impériaux de Mongolie est sans commune mesure avec les sommes, bien supérieures, investies dans les temples de Chengde²⁰¹.

La construction des monastères non-impériaux ne nécessitait pas plus d'une dizaine de milliers de *liang* d'argent. Avec la contribution de la main-d'œuvre locale ou des *shabinar*, les moines se chargeaient souvent de la construction des bâtiments et de la fabrication de statues en terre. Plus de 10 000 *liang* d'argent furent dépensés pour reconstruire la quasi-totalité du Changshou si [13] sous Yongzheng (r. 1723-1736). En 1755, la construction du Fanzong si [120] coûta 12 000 *liang*. Un duc de la bannière Dörben keüked dépensa 5 000 *liang* sous les Qing pour construire un temple dédié à Amitâbha au Qabcil-un süme [79]. Il lui en coûta 1 800 *liang* d'argent pour acheter une statue de 2,50 mètres de haut, fabriquée à Dolonnor²⁰². Les statues de Dolonnor et de Pékin pouvaient valoir dans les 6 000 *liang* d'argent. Un monastère de taille moyenne avait les moyens de se procurer des volumes d'écritures bouddhiques²⁰³ : une copie du *Kanjur* fut achetée 1 000 *liang* d'argent au Yeke juu [1] vers 1680 et 1 200 *liang* à Pékin en 1738²⁰⁴. En revanche, les tuiles vernissées coûtaient cher. En 1698, chaque pièce valait trois *qian* (sapèques). Il fallut rassembler 5 000 *liang* d'argent blanc pour restaurer la toiture du sanctuaire principal au Yeke juu.

¹⁹⁸ Sur la valeur du *liang*, voir chap. III, note 116.

¹⁹⁹ *DaQing yitong zhi, juan* 409.2, 2a-2b ; *Koubei santing zhi, juan* 4, 35a ; Pozdneev, 1977 [1896-1898], p. 187.

²⁰⁰ D'après la stèle de 1737 (Pozdneev, 1971 [1892], p. 30). En 1736, le palais du II^e Jebcündamba à Yeke Kūriye coûta également 100 000 *liang*.

²⁰¹ Le coût d'entretien du Puyou si 普佑寺 s'élevait à 17 000 *liang* par an. La somme la plus extravagante dépensée par Qianlong à la fin de son règne se monte à 700 000 *liang* d'argent, destinés à la réparation du Putuo zongcheng miao (Chengde) endommagé par un incendie (Chayet, 1985, p. 110).

²⁰² Hedin, 1943, II, p. 73.

²⁰³ En Birmanie, une copie du *Tripitaka* revenait beaucoup plus cher que la construction des bâtiments (Pierre Pichard, communication personnelle).

²⁰⁴ Voir chap. III, « Les rituels et l'activité religieuse ».

L'appropriation du terrain

Les étapes rituelles sont mieux connues que celles relatives aux techniques de construction²⁰⁵. Les rites qui précédaient l'élévation débutaient au moins un an avant la pose de la première pierre. Les conditions atmosphériques (vent, sols gelés) empêchaient en général tous travaux entre octobre et avril, ce qui rallongeait d'autant la période de construction. Les matériaux étaient préparés avant les fondations en quantité suffisante²⁰⁶. Une fois les matériaux rassemblés – et les esprits invités à quitter les arbres lors de l'abattage²⁰⁷ –, le moine astrologue²⁰⁸ ou le géomancien choisissait un jour favorable pour la fondation. Il devait au préalable prendre symboliquement possession du sol (*sa-'dul*)²⁰⁹ en purifiant le terrain, en expulsant les divinités non désirables, et en accueillant par des offrandes celles qui étaient appelées à s'y établir. Sans que l'on puisse parler véritablement d'interdit, creuser la terre afin d'y établir des bâtiments permanents requerrait, pour les pasteurs nomades mongols comme dans les cultures tibétaines ou chinoises, un certain nombre de précautions²¹⁰. Ces croyances étaient héritières de considérations pratiques dans l'environnement écologique fragile de la Mongolie. Il fallait veiller à ne pas marquer le sol de façon permanente. L'effondrement de temples peu après leur construction était interprété comme un problème géomantique, comme la manifestation de la colère de divinités courroucées, ou comme une objection émise par la future divinité tutélaire sur le style ou sur la composition du temple²¹¹.

Les plans

En Mongolie qalqa, une fois ces premiers rituels achevés, le doyen des lamas ou l'architecte dessinait au sol le plan des bâtiments à l'aide d'une tortue en fer. Une fois le sillon approfondi par des moines à l'aide

²⁰⁵ Nous sommes mieux documentés sur les règles et les rituels de construction en Mongolie qalqa. Ils ont été décrits par Pozdnev (1978 [1887], p. 49-53) qui recueillit en 1879 le témoignage de moines à ce sujet.

²⁰⁶ Ce qui est également d'usage en Chine et au Tibet (Thubten Legshay Gyatsho, 1979 [1971], p. 35).

²⁰⁷ D'après Pozdnev (1978 [1887], p. 51), les prières et les sacrifices aux génies gardiens des arbres duraient cinq jours au *Kambu* gegen süme.

²⁰⁸ Comme pour la géomancie, on considère qu'il n'y a pas de contradiction fondamentale entre l'astrologie chinoise et tibétaine, les deux traditions étant souvent enseignées dans les mêmes collèges de Kälacakra. Labrang, en Amdo, avait un collège d'astrologie chinoise, et un collège d'astrologie tibétaine. Les ouvrages d'astrologie en mongol étaient traduits du chinois ou du tibétain (Mong. 511, Mong. 299, in Heissig, 1971, p. 178-180). Voir également Bawden, 1994 [1958]a, p. 317-337.

²⁰⁹ Les laïcs avaient à leur disposition des manuels de rituels pour oindre leur habitation et attirer la bénédiction des ancêtres et des divinités sur leur nouvelle maison (par exemple le *Ger-iin irügel orusiba* [Bénédiction d'une maison], mong. 181, Bibl. de Copenhague ; Heissig, 1971, p. 129) ou sur leur yourte (Heissig, 1966b, chap. IX-X). Les manuels de construction chinois, comme le *Lu Ban jing* compilé au début du XV^e siècle, sont consacrés pour moitié aux aspects rituels de la construction (Ruitenbeek, 1993).

²¹⁰ La yourte mongole est simplement posée sur le sol. Un rituel d'aspersion de lait préside à l'insertion dans le sol des deux piquets qui tendent la corde à laquelle on attache les chevaux. Sur les rituels mongols bouddhiques et pré-bouddhiques pour se concilier les divinités locales et les inciter à accepter des sacrifices offerts : Bawden, 1994 [1961, 1963], p. 86, n. 13, p. 89, n. 24.

²¹¹ Lorsque le temple de Maidari (Maitreya) fut élevé à Yeke Küriye dans les années 1830, il s'écroula une première fois. Le Dalai lama, informé de l'accident, aurait assuré que Maitreya refusait de trôner dans un temple de style chinois. Il fut reconstruit vers 1860 en style tibétain coiffé d'un toit de bois en forme de yourte (Pürevžav, 1961, p. 19-20). Voir également l'accident du premier palais d'Altan qan, chap. I, p. 45.

d'une corne d'*orungyu* (sorte de petite antilope aux longues cornes plates), on enterrait au centre du tracé, suivant la tradition tibétaine, un vase en métal (*bumba*) rempli de divers objets en métal et de pierres précieuses, des sùtras, des prières, des aromates, des reliques et des *qaday* (écharpes de cérémonie)²¹².

Pour préparer la construction, les architectes dessinaient de simples esquisses sur des ardoises ou des plans détaillés à l'avance. Le Doingqur bandida par exemple dessina des plans complets de la fondation du Badyar coiling sùme [63]. Il soumit un rapport qui fut ratifié par les autorités²¹³. Zanabazar aurait lui-même dessiné des plans du Grand Coycin de Yeke Kùriye [1] édifié en 1654, dont il prévint même les agrandissements futurs²¹⁴. Les architectes chinois, pour leur part, utilisaient couramment des modèles miniature en papier mâché et des coupes transversales (*lietu* 列圖) de bâtiments types²¹⁵. L'utilisation de maquettes se généralisa en Chine sous les Qing, en particulier après la publication en 1734 du *Gongcheng zuofa* [Principes de construction]. Des architectes au service de la maison impériale, comme Lei Fada 雷發達 (1619-1693), réalisaient des modèles réduits en trois dimensions, pourvus d'une structure en bois complétée de carton calandré. Le toit, amovible, permettait de voir la disposition intérieure. Ces modèles, dont on a retrouvé de nombreux spécimens, donnaient une idée générale du bâtiment et suffisaient aux constructions standardisées²¹⁶. On ne connaît aucun exemple de maquette préparatoire à la construction de temples mongols mais leur utilisation est probable.

Déroulement de la construction

Les monastères de plan chinois, comme en Chine, étaient construits de l'« intérieur » vers l'« extérieur », des bâtiments principaux, puis des bâtiments secondaires, au mur d'enceinte et enfin à la porte d'entrée²¹⁷. L'échelle sur laquelle ils étaient conçus variait selon les moyens et l'ambition du fondateur. Importante pour certains monastères – comme le Yeke juu [1], les deux monastères de Dolonnor [80, 81] ainsi que le Badyar coiling sùme [63] –, elle était modeste pour d'autres. Le Siregetü juu [2], par exemple, ne comptait en 1586 qu'une petite salle de cinq *jian* en façade qui remplaçait probablement une structure mobile. Trente ans plus tard, après plusieurs agrandissements, il occupait une superficie de près de 30 000 m². D'une manière générale, en dehors des grandes fondations royales et impériales, la plupart des monastères suivirent un développement progressif, relatif à leur succès ainsi qu'à leur prospérité et à la générosité de

²¹² Pozdneev, 1978 [1887], p. 51-52. Nous n'avons pas de témoignage semblable pour la Mongolie méridionale. Sur les pratiques tibétaines : Meyer & Jest, 1987b, p. 154-155 ; Bleichsteiner, 1950, p. 127 ; Thubten Legshay Gyatsho, 1979 [1971], p. 32-33.

²¹³ Huhe Bayaer, 1984, p. 155.

²¹⁴ Bawden, 1961, p. 60, f° 21 r°.

²¹⁵ Ruitenbeek, 1993, p. 49.

²¹⁶ Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985], p. 45.

²¹⁷ C'est le cas du Cabciyal-un sùme [157] : *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba*, trad. Klafkowski, 1987, p. 225.

la population alentour. À l'inverse, de nombreux facteurs pouvaient en freiner l'extension.

Il fallait en moyenne trois à quatre ans pour construire un monastère mongol qui abriterait une communauté d'une centaine de moines. Lorsqu'un soutien exceptionnel était apporté, le rythme de la construction s'accélérait : le Yeke juu [1] et Erdeni juu en Mongolie qalqa furent élevés en moins de deux ans, le Gegen sūme [149] en trois ans, le Toqui-yin juu [52] en sept mois²¹⁸. Des offrandes de nourriture – en fait des formes de rétributions – étaient distribuées aux charpentiers et aux maçons à chaque étape importante du chantier : début, érection d'un pilier, des murs, de la porte, d'un nouvel étage, célébration du milieu et de la fin de la construction, mise en place des deux gazelles et de la roue de la loi sur le toit du porche du grand temple. La population locale, et les *shabinar* le cas échéant, contribuaient à la construction et logeaient sur le site. Une fête importante marquait la fin des travaux²¹⁹.

Cependant, comme pour les peintures et les sculptures, tant qu'il n'avait pas été consacré, tant que la « manifestation de la connaissance sublimée » n'avait pas été invitée à y pénétrer, l'« objet » ainsi achevé était dépourvu de tout caractère sacré²²⁰. Phase fondamentale de la construction²²¹, la consécration (*burqan-yi amilqu*²²², « donner le souffle à la statue ») se déroulait après que le temple, considéré comme le contenant, avait été équipé des trois supports. Parfois, elle précédait la construction de l'enceinte, comme au Cabciyal-un sūme [157]²²³. Au cours de la construction, dans des espaces laissés vides et délimités par différents éléments d'architecture (notamment les piliers), dans les épis de faîtage, ainsi qu'à l'intérieur des stūpas, des objets « de remplissage » (vêtement, soie, grain, petits moulages votifs en terre appelés *shaja*, <tib. *tsha-tsha*>), de bon augure, étaient déposés. Ces dépôts de consécration étaient retrouvés lors des destructions ou des restaurations importantes. En 1983, des vêtements et des écrits ont été exhumés dans la pagode du Siregetū juu [2].

Une fois consacré, le temple recevait un nom bouddhique officiel, cérémonie au cours de laquelle des initiations étaient données à la noblesse locale. La congrégation de moines pouvait ensuite prendre possession des lieux. Les grands dignitaires bouddhistes furent souvent sollicités pour présider ces cérémonies. Le III^e Dalaï lama consacra entre autres le Cabciyal-un sūme [157], les monastères du

²¹⁸ À titre de comparaison, à Chengde, le Putuo zongcheng miao fut bâti en quatre ans et le Xumifushou miao en moins de deux ans, ce qui est prodigieux vu la taille de ces complexes (Chayet, 1985, p. 100).

²¹⁹ D'après des informations orales recueillies sur place. Sur les rituels et le déroulement des constructions au Tibet : Thubten Legshay Gyatsho, 1979 [1971], p. 43-44 ; Meyer & Jest, 1987b, p. 170 ; en Chine : Ruitenbeek, 1993, p. 68.

²²⁰ Meyer & Jest, 1987b, p. 170.

²²¹ La date « de fondation » désigne généralement la date de la consécration, comme au Cabciyal-un sūme [157]. Contrairement à la cérémonie de consécration, la construction d'un temple ne faisait pas l'objet d'un récit.

²²² Les icônes étaient animées par des prières, par l'introduction (à l'intérieur des statues et des stūpas) d'objets divers (sūtras, tissus, *shaja*...), par l'inscription d'un mantra (au dos des *thang-ka*) et surtout, pour les statues, par la peinture de leurs yeux. Le rituel était identique pour un *thang-ka*, une sculpture, une photographie, un temple... Plusieurs objets (temple et statue par exemple) pouvaient être consacrés lors d'une même cérémonie au cours de laquelle leurs images étaient captées à l'aide d'un miroir (Sharpa Tulku & Perrot, 1985, p. 35-49) : ce fut le cas pour les bâtiments et pour la statue du bouddha d'argent du Yeke juu [1]. Sur la consécration, voir Gombrich, 1966, p. 23-36 ; Strickmann, 1996, chap. III et en particulier p. 187.

²²³ En Chine, la porte est construite après la cérémonie d'érection de la poutre (*shangliang* 上樑).

Qaracin et la statue d'argent du Yeke juu [1]. Le Maidari qutuγtu fut appelé à consacrer la statue de Maidari-yin juu [12] et sans doute le temple, en 1606, puis la statue du Vang-un γoul-un juu [41] des Ordos l'année suivante. Le lCang-skya qutuγtu consacra les trois statues du Huizong si [80], apparemment en même temps que le temple, en 1691.

En Mongolie méridionale et septentrionale, malgré la présence de géomanciens, d'astrologues et d'architectes chinois, le déroulement et les rituels de construction ne présentent aucune différence majeure avec les coutumes tibétaines. La sélection du site, l'orientation, les rituels propitiatoires et la symbolique obéissaient à des règles plus contraignantes que celles qui régissaient la construction elle-même. Les matériaux, la composition d'ensemble, le style des bâtiments ou le type de charpente étaient retenus par le maître d'œuvre selon les moyens financiers, les conditions locales, la volonté du commanditaire et la tradition des charpentiers, qu'elle fût chinoise ou tibétaine. Bâtiment composite, l'édifice religieux mongol est un compromis que l'on qualifiera d'« éclectique »²²⁴. De fait, il n'existe pas à proprement parler de monastère type, ni de modèle explicite. Et nous découvrirons dans les chapitres suivants une grande richesse de variété tant dans l'organisation des bâtiments du monastère que dans ses plans, ses formes et ses élévations.

²²⁴ Mortari Vergara Caffarelli, 1996, p. 53-89.

Chapitre V : Structure et description du monastère

Lors de la conversion des Mongols au bouddhisme à la fin du XVI^e siècle, l'organisation du monastère a déjà près de vingt siècles d'histoire. Afin de mieux dégager les influences étrangères, les développements proprement mongols et les traits archaïsants du monastère en Mongolie méridionale, il est nécessaire de faire référence aux monastères de Chine et du Tibet. Nous avons vu au chapitre précédent que les bâtisseurs mongols, même s'ils suivaient les prescriptions du *Vinaya* et l'exemple de leurs modèles, conservaient une certaine liberté dans leurs choix architecturaux. Toutefois les particularités du culte gelugpa, les habitudes de construction et la tradition imposaient la présence de certains bâtiments propres à tout monastère de rite tibétain, au Tibet, en Mongolie et en Chine, quels qu'en fussent le plan et le style. Une logique unique gouvernait leur ordonnancement dans l'ensemble des monastères. Cette organisation générale incorpore des éléments architecturaux chinois et mongols, qui ne présentent aucune incompatibilité avec le culte de rite tibétain, de même que la yourte et les plans qui s'inspirent des campements princiers. Bien qu'implantés dans des milieux divers, urbain ou rural, montagneux ou steppique, une majorité des monastères de Mongolie méridionale ont adopté un plan chinois divisé en plusieurs cours entourées d'une enceinte ; les autres sont constitués de bâtiments disposés sans ordre apparent, entourés ou non d'une enceinte ou formés de plusieurs ensembles possédant chacun leur propre enceinte. Ils ne sont pas fortifiés à l'exception de deux d'entre eux. Les quelques monastères sous la yourte qui nomadisaient encore au début du XX^e siècle (Ordos, Ulayancab, Alashan) ne nous sont connus que par quelques témoignages de voyageurs et ne seront pas étudiés ici. Nous présentons donc un état des lieux des monastères au XX^e siècle tel que nous les avons visités, en complétant nos observations de terrain avec des informations fournies par les sources. Nous traiterons dans ce chapitre l'organisation générale du monastère, plans, fonctions des bâtiments et éléments du langage architectural. Nous reviendrons sur le détail du plan et de l'élévation des temples dans le chapitre suivant, consacré au *γoul coγcin*.

Description d'ensemble du monastère mongol

La superficie des monastères de plus de 500 moines pouvait atteindre plusieurs dizaines de milliers de mètres carrés si l'on ne compte que les édifices religieux et les *labrang*¹ et une centaine de milliers de

¹ Environ 30 000 m² au Yeke juu [1], au Siregetü juu [2] et au Maidari-yin juu [12] ; 24 600 m² au Lingyue si [111], 22 000 m² au Falun si [115], 14 000 m² au Xingyuan si [98], 12 000 m² au Üsütü juu [13], au Huining si [103], au Vang-un γoul-un juu [41], 10 000 m² au Youshun si [105], 7 100 m² au Huifu si [128], 6 700 m² au Yanfu si [24], 5 000 m² au Fanzong si [120], au Qingcheng si [125]...

mètres carrés en incluant les habitations monastiques². Ces superficies sont comparables à celles des plus grands complexes tibéto-mongols de Chine³ et du Tibet.

L'espace sacré est annoncé à bonne distance du monastère – jusqu'à un kilomètre – par des pierres ou des portails (*rta-babs kyi rtag*, ch. *xiama pai* 下馬牌) qui invitent le visiteur à descendre de cheval et à poursuivre à pied⁴. En montagne, le sanctuaire est signalé par des drapeaux de prière, des stûpas, des sculptures et des inscriptions en tibétain gravées dans la roche, puis se laisse brusquement découvrir au détour d'un chemin (Aγui-yin süme [27], Blama-yin aγui [14], Barayun keid [25]). Enfin, un mur ou un marquage symbolique (chemin de circumambulation) isole l'espace sacré de la vie séculière.

Le γoul coγcin

La composante essentielle de tout monastère bouddhique est le *γoul coγcin*, temple central, cœur religieux et géographique du monastère autour duquel s'organise la communauté. Il se compose d'un porche, où se tiennent les fidèles lorsqu'ils n'ont pas accès à l'intérieur, d'une salle d'assemblée où se déroulent les offices religieux et les ordinations, et d'un sanctuaire à l'arrière où trônent les principales statues de culte – ces deux salles se trouvant jointes ou séparées par une cour. Dans sa plus simple expression, le monastère se réduit au *γoul coγcin* et aux habitations des moines. À ce noyau s'ajoutent des éléments aux fonctions religieuses, éducatrices, funéraires, communautaires et résidentielles selon la nécessité, les moyens et l'ambition des fondateurs.

Le *γoul coγcin* est précédé d'une grande cour où se déroulent les rites des grandes fêtes du calendrier religieux, ainsi que les sermons, les consécrationes et les autres rassemblements de moines et de laïcs (**fig. 42**). La terrasse sur laquelle il repose sert à l'occasion d'estrade aux moines pour les rituels ou les danses *cam*. Les spectateurs se tiennent alors dans la cour⁵ et une immense broderie d'application représentant Maitreya ou une autre divinité⁶ est suspendue à deux piquets ou à deux mâts reliés par une corde devant le temple. Dans les monastères de montagne, la broderie était étendue sur le versant d'une colline, comme au Tibet.

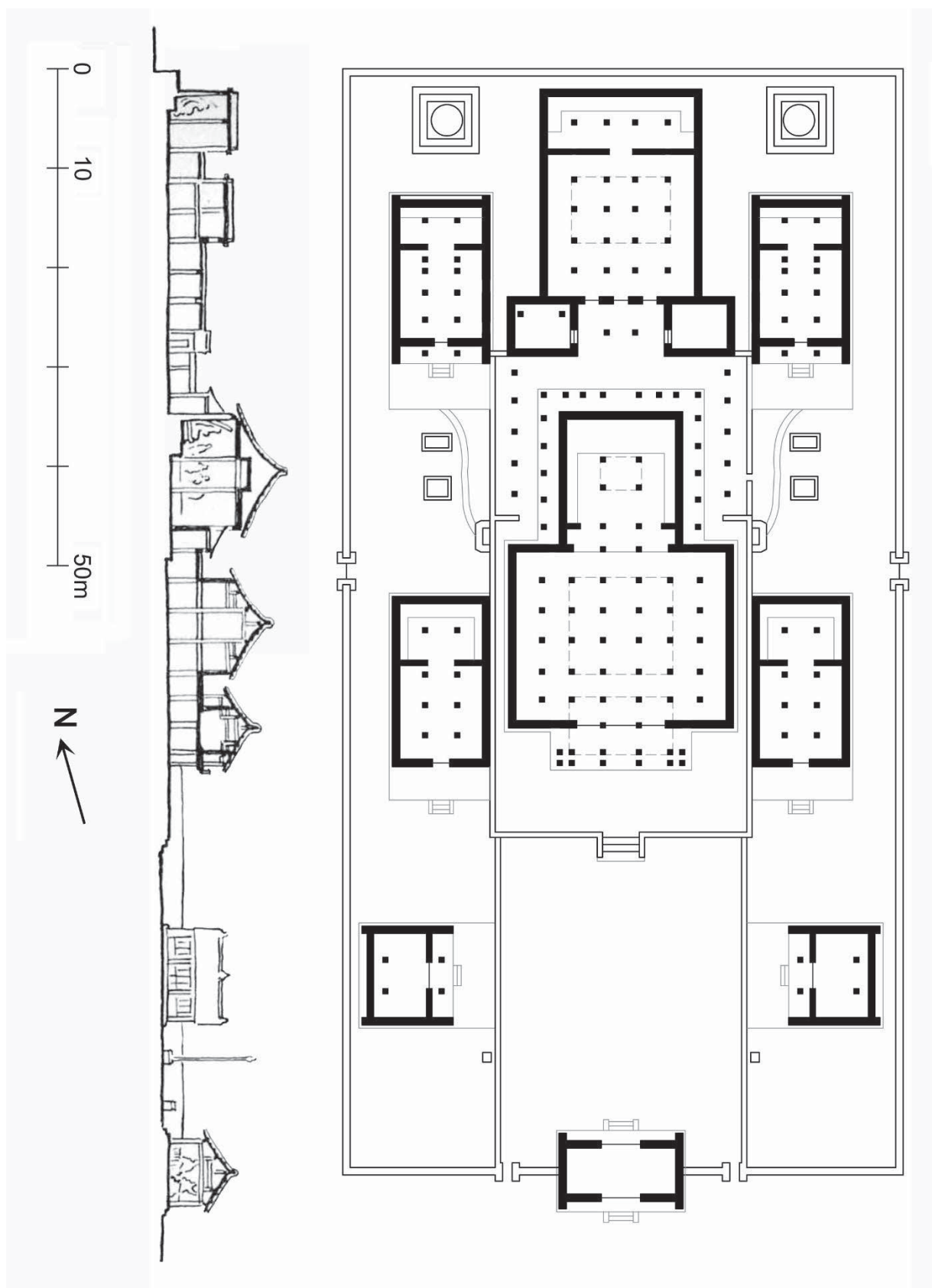
² 184 200 m² au Badyar coiling süme [63] ; 68 000 m² au Köndelen juu [65].

³ Les temples de Chengde ont une superficie de 23 000 à 37 000 m², 220 000 m² pour le Putuozonecheng miao.

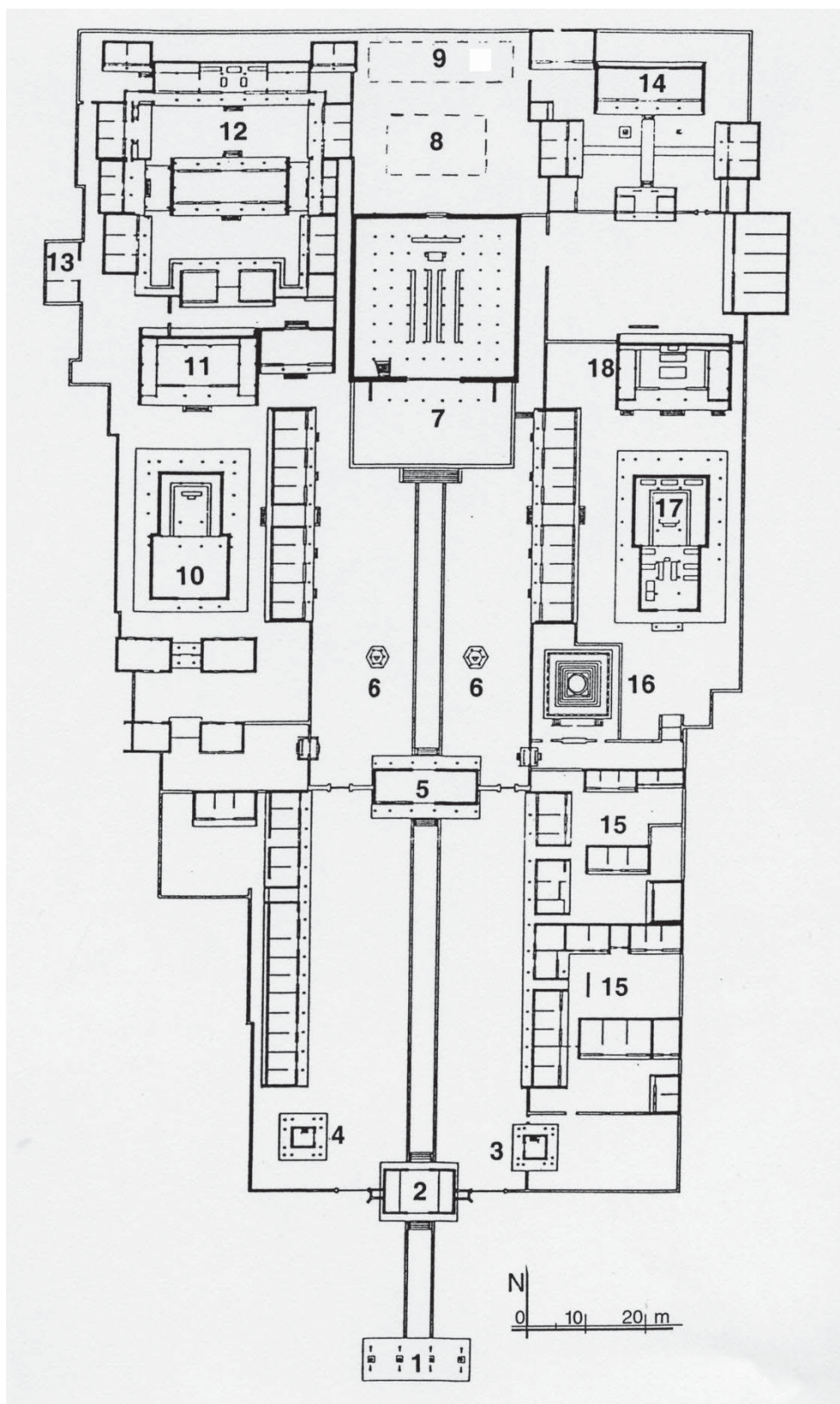
⁴ Cette inscription se voit à Amur bayasqulangtu keid de chaque côté du *zhaobi*.

⁵ Voir une photographie dans Sun Lizhong, s. d., v. 1997, p. 7.

⁶ Photographies de l'expédition de Sven Hedin prise pendant le festival de Maitreya au Beile-yin süme [74] (fig.40) ; photographie d'une broderie représentant Maitreya, le 15 du premier et du sixième mois, suspendue devant le temple de Yama au Yeke juu [1] (Sun Lizhong, s. d., v. 1997, p. 6).



58. Beile-yin süme (Ulayancab). Anciens plan et coupe de la cour principale. Derrière le grand *γoul coyçin*, dont on distingue les toits chinois du porche, du lanterneau et du sanctuaire, se trouvaient les facultés, à toit en terrasse, aujourd'hui détruites. L'une d'elles a été reconstruite.



59. Siregetü juu (Kökeqota, état en 2002). Plan d'ensemble. L'enceinte présente un contour irrégulier car elle s'est insérée dans un tissu urbain préexistant.

1. Portique triomphal (*paifang*) ; 2. Pavillon d'entrée ; 3. Pavillon du tambour ; 4. Pavillon de la cloche ; 5. Temple des *arhat* ; 6. Pavillons des stèles ; 7. *Foul coçcin* ; 8. Sanctuaire principal (détruit) ; 9. Salle de neuf travées (Jiujian lou, détruite) ; 10. Ancienne salle de bouddha (Gu fodian) ; 11. Temple du Kanjur (ou ancien temple : Gu miao) ; 12. *Labrang* du Siregetü qutuγtu ; 13. Écuries ; 14. *Labrang* du Darqan corji qutuγtu ; 15. Habitations des moines ; 16. Stûpa ; 17. Temple Naicung (temple de Pe-har) ; 18. Temple du Tanjur.

Les autres lieux d'études et de dévotions

Des services liturgiques et des rituels spécifiques à chaque collège se déroulent dans les salles d'assemblée (*dugang*) des facultés et dans d'autres temples. Le principal d'entre eux, le *jangqan* ou *doṅsid-un sūme*, est consacré aux divinités courroucées bouddhiques ou d'origine locale⁷.

Les salles d'assemblée servent également de salles de classe et d'examen aux jeunes moines ; les cours supérieurs individuels ou par petits groupes sont délivrés dans les quartiers privés des maîtres. Les moines mémorisent les textes dans leurs cellules ou à l'extérieur. Ils disputent des débats dans la cour devant le *ṇoul coṅcin* ou dans une cour fermée plantée de pins et de cyprès, qui sert également de lieu de repos et d'étude. Cette cour est située à proximité du *ṇoul coṅcin* ou de la faculté de doctrine⁸.

Les monastères conservent des ouvrages religieux, parfois dans une bibliothèque sise dans un bâtiment séparé (Nom-un sang). Les plus grands d'entre eux abritaient chacun une imprimerie qui pratiquait la xylographie, notamment pour leurs besoins locaux : livres, drapeaux de prières, charmes.

Les moines pratiquent la méditation individuellement dans leur chambre. Aucune salle n'est consacrée à la méditation collective comme le *chantang* 禪堂 des monastères chinois. Des retraites séparées du monastère sont organisées dans des cellules ou dans des grottes pour les méditations qui durent sur de longues périodes.

Sur une élévation au nord du monastère, on trouve souvent une petite chapelle dédiée à la principale divinité protectrice du monastère⁹, des pierres décorées de motifs bouddhiques visibles de loin, les cellules de méditation, des stûpas et des *obuṇa*¹⁰.

Moines et laïcs effectuent la circumambulation des temples et de l'ensemble du monastère le long d'un chemin ponctué de stûpas, de pierres ornées de mantras, de peintures, de bas-reliefs représentant des bouddhas ou des divinités, et de moulins à prières (*mani-yin kürdü*). Ces derniers, que l'on trouvait encore sous le porche, le long des murs des principaux édifices religieux, ou dans un petit édifice séparé (Beilige sūme [71], Dongsheng miao [72], Yanfu si [24]), ont été systématiquement détruits pendant la révolution culturelle. Ils n'ont réapparu qu'à la fin des années 1990.

Devant les temples, les moines disposent des brûle-parfums ou des fours à fumigation de plantes

⁷ Chaque monastère mongol a son dieu gardien, désigné souvent longtemps après la construction (Pozdneev, 1978 [1887], p. 47).

⁸ D'après le *Nei Menggu gu jianzhu* (1959, p. 8) et Li Wenzhong (1990, p. 196), les monastères mongols de style tibétain avaient tous une cour des débats entourée d'une galerie abritant des moulins à prières. Une cour des débats est représentée sur la peinture du Sira mören sūme [77] (fig. 60).

⁹ L'emplacement du *jangqan sūme* est variable. Il peut être édifié à côté ou devant un sanctuaire (Badyar coiling sūme [63], Shangda-yin sūme [50]), ou encore sur les hauteurs (Gembi-yin sūme [142]). Une autre chapelle aux divinités courroucées se trouve souvent à l'étage du *coṅcin* (Badyar coiling sūme [63]), parfois sur le toit (Beilige sūme [71], cf. Cammann, 1951, p. 53).

¹⁰ Voir par exemple la fig. 60, avec des petites chapelles dédiées à des divinités courroucées, et des stûpas au sommet de chaque colline.

odoriférantes¹¹. Des mâts (mong. *takil-un modu*, « arbres d'offrande », tib. *ka-rgyud*, ch. *chuanggan* 幢竿) – qui relèvent autant de la tradition chinoise que des rites tibétains – sont plantés par paire devant la porte principale ou devant la salle d'assemblée. Hauts de 6 à 15 m, ils sont destinés à recevoir des bannières, des *thang-ka* brodés¹², de longs drapeaux de prière blancs ou jaunes¹³, des lanternes ou des vases¹⁴ lors des fêtes religieuses. Ils sont parfois en pierre, gravés d'un dragon enroulé, et fixés sur un piédestal (Youshun si [105], Barayun üsütü sūme [13]). Au Jungγar juu [53], les deux petits mâts en bois disposés devant le sanctuaire sont surmontés de tridents (symboles de divinités protectrices). Au Cayan obuγa sūme [89], une inscription gravée sur la base en pierre de chaque mât narre l'histoire du monastère¹⁵.

Des stūpas extérieurs sont placés à différents endroits du monastère, et des stūpas de plus petites dimensions, en matériaux précieux et contenant les cendres ou la momie d'un lama ou d'un *qubilγan*, sont abrités dans les sanctuaires ou dans une salle particulière.

La circumambulation

Signe de l'enseignement de bouddha qui fait tourner la roue de la Loi¹⁶, la circumambulation dans le sens de la marche du soleil (*pradakshinā*, tib. *'khor-ba*, mong. *sūme ergikü*) est une pratique culturelle essentielle du bouddhisme. Attestés dans les pratiques religieuses pré-bouddhiques des Mongols (*nara jöb*)¹⁷, les mouvements giratoires sont encore observés aujourd'hui dans les rituels et dans les actions quotidiennes : autour des tentes, des arbres et des *obuγa*, pour honorer un chef, célébrer un sacrifice, appeler la bonne fortune et de manière plus générale, pour symboliser la circulation de la force vitale entre le monde des hommes et la surnature ou le monde des ancêtres¹⁸. La circumambulation, pratique

¹¹ Selon les régions, on y brûle du genièvre ou de l'encens. Il peut s'agir d'un brûle-parfum chinois ou d'un petit four en pierre couvert d'une toiture chinoise, posé sur un pilier. Pozdnev (1978 [1887], p. 62) décrit encore un brûle-parfum en forme d'urne ou de lion posé sur un pilier de pierre.

¹² Voir *supra*, note 6.

¹³ Hashimoto Kōhō, 1942, p. 275. Voir également la description du *Chusai jiliu* (p. 277a) : « A Guihua [...] ils écrivent des sūtras tibétains sur du coton blanc et l'accrochent au bout de longues hampes que le vent agite comme des drapeaux. »

¹⁴ S. Dars, 1972, p. 187.

¹⁵ La symbolique de ces mâts chinois en pierre est proche de celle du stūpa et surtout du *jingchuang* 經幢, « pilier-stūpa », colonne votive ornée d'inscriptions et parfois de sculptures. Voir par exemple le mât du Barayun üsütü sūme [13], avec sa base de plan carré dont le dôme est sculpté de lotus, et son poteau scandé d'un décor en pyramides inversées (également un dans la ville commerçante chinoise de Yeke Kūriye : Shchepetil'nikov, 1960, fig. 112, p. 190).

¹⁶ Dans le sens des aiguilles d'une montre, la main « pure » (la droite) du côté de l'objet sacré. Pour certaines divinités tutélaires comme celles des tantras-mère, et pour les Bonpo tibétains, la circumambulation doit se faire dans l'autre sens (Stoddard, 1999).

¹⁷ L'*Histoire secrète des Mongols* relate la ronde autour de l'Arbre-Touffu (Even & Pop, trad., 1994, §57 et p. 262, n. 118). Les Bouriates ont perpétué des danses similaires le long du « chemin du soleil ».

¹⁸ Le mouvement dans le sens de la marche du soleil est associé à ce qui est droit et garantit l'accroissement de la force vitale. Le mouvement inverse est associé à la distorsion, la stagnation, le chaos, la mort. Les Mongols évoluent dans la yourte dans le sens des aiguilles d'une montre. Son ordre de montage et de démontage suit le mouvement du soleil à partir de l'ouest de la porte. Lors du rituel de la première traite des juments au début de l'été, ils tournent autour de la corde, et pour le rituel d'appel de la bonne fortune (*dalalγa*), ils décrivent des mouvements circulaires en tenant une flèche et font parfois tourner le bétail autour de la yourte. La circumambulation se pratique aussi lors d'autres rituels : érection d'une nouvelle yourte, mariage,

bouddhique, se nourrit aussi de ces pratiques ancestrales.

La circumambulation est pratiquée dans les rites collectifs¹⁹ comme de façon individuelle. Elle consiste dans ce cas à faire le tour du monastère²⁰ et à tourner autour de chaque sanctuaire et stûpa. Alors qu'au Tibet un espace étroit est souvent ménagé dans le sanctuaire entre les statues de culte et le mur du fond, en Mongolie, les statues sont placées contre le mur du fond. À l'exception de quelques sanctuaires dotés d'un déambulatoire intérieur (voir *infra*, p. 304-305), la disposition des lieux induisait donc une pratique de la circumambulation à l'extérieur, facilitée par certains aménagements architecturaux. De nombreux temples étaient entourés sur leurs trois côtés de moulins à prières, abrités par un petit auvent ou un péristyle.

L'intendance et les résidences monastiques

Dans les grands greniers des *sang* (magasins) et des *jisa* les moines stockent la nourriture²¹ (thé, beurre, viande séchée), le combustible, les donations des fidèles, la laine, le cuir, le feutre, la porcelaine, le papier, la cire pour les sceaux, l'argent et l'or (fig. 59)²². Les magasins sont situés au nord (nord-est ou nord-ouest), la direction du dieu des richesses, Kubera-Vaishravana. Les livres inutilisables et vieux papiers n'étaient pas jetés mais étaient entreposés dans un pavillon spécial ou dans les épis de faîtage *jalkan*.

Les *labrang* comprennent, outre les quartiers résidentiels des *qubilyan*, des salles de réception, des bureaux, des chambres d'hôte pour les *qubilyan* de passage, une chapelle, une écurie, un magasin, une librairie et les quartiers des serviteurs (fig. 27). L'abbé loge au-dessus du sanctuaire du *γoul coγcin* ou plus fréquemment dans une résidence séparée. Les moines vivent dans des yourtes ou dans une petite maison (*baising*) sur cour comprenant une ou deux pièces et une cuisine, chauffées par un *kang*. En hiver, les *qubilyan* comme les simples moines préfèrent souvent la yourte, posée dans la cour²³, plus facile à chauffer et plus confortable, tandis que l'été, elle sèche difficilement par temps de pluie (fig. 61). En échange de tâches ménagères, les novices sont logés par leur maître ou un parent et reçoivent un enseignement. Les hôtes de marque sont accueillis dans une salle ou dans des yourtes de réception du *jisa*

naγadum, etc.

¹⁹ Sur les processions autour d'une bannière, d'une ville ou d'un monastère, voir chap. III, « Les rituels et l'activité religieuse », p. 153-154..

²⁰ Les descriptions du Cabciyal-un sūme [157], avec ses trois enceintes, ainsi que son nom tibétain – Theg-chen chos-'khor gling : « Continent dharmacakra » –, évoquent l'importance de cette pratique dans une représentation du monastère associé à un mandala dont le sanctuaire serait le centre. La *pradakshinā* se dit encore *dharmacakrapravartana*, mise en branle de la roue de la loi (*dharmacakra*), et *chos-'khor* (litt. « roue de la loi ») peut être traduit par « enceinte sacrée ».

²¹ Il est nécessaire de stocker de grandes quantités de nourriture parce que les *shabinar* versent leurs contributions en nature une à deux fois l'an et que les moines consomment peu de produits frais.

²² Une salle située près ou à l'intérieur du *γoul coγcin* renferme le matériel pour les offrandes et pour les rituels : les instruments de musique (cymbales, gongs, conques, *rgya-ling*), les costumes et les masques de danse. Dans les petits temples, la yourte du *nirba blama* fait office de magasin. On y conserve les objets utilisés pendant les services ainsi que les donations.

²³ Hashimoto Kôhō, 1942, p. 193-195.

où ils pouvaient se reposer, loger et se restaurer, ou sont hébergés chez leurs parents religieux.

Les monastères sont dépourvus de réfectoire : les moines prennent leurs repas pendant les offices, où sont distribués thé et nourriture. La cuisine commune, réservée à la préparation du thé consommé pendant les offices, et la réserve attenante se trouvent en général à l'ouest du *γoul coγcin*, qui comporte souvent une petite entrée latérale au sud-ouest de la salle d'assemblée pour faciliter le service (fig. 8, 59, 62, 96). Beaucoup de moines ont leurs propres réserves de nourriture et cuisinent chez eux. Ils se lavent en été, à l'extérieur²⁴.

On trouve parfois des écuries à l'extérieur du monastère ou dans le *labrang* (fig. 59). Les grands monastères comprenaient également dans leurs environs des ateliers de construction, des bâtiments pour stocker le bois, ou fabriquer la chaux, des fours à briques, ainsi que des silos, des abris pour le bétail ou des fours à crémation²⁵. Les grands monastères en charge de questions juridiques avaient même une prison dans le *jisa*.

La hiérarchie des édifices

La hiérarchie des édifices est marquée par leur emplacement, leur hauteur, leurs dimensions, le nombre d'étages, leurs proportions, le cas échéant le type de toit chinois qui les couvre, et leur ornementation. Au centre du monastère, se trouvent les édifices cultuels, puis viennent les autres bâtiments tout autour (fig. 62). Les *labrang* et la résidence de l'abbé sont situés au nord, au nord-ouest et également au nord-est s'il y a plusieurs *labrang* ; les habitations et yourtes des moines de rang inférieur, au sud-est et au sud-ouest, probablement regroupées par quartiers résidentiels correspondant à chaque division du monastère²⁶.

Comme dans l'imagerie indo-tibétaine et chinoise, la symbolique du temple-montagne domine le monastère mongol²⁷. Selon la cosmologie indo-bouddhique, la montagne Sumeru se trouve au centre de l'univers et le temple, identifié à un mandala, en est sa reproduction terrestre²⁸. On ne manquera pas de comparer le plan des monastères à un mandala, en particulier les *kūriye* de Mongolie septentrionale, comme Yeke Kūriye avec ses yourtes de moines formant un cercle immense autour des temples centraux²⁹.

Dans l'architecture chinoise, les bâtiments situés au nord sont métaphoriquement plus « hauts », indépendamment de la nature du terrain. Des métaphores de hauteur évoquent l'axe horizontal nord-sud :

²⁴ Malgré les impératifs du *Vinaya* (le *Prātimoksha* prescrit aux moines de prendre un bain deux fois par mois), la salle de bains n'a pas été adoptée au Tibet ni en Mongolie, sans doute à cause de la rudesse du climat et, dans le cas mongol, des interdits traditionnels concernant la pureté de l'eau.

²⁵ De même pour les monastères chinois : Prip-Møller, 1967 [1937], p. 158.

²⁶ En Mongolie qalqa, les divisions des monastères de type *kūriye* et les quartiers résidentiels correspondant étaient appelés *aimaγ*.

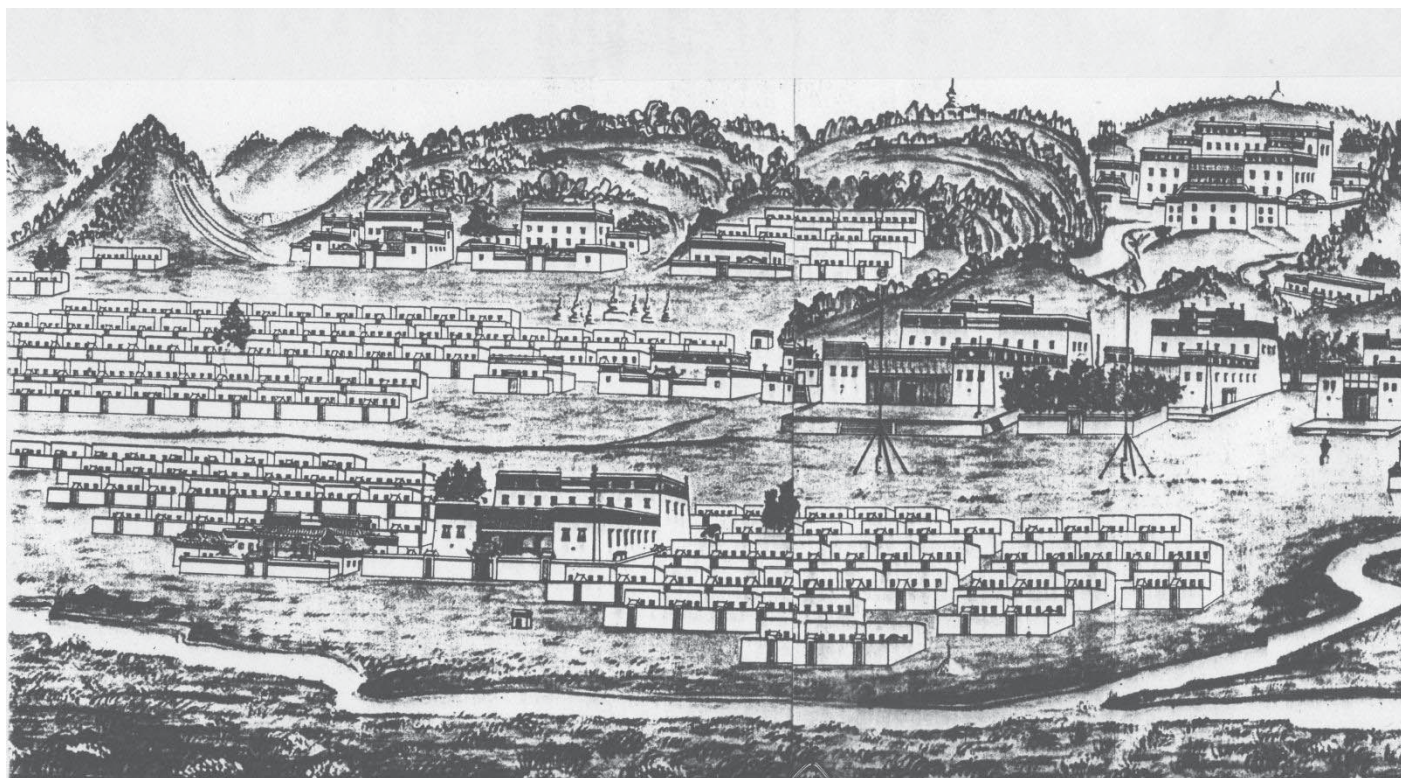
²⁷ Voir p. 193.

²⁸ Les Tibétains perçoivent aussi le paysage selon une hiérarchie qui valorise la hauteur (Meyer & Jest, 1987b, p. 147-148).

²⁹ Voir la peinture de Yeke Kūriye par Jügder (Tsultem, 1986, fig. 155-158).

l'entrée dans le temple s'effectue, au sud, par la « porte de la montagne », *shanmen* 山門, et les cours sont appelées « étages », *ceng* 層³⁰. Ainsi, que le plan adopté soit chinois ou tibétain, le *γoul coγcin* se trouve au centre ou au nord du monastère, plus « élevé » que les autres, par sa hauteur propre, et/ou par son emplacement élevé, voire surélevé sur une haute terrasse. Seuls les *labrang* et la résidence de l'abbé peuvent être situés plus « haut » (plus au nord) que les temples, car la tradition accorde au maître spirituel une place prééminente³¹.

Cette hiérarchie spatiale rappelle l'organisation de la yourte mongole : le « fond » (*qoimar*, espace honorifique où se trouve l'autel, réservé au chef de famille et aux hôtes de marque) est valorisé par rapport à l'entrée, puis la droite (ouest, espace masculin) par rapport à la gauche (est, espace féminin). Ainsi, par analogie, le grand monastère de Yeke Kūriye a également été comparé au plan de la yourte dans des chants bouddhiques du XIX^e siècle³².



60. Sira mören süme (Ulayancab). Peinture ancienne. Seul le *labrang* (au sud-ouest) de ce grand monastère présente une architecture chinoise. Trois temples ont été conservés (voir le catalogue sur CD-rom [77]).

³⁰ On trouve en outre, tant au Tibet qu'en Chine, l'analogie entre le temple et le lotus. Par ailleurs, *ceng* désigne les rangées intérieures et extérieures des pétales d'une fleur.

³¹ Au Badyar coiling süme [63] les *labrang* sont au nord-est des temples, sur un emplacement plus élevé ; au Sira mören süme [77], ils sont à l'ouest. Au Balcirud süme [138], curieuse exception, le *labrang* toujours en place, de style chinois, se trouve au sud des temples.

³² Wasilewski, 1976, p. 355.

Les différents types de plan

Le monastère de plan tibétain

La description d'ensemble d'un monastère mongol de plan tibétain ne met en évidence aucune différence majeure avec celle des grandes villes monastiques gelugpas contemporaines du Tibet central ou de l'Amdo, c'est pourquoi nous nous attarderons ici surtout sur les monastères de plan chinois.

Le plan tibétain est en général décrit comme non planifié, dispersé, « organique », spontané, sans axe d'ensemble, sans ordre ni organisation (fig. 60, 62). Ces qualificatifs reflètent le désordre apparent de plans qui diffèrent d'un monastère à l'autre et l'extension prise par certains monastères dont le cœur était pourtant, à l'origine, souvent planifié. Autour du *youl coγcin*, les constructions se sont juxtaposées au fur et à mesure des besoins. En terrain accidenté, l'organisation est fonction du terrain et de la place disponible. Le plan tibétain, en effet, est fréquemment adopté dans les régions montagneuses de l'ouest de la Mongolie-Intérieure, notamment dans les monts Qarayuna (Ulayancab), Helan (Alashan), mais également dans les steppes des Urad, des Alashan et des Ordos³³. On le trouve également chez les Aru qorcin et les Bayarin (Juu-uda), mais il semble absent de régions entières de Mongolie orientale comme les bannières Caqar, Sünid et Qaracin³⁴.

La disposition en hémicycle, comme dans de nombreux monastères du Tibet central (Ganden par exemple), est assez fréquente. Le Barayun keid [25] suit la forme en amphithéâtre de la montagne, les temples du Badyar coiling süme [63] sont échelonnés sur un mamelon de sorte que l'ensemble forme une sorte de pyramide (fig. 62), l'Ayui-yin süme [27] exploitait chaque parcelle constructible de son étroite vallée, tandis que le Sira mören süme [77] s'étale entre la colline et la rivière (fig. 60). On retrouve en Mongolie les qualités que l'on reconnaît habituellement à l'architecture religieuse tibétaine : l'intégration dans le paysage, les lignes horizontales dominantes soulignées par les frises rouges et le sens des proportions. Hélas, les destructions empêchent de juger l'harmonie d'ensemble des monastères et leur intégration au paysage, même dans les sites les mieux préservés³⁵.

³³ Les voyageurs occidentaux comme Hedin (1943-1945), Montell (1945) et Cammann (1949 et 1951) décrivent de nombreux monastères de plan tibétain dans les Ordos, l'Alashan, l'Ulayancab et le Sili-yin youl.

³⁴ Hedin (1933, p. 184) affirme que tous les monastères qu'il a visités dans les bannières Caqar et Sünid présentaient un plan chinois.

³⁵ Au Badyar coiling süme [63], la construction de la route et de nombreux baraquements, ainsi que la déforestation totale du site ont profondément modifié l'environnement du monastère.

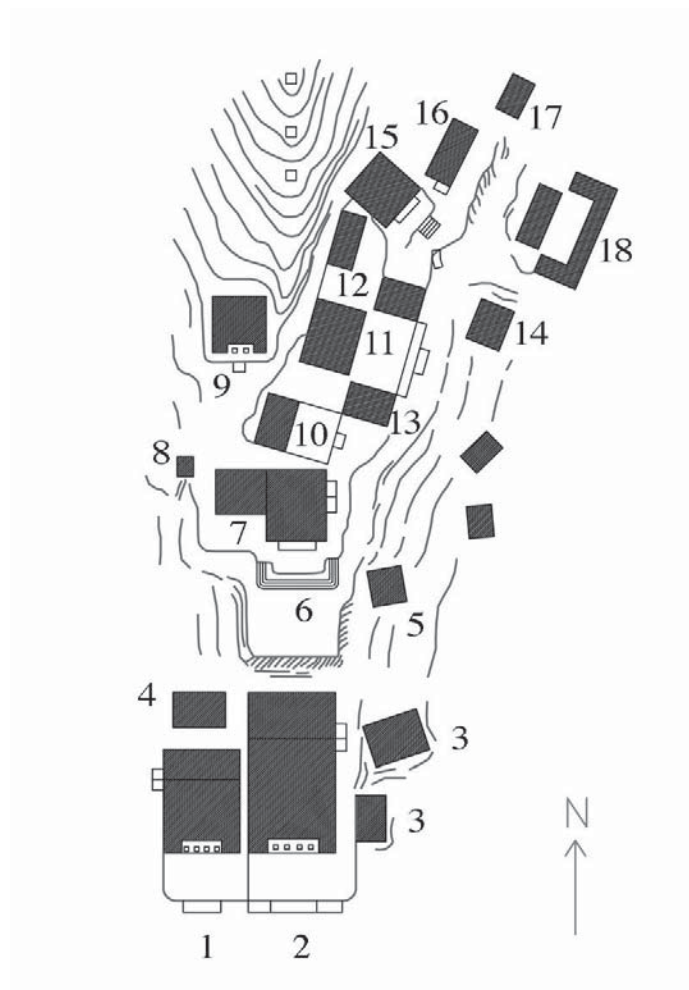


61. Sira mören süme (Ulayancab, état avant 1945), fondé au XVIII^e siècle. Vue d'ensemble. On distingue des habitations monastiques et des yourtes dans les cours.

Si le terrain choisi est en pente, le *γoul coγcin* est construit au centre du complexe, à mi-pente³⁶ ; les bâtiments d'habitation et de service sont en contrebas et les autres édifices de culte tout autour. Les salles d'assemblée sont placées côte à côte (Badyar coiling süme [63], Barayun keid [25], Sira mören süme [77], monastère du Dörbed vang [78])³⁷ ou en contrebas l'une par rapport à l'autre (Badyar coiling süme [63], Sira mören süme [77], fig. 60). Dans une disposition en amphithéâtre, les temples secondaires sont orientés vers l'ouest et vers l'est, ouvrant en direction du *γoul coγcin* (Barayun keid [25]). Les sanctuaires sont signalés par leur décoration, leur hauteur et parfois par un toit à versants visible de loin, sans quoi, par exemple, les temples du Barayun keid et du Jegün keid [25, 26], situés sur des pentes légères, paraîtraient noyés dans l'ensemble en raison du faible étagement et sembleraient écrasés par les sommets montagneux.

³⁶ Au Badyar coiling süme [63], le premier temple construit, historiquement le plus important, était le temple Jaune, au milieu du monastère. Un nouveau *γoul coγcin* et des facultés furent édifiés plus tard en contrebas en raison de la configuration du terrain, et le temple Jaune devint le temple de la faculté d'astrologie.

³⁷ Les trois temples d'Abatai qan à Erdeni juu (de construction chinoise) sont également alignés côte à côte. Cette disposition est fréquente dans les grands monastères tibétains, comme à Labrang ou à Tashilunpo.



62. Badyar coiling süme (Ulayancab, avant 1947). Plan de la partie centrale.

1. Coira dugang ; 2. Coycin dugang ; 3. Sang principal et cuisines ; 4. Sang « sanishito » ; 5. Sang du Doingqur qutuytu ; 6. Doingqur dugang (faculté de Kâlacakra) ; 7. Doysid dugang (Jangqan dugang) ; 8. Chapelle de Tsong-kha-pa ; 9. Lamrim dugang ; 10. Labrang du lCang-skya qutuytu ; 11. Labrang du Doingqur qutuytu ; 12. Labrang du Ganjurwa qutuytu ; 13. Sang « rapuran » ; 14. Suburya-yin sang (sang du stûpa) ; 15. Agyi dugang (faculté d'ésotérisme) ; 16. Temple des stûpas funéraires ; 17. Sang « sepuchi » ; 18. Gegen-yin sang (sang du gegen).

Le plan tibétain est en général dépourvu de pavillon d'entrée et d'enceinte, surtout en terrain accidenté, les monastères de montagne étant déjà protégés par leur environnement naturel³⁸. En revanche, le *youl coycin* et les autres unités (*dugang*, *labrang*, habitations, administrations) sont parfois ceints d'un mur indépendant, crépi de blanc (fig. 60). Les portails des enceintes peuvent être de simples ouvertures, parfois précédées d'un porche couvert d'un toit à versants (au Sira mören süme [77]) ou surmontées par un couronnement en escalier souligné par des décorations de menuiserie ou par une bande rouge dans sa partie supérieure (Gembi-yin süme [142]). Les portails peuvent aussi être une maçonnerie voûtée surmontée d'un stûpa, ou encore un petit bâtiment cubique (au Chengda si [141]). Au Jegün keid [26], les

³⁸ On trouve au Barayun keid [25] et au Jegün keid [26] des traces d'un petit mur d'enceinte qui suit le relief très mouvementé. Le Balcirud süme [138], situé en plaine, était entouré d'un mur d'enceinte.

« murs habités », bâtiments formant enceinte et dont les fenêtres ouvertes sur l'extérieur donnent l'impression qu'il s'agit d'habitations³⁹, délimitent des cours gigantesques où les moines débattaient et dansaient le *cam*.

Les habitations forment une véritable ville traversée par des ruelles pavées de grosses pierres non équarries (fig. 61). Les maisons, en pierres, en briques cuites ou en adobe comptent un niveau (Sira mören süme [77]) ou deux ou trois étages (Badyar coiling süme [63], Gembî-yin süme [142]) et sont couvertes d'un toit plat⁴⁰. Les murs sont enduits de blanc et les fenêtres sont encadrées d'une embrasure noire.

Les temples présentent une architecture tibétaine ou d'apparence tibétaine : ce sont des édifices à plusieurs étages couverts d'un toit-terrasse, parfois surmonté d'un toit à versants. Les murs accusent un léger fruit, mais la sévérité de leur allure massive est atténuée par une façade tripartite avec un porche ou un vestibule, et par la décoration extérieure. Plus que les autres édifices, les *labrang* (Badyar coiling süme [63], Sira mören süme [77], fig. 60) intègrent des éléments chinois. C'est également le cas dans les monastères de l'Amdo de style tibétain, comme Labrang, où seule la résidence du 'Jam-dbyangs présente des médaillons de céramique vernissée et des tuiles de style chinois. Les influences chinoises, très variables selon les monastères, portent sur des éléments de décoration et de couverture qui n'ôtent rien à la cohérence extérieure de l'ensemble.

On ne trouvera pas en Mongolie de monastère occupant le sommet d'un piton rocheux dans un but défensif, ni de bâtiments échelonnés sur la montagne, accolés les uns aux autres et reliés par des galeries, des toits et des échelles, comme à Sera ou à Drepung au Tibet central⁴¹ : le monastère mongol se déploie largement dans l'espace, son plan est plus aéré, et ses bâtiments, moins élevés, isolés les uns des autres, n'atteignent pas la complexité d'élévation de certains édifices tibétains.

Les monastères de plan chinois

Plutôt adapté à un contexte urbain, à un terrain plat ou légèrement vallonné, le plan chinois⁴² a pourtant été adopté dans de nombreux monastères de montagne : les pentes étaient compensées par des terrasses et la superficie en général réduite (Longquan si [112], Gilubar juu [136], fig. 54)⁴³. On le rencontre surtout chez les Tümed et dans l'est de la Mongolie-Intérieure.

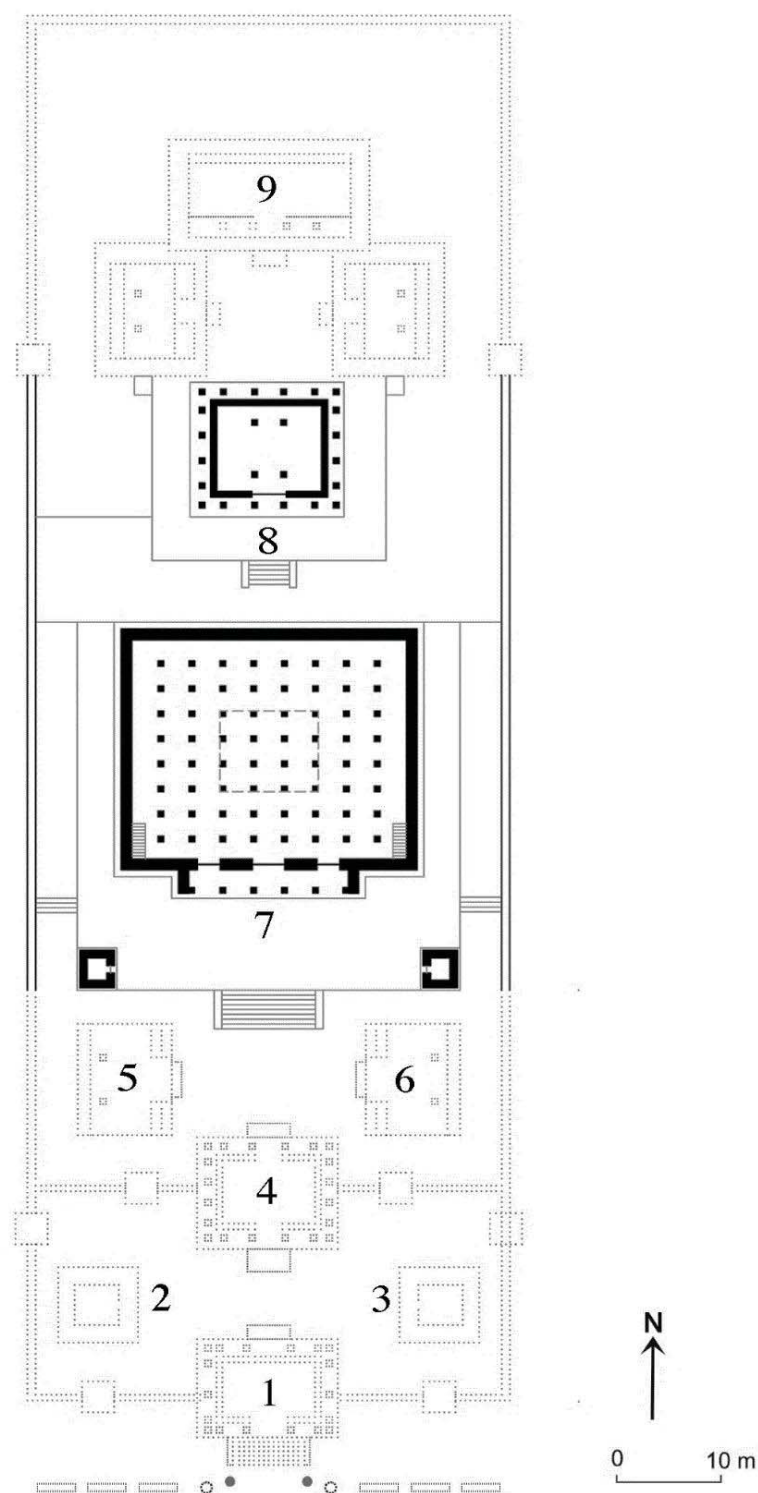
³⁹ Voir les fig. 39, 43 et 44 in *Nei Menggu gu jianzhu*, 1959.

⁴⁰ Celles du Gembî-yin süme, en pierre, avec des fenêtres à latis, sont bien conservées et semblent assez luxueuses. Voir les habitations photographiées par Montell (1945, face p. 357) au Sira mören süme [77], par Cammann (1951, p. 141) à l'Ayui-yin süme [27] et *Nei Menggu gu jianzhu* (1959, fig. 69, 70) pour le Barayun keid [25].

⁴¹ Percheron (1953, p. 212-213) décrit cependant un monastère de ce genre dans l'Ulayancab : le « Sayang uchaq à 20 lieues de Bailing miao » échelonné sur la montagne, avec de raides escaliers en pierre bordés de moulins à prières, une série d'échelles disposées en des boyaux verticaux qui débouchent dans un angle de la salle d'assemblée, un dédale de palissades et d'escaliers.

⁴² Nous employons le vocabulaire de l'architecture chinoise en donnant les équivalents mongols lorsqu'ils sont connus.

⁴³ Pour des adaptations de plans chinois en montagne, voir les monastères du Wutai shan, de l'Emei shan, etc.



63. Xingyuan si (Siregetü blama küriye, Josutu, état en 1996). Plan de la partie centrale.

1. Pavillon d'entrée précédé de mâts, de lions et de stèles sculptées ; 2. Pavillon du tambour ; 3. Pavillon de la cloche ; 4. Salle des *lokapāla* ; 5. Salle des *dharmapāla* ; 6. Salle des Dix-huit *arhat* ; 7. *Foul coçcin* ; 8. Mani-yin süme ; 9. Eke süme.

Les monastères mongols de plan chinois sont proches des monastères bouddhiques de Chine du Nord⁴⁴, aussi nous intéresserons nous surtout aux adaptations proprement mongoles. Ils comptent des bâtiments de plan barlong⁴⁵, de type *dian* 殿 (salle de plain-pied) ou *louge* 樓閣 (à étage), posés sur un soubassement, avec des murs de brique, une charpente en bois et un toit en pente couvert de tuiles grises. Ces édifices sont multifonctionnels et ne sembleraient pas déplacés dans un monastère chinois. Le *γoul coγcin*, les salles d'assemblée des facultés et les stûpas présentent en revanche une architecture non chinoise.

Les dissymétries et les entorses à ce type de plan s'expliquent par les conditions topographiques ou géomantiques et par le développement historique des monastères dont les agrandissements ont été effectués par ajout de nouvelles salles et non par extension de salles existantes. La présence d'un ravin au sud, comme au Wanxiang si [106], peut imposer une entrée latérale. Au Siregetü juu [2], l'axe principal initial devint un axe latéral lorsque le grand *γoul coγcin* fut bâti à l'est, imposant un nouvel axe central. On construisit alors parallèlement un axe oriental pour obtenir un plan symétrique.

Le plan chinois se caractérise par son axialité, sa symétrie et sa polyvalence (en Chine, il convient aussi bien à un monastère qu'à un palais) (fig. 63). Il se présente comme un rectangle allongé, entouré d'une enceinte, et divisé par un axe central composé d'une succession de cours et de temples formant la partie publique. Deux, trois ou même quatre axes latéraux à l'est et à l'ouest sont réservés aux moines, à des temples moins importants et à des bâtiments administratifs et résidentiels. De cette organisation se dégage une nette hiérarchie des édifices, apparente par la gradation de hauteurs, les proportions et l'ornementation de l'entrée au *γoul coγcin*⁴⁶. Le rapport entre le bâti et la superficie au sol est faible : au Yeke juu [1], le bâti n'occupe que 14 % de la superficie totale. Les cours spacieuses de l'axe central confèrent à la partie publique un aspect grandiose qui contraste avec les axes latéraux, où les pavillons sont plus resserrés (fig. 8, 59 etc.)⁴⁷.

Le mur d'enceinte, monté en briques, en terre crue avec parement de briques ou en pierres, est recouvert d'un enduit peint en rouge. Parfois couvert de rangées de tuiles décoratives, il mesure de 1,70 m à 2,50 m de haut et cerne l'ensemble du monastère ou chacun de ses axes, laissant une rue entre chaque mur (Yeke juu [1]).

⁴⁴ On retrouve le plan en « sept salles du Sanghârâma » classique des temples bouddhiques chinois : pavillon d'entrée (*shanmen*), salle des *lokapâla* (*tianwang dian*), pavillons de la cloche (*zhonglou*) et du tambour (*gulou*), salles jumelles de l'est et de l'ouest (*peidian* 陪殿) et grande salle (*daxiongbao dian* 大雄寶殿, Prip-Møller, 1967 [1937], p. 16). Les monastères tibéto-mongols de Chine (Yonghe gong et Xi Huang si de Pékin, monastères du Wutai shan, Qutan si en Amdo, Miaoyin si de Liancheng 連城 au Gansu, temples de Chengde) ont également adopté ce plan.

⁴⁵ Plan rectangulaire dont l'entrée est située au centre de la façade la plus longue, l'espace s'étendant longitudinalement de part et d'autre de l'entrée.

⁴⁶ Voir la photographie du Youshun si [105], *Liaoning wenwu guji daguan*, 1994, p. 125.

⁴⁷ Ce contraste est parfaitement visible dans le plan de la Cité Interdite de Pékin.



64. Baya juu (Kökeqota, état en 1993). Portique triomphal (*pailou*), seul élément préservé de ce monastère.

Comme nous l'avons vu plus haut, l'accès à l'espace sacré se fait presque toujours par le sud. Mais avant de pénétrer dans l'enceinte, devant le pavillon d'entrée de certains monastères (Baya juu [3], Siregetü juu [2], Youshun si [105], fig. 64), un *pailou* 牌樓 (mong. *pailuur*)⁴⁸, grand portique d'entrée surmonté d'un auvent superposé couvert de tuiles, symbolise le passage du monde profane extérieur au monde sacré intérieur. Le *zhaobi* 照壁 précède lui aussi le pavillon d'entrée. Ce mur-écran en briques, plâtré, peint en rouge et orné de fleurs ou de dragons, protège le sanctuaire des regards indiscrets et retient la bonne fortune à l'intérieur⁴⁹. Dans quelques monastères, deux pans de murs latéraux, placés de part et d'autre de la porte du pavillon d'entrée, appelés *baziqiang* 八字牆, « mur des huit caractères », décorés de dragons en bas-relief, font office de *zhaobi* (Yeke juu [1], Youshun si [105], Xiangjiao si [98]). Devant le pavillon d'entrée, ainsi que devant le *youl coγcin* et les sanctuaires principaux, sont placées des paires de lions en pierre ou en bronze, gardiens des trésors du monastère (Huining si [103], fig. 65).

⁴⁸ Voir également les somptueux portiques de Yeke Kūriye, sur la place centrale (disparus) et au Palais d'hiver des Jebcündamba (XIX^e siècle, conservés).

⁴⁹ Shchepetil'nikov, 1960, fig. 62, p. 132 ; Prip-Møller, 1967 [1937], p. 6 pour les *zhaobi* en Chine. On les trouve au Huifu si [128], au Shanyin si [81], au Xiangjiao si [99], au Youshun si [105], et en Mongolie qalqa, à Amur bayasqulangtu keid et au Coijin blama süme (Yeke Kūriye).



65. Huining si (Josutu, état en 1996). Un des deux lions de pierre devant le pavillon d'entrée.

Placé à cheval sur le mur d'enceinte, le pavillon d'entrée (*shanmen*) se compose d'une salle couverte d'un toit simple à deux versants appuyé sur les murs pignons ou d'un toit à demi-croupe (fig. 77). Il abrite parfois les statues des Quatre Rois gardiens des régions de l'espace, les *lokapâla*⁵⁰. Au-dessus de la porte est suspendue la pancarte (*e* 額) qui porte le titre honorifique en quatre langues, offerte par le Lifan yuan aux monastères les plus importants. Lorsque le pavillon d'entrée est doté de six portes (trois côté sud et trois côté nord en regard), les portes centrales sont réservées à l'empereur⁵¹. On peut également entrer dans le monastère par deux modestes portes percées dans le mur d'enceinte de part et d'autre du pavillon d'entrée à une distance de trois ou quatre mètres. Fermées par des battants en bois, elles sont protégées par un auvent couvert de tuiles.

⁵⁰ Au Siregetü juu [2], au Fanzong si [120], au Wanxiang si [106], ce que l'on retrouve parfois également dans les monastères chinois (Prip-Møller, 1967 [1937], fig. 16, p. 16 ; 34, p. 31).

⁵¹ On parle alors des trois portes de la délivrance : la porte du vide, la porte de l'absence de signe distinctif (*lakshana*) et la porte du non agir. Dans les plus grands monastères, et en particulier dans les monastères impériaux, le pavillon est appelé *boγda-yin jam* ou *boγda-yin qaγalγa* (« voie » ou « porte sacrée »), car ses portes ne sont ouvertes que pour l'empereur, les grands *qubilγan* et lors de festivités exceptionnelles (Pozdneev, 1978 [1887], p. 55).



66. Fuhui si (Josutu, état en 2002). Tour de la cloche, restaurée en 2002.



67. Huifu si (Juu-uda, état en 1994). Salle des *lokapâla* à étage, 1786.

Une grande voie pavée de pierres plates ou de briques marque l'axe principal depuis le pavillon d'entrée. Dans la première cour, plus rarement dans la deuxième (Huifu si [128], Yanfu si [24]), se trouvent à l'est le pavillon de la cloche (*zhonglou* 鍾樓) et à l'ouest le pavillon du tambour (*gulou* 鼓樓)

(fig. 66), instruments dont les percussions à fonction exorciste battent le rappel des moines pour les services⁵². Ces deux pavillons sont facultatifs dans les monastères de Mongolie, comme en Chine. D'architecture identique, ils présentent un plan carré, sur deux niveaux, et sont couverts d'un toit à quatre versants. L'étage est monté en panneaux de bois ou simplement sans mur, ce qui laisse les instruments apparents. Le rez-de-chaussée est entouré d'un péristyle⁵³.

La deuxième salle dans l'axe est habituellement consacrée aux *lokapâla* (mong. *maharanja*, ch. *tianwang*), s'ils ne sont pas abrités dans le pavillon d'entrée : elle est alors nommée *maharanja-yin sūme* (*tianwang dian* 天王殿) (fig. 67). Elle sert plus rarement de chapelle pour abriter des statues de bouddhas, des Dix-huit *arhat*⁵⁴ (au Siregetü juu [2]) ou des *dharmapâla*. Censés susciter chez les fidèles une attitude d'humilité, les *lokapâla* protègent le monastère de ses ennemis spirituels et temporels⁵⁵. Cette salle est empruntée à la tradition bouddhique chinoise. Dans les monastères tibétains, les *lokapâla* sont représentés en peinture à l'entrée de la salle d'assemblée et n'ont pas de chapelle particulière.

Le *jangqan sūme* est une salle centrale ou latérale au sud de l'axe principal (Xingyuan si [98], Fuyuan si [100])⁵⁶. Les monastères des Tümed ont un *jangqan sūme* dédié à Pe-har dans un axe latéral, généralement à l'ouest, qui est en réalité un petit *coṅcin* avec salle d'assemblée et sanctuaire (temple de Pe-har du Yeke juu [1], du Siregetü juu [2], du Maidari-yin juu [12], du Cabcyial-un sūme [157]). Ces temples sont appelés Naicung (< tib. gNas-chung), du titre officiel de l'oracle du monastère de gNas-chung au Tibet central, dans lequel se manifeste Pe-har.

Si l'on poursuit l'axe, la salle suivante est le *γoul coṅcin*, à moins de trouver avant un autre pavillon dédié à des bouddhas (Lingyue si [111]), à des *dharmapâla* (Puti guodian 菩提過殿 au Yeke juu [1] ou aux Vingt et une Târâ (Fuhui si [110]).

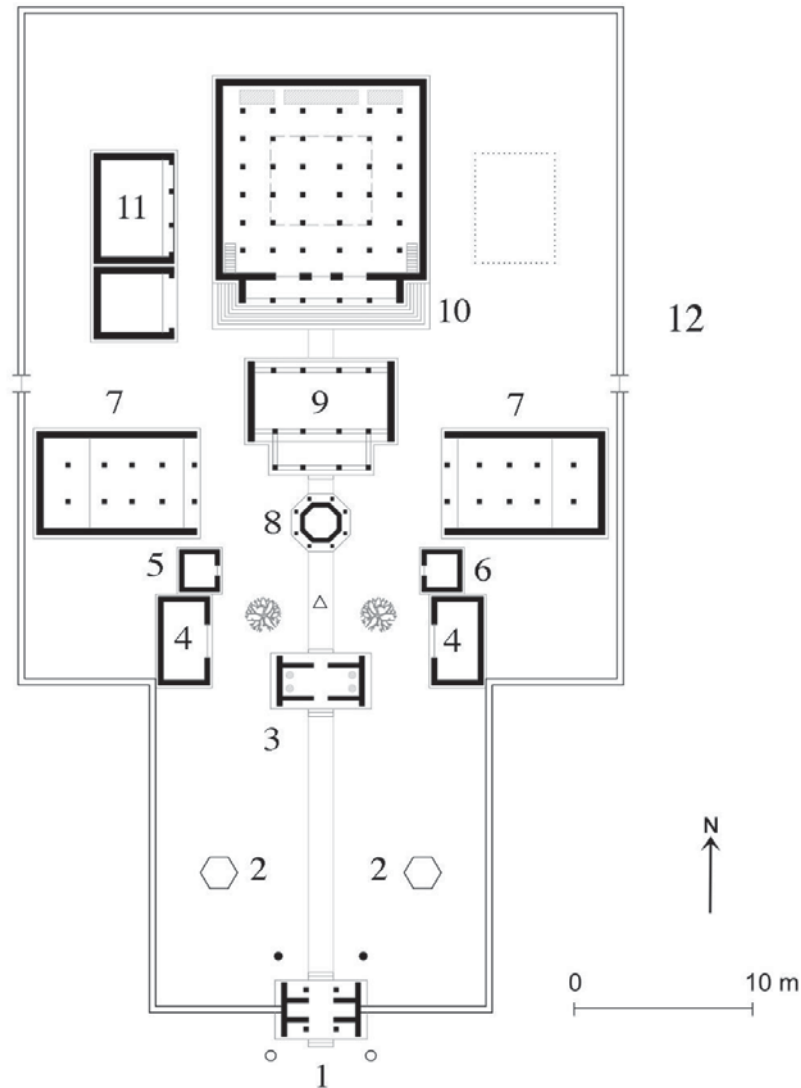
⁵² En Chine, la cloche (*yang*, céleste) est battue le matin pour appeler les moines et le tambour (*yin*, terrestre), frappé le soir, signifie qu'ils peuvent se retirer. Ces pavillons servent également de tours de garde pour protéger le monastère (Prip-Møller, 1967 [1937], p. 10, 207).

⁵³ En Mongolie qalqa, ce sont souvent de simples petites plates-formes de bois montées sur quatre piliers, appelées *büriyen-ü shatu* (« escalier/échelle des trompes »), auxquelles on accède par une échelle. Elles ne comportent pas d'instrument : un moine monte avec sa conque (Pozdneev, 1978 [1887], p. 55, 63). Voir par exemple au Barayun sūme (Övörkhangaï), et la photographie dans Shchepetil'nikov, 1960, fig. 114, p. 192.

⁵⁴ Quand elle n'est pas abritée dans ce bâtiment, la chapelle consacrée aux Dix-huit *arhat* peut se trouver dans une salle latérale à un quelconque endroit de l'axe central (au nord du *γoul coṅcin* du Maidari-yin juu [12]). On trouve parfois deux salles latérales qui abritent chacune neuf *arhat* (Lingyue si [111]) ou une chapelle à l'étage du *γoul coṅcin* (Yeke juu [1], Fuhui si [110]). Des représentations des *arhat* peuvent aussi être peintes sur les murs des *dugang* (Maidari-yin juu).

⁵⁵ En Chine, on place également au centre de cette salle une statue de Maitreya sous son aspect ventru et jovial, entouré d'enfants et, derrière un écran, face au nord, une statue de Weituo 韋陀, forme de Skanda adoptée comme général céleste par le bouddhisme chinois. Les monastères mongols ne reprennent de cette salle que les statues des quatre *lokapâla*, représentés selon la tradition tibétaine.

⁵⁶ Sans doute pour une raison géomantique, il est situé au nord au Fanzong si [120].



68. Yanfu si (Dingyuan ying/Bayanqota, Alashan, état en 1995). Plan de la partie centrale.

1. Pavillon d'entrée ; 2. Pavillons abritant des stèles ; 3. Salle des *lokapâla* ; 4. Salles latérales ; 5. Pavillon du tambour ; 6. Pavillon de la cloche ; 7. *Dugang* ; 8. Moulin à prières ; 9. Salle des Tathagâta ; 10. *Foul coγcin* ; 11. Temple d'Avalokiteshvara ; 12. Ancienne résidence du prince.

Les salles d'assemblée (*dugang*) des facultés sont situées latéralement, de part et d'autre du *γoul coγcin* ou dans la cour arrière. Ouverts à l'est et à l'ouest (Yanfu si [24], fig. 68, Lingyue si [111], Fuhui si [110], Youshun si [105]), ces bâtiments présentent un plan oblong⁵⁷ comprenant une salle d'assemblée et un sanctuaire, et une élévation chinoise ou sino-tibétaine qui se rapproche de celle du *γoul coγcin*.

Les autres bâtiments latéraux symétriques sont des chapelles (*lha-khang*) – dédiées à des bouddhas, des bodhisattvas, à Tsong-kha-pa, aux *yi-dam* (divinités tutélaires), aux Dix-huit *arhat*, ou à des divinités chinoises comme Guandi ou Niangniang –, des bibliothèques, des salles de réception (ch. *ketang* 客堂 :

⁵⁷ Plan rectangulaire dont l'entrée est située sur le petit côté.

Huining si [103]), des habitations pour les moines chargés de l'ordre et de l'administration. Ils sont parfois traversés de passages protégés de murs-écran pour accéder aux axes latéraux.



69. Kōndelen juu (Ulaanbaatar, état en 1995). Petit temple Jaune, encore appelé « temple de l'empereur », 1713-1729 (?).

Selon les monastères, sont élevés derrière le *γoul coγcin* un sanctuaire séparé pour abriter les bouddhas des Trois Ères⁵⁸ (Huifu si [128], fig. 70, Maidari-yin juu [12]), ou bien un temple qui accueille une statue monumentale de Maitreya, ou un temple à Târâ (Xingyuan si [98]), à Guandi (Fuyuan si [100]), à Ge-sar (au Ganjuur sūme [152])⁵⁹... Dernier dans l'axe principal, un bâtiment à étage un peu moins haut que le *γoul coγcin*⁶⁰ sert de résidence à l'abbé du monastère ou, plus rarement, au principal *qubilyan*. Il abrite également une salle de réception, un bureau, une chapelle et, souvent, une bibliothèque⁶¹ à l'étage : dans ce cas, on appelle le bâtiment Zangjing ge 藏經閣 (Yeke juu [1]). Cette dernière cour est privée ou semi privée ; les bâtiments y sont plus resserrés. Dans les monastères de Kōkeqota, le bâtiment arrière a neuf *jian* en façade, d'où son nom de Jiujian lou 九間樓⁶² (Yeke juu [1], fig. 8, Siregetü juu [2], fig. 59).

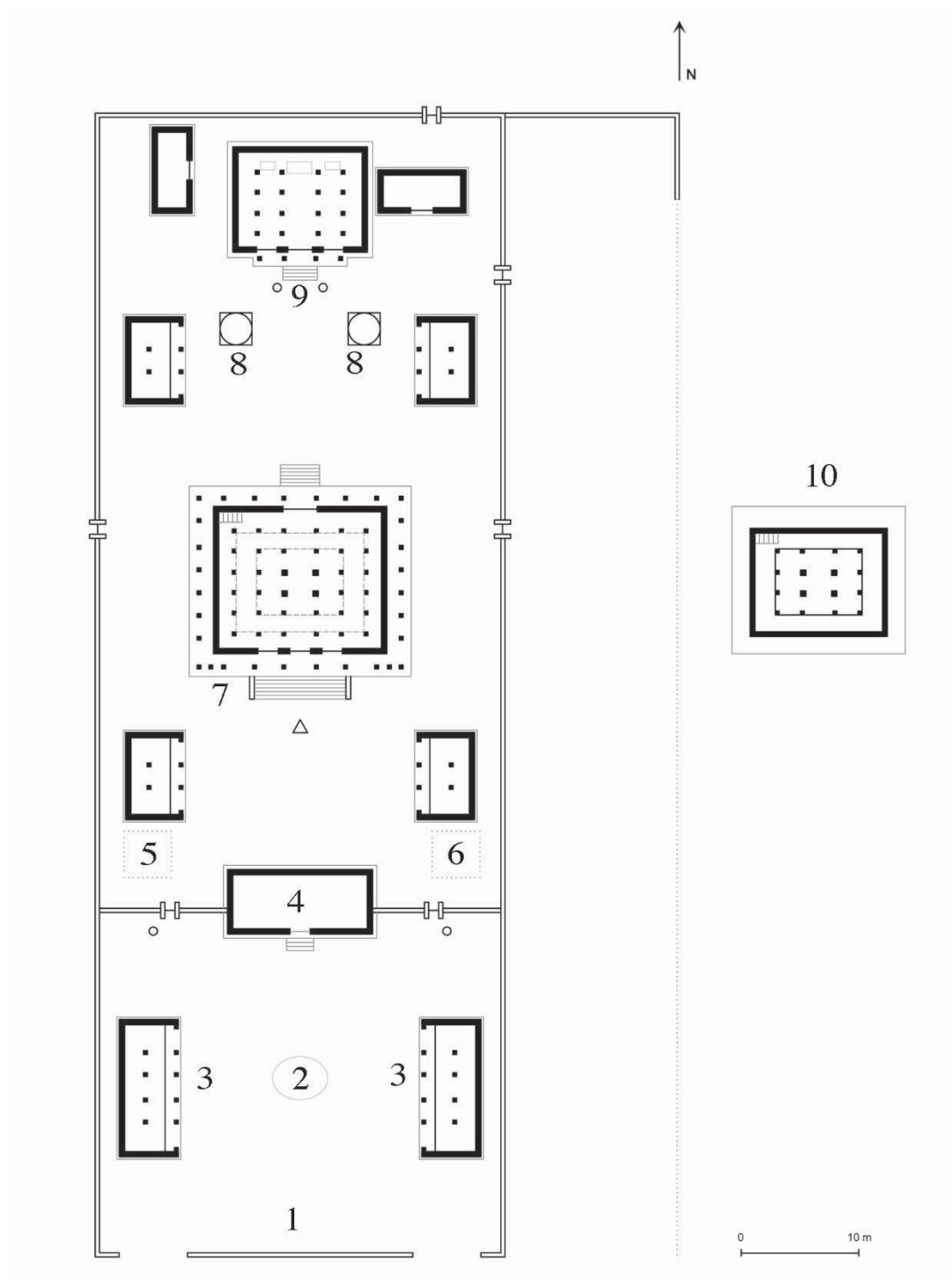
⁵⁸ Les bouddhas des Trois Ères (*Turban caγ-un burqan*, ch. *sanshi foxiang* 三世佛像) sont Dīpankara (bouddha du passé), Shākyamuni (bouddha de l'ère présente) et Maitreya (bouddha à venir).

⁵⁹ Au Yanfu si [24] (fig. 68), le *γoul coγcin* est le dernier bâtiment de l'axe central : l'espace restreint par la colline à l'arrière a probablement imposé cette configuration. Au Wanxiang si [106], la salle la plus au nord est un temple à Yama, situé derrière le Zangjing ge.

⁶⁰ Au Yeke juu [1], le sanctuaire à l'arrière du *γoul coγcin* est haut de 17 m, et la salle arrière (Jiujian lou), de 10,5 m.

⁶¹ Dans les monastères de plan chinois, la bibliothèque est en général installée dans un bâtiment séparé où tout risque d'incendie est prévenu tant de façon symbolique, par les épis de faîtage appropriés (liés à l'eau), que par les matériaux de construction (Prip-Møller, 1967 [1937], p. 52). Au Lingyue si [111], la bibliothèque est la dernière salle au nord, mais comme le *labrang* n'est pas indiqué, il s'agit certainement du même bâtiment. Au Fuhui si [110], la bibliothèque est une salle latérale de la deuxième cour. Au Youshun si [105] le Zangjing ge est situé au sud du *γoul coγcin*. Au Tabun suburyan-u sūme [4], la pagode servait de bibliothèque.

⁶² Rong Xiang (1979 [1957], p. 174-177) et Li Yiyu (1981, p. 147) accordent une telle importance aux Jiujian lou,



70. Huifu si (Juu-uda, état en 1994). Plan.

1. Mur-écran ; 2. Bassin ; 3. Salles latérales ; 4. Salle des *lokapâla* ; 5. Pavillon du tambour.

6. Pavillon de la cloche ; 7. *Foul coγcin* ; 8. Stûpas ; 9. Sanctuaire ; 10. Plan de l'étage-tribune de la salle d'assemblée.

« caractéristiques de Kökeqota », qu'ils vont même jusqu'à identifier l'hypothétique Jiu Jian lou du Maidari-yin juu [12] avec la salle d'audience du palais d'Altan qan datant de 1565, qui « mesurait » également neuf *jian*. Le chiffre neuf (et ses multiples), symbole de totalité, de prospérité et d'absolu, revêt une importance particulière pour les Mongols et les autres populations altaïques (punitions distribuées par neuf dans les codes de loi, tributs de neuf animaux, etc.), ainsi que pour les Chinois (chiffre du *yang* à sa plénitude) et les Tibétains (constructions à neuf étages *dgu-thog* rappelant la tour de Mi-la ras-pa à Sras-mkhar dgu-thog, plans de bâtiments basés sur le chiffre neuf : Stein, 1987, p. 161).

Dans les monastères impériaux (Shanyin si [81], Amur bayasqulangtu keid), la partie nord de l'axe central communique avec les axes latéraux grâce à son plan en forme de « U » inversé, disposition d'origine chinoise⁶³ qui ne se retrouve nulle part ailleurs en Mongolie (fig. 28 et 29). Le dernier bâtiment public au nord de l'axe central est alors un *labrang*⁶⁴.

La place des stûpas dans le plan chinois n'est pas fixée (voir chap. VI, « Les stûpas »). Parfois, au milieu de l'axe principal, dans une cour au sud du *γoul coγcin* (Blama-yin küriye [94], Yanfu si [24], Lingyue si [111], Fanzong si [120]), un pavillon chinois (*jingting* 經亭, « kiosque des sûtras » ou *maniting* 嘛呢亭, « kiosque à *mani* (prières) », tib. *mani khang*) abrite un grand moulin à prières. Il présente un plan polygonal ou circulaire, un toit conique ou pyramidal de type *cuanjian* 攢尖⁶⁵ et un péristyle.

La cour des débats semble absente des monastères de plan chinois, aujourd'hui en tous cas. Ceux-ci se déroulaient devant le *γoul coγcin*, de même que les danses *cam*. À Dolonnor et à Amur bayasqulangtu keid, une vaste terrasse pavée, de plan circulaire, nommée en chinois *tiaowu chang* 跳舞場 (aire de danse), située juste devant le pavillon d'entrée, servait d'aire rituelle au *cam*⁶⁶.

L'absence de stèle dans les monastères mongols non impériaux d'époque Qing (à l'exception du Huining si [103]) constitue l'une des différences essentielles avec les monastères chinois et nous prive de sources précieuses sur l'histoire de leur fondation⁶⁷. Les stèles, considérées avec les brûle-parfums comme les deux éléments absolument indispensables à tout temple chinois, ne se rencontrent que dans les monastères du XVI^e siècle (Huayan si [21], Maidari-yin juu [12]) et dans les monastères impériaux et impérialisés. Elles témoignent du patronage tümed, puis mandchou. Les stèles impériales, de style chinois, écrites en deux, trois ou quatre langues et portées par des tortues de pierre d'un à deux mètres de long, sont protégées par des pavillons hexagonaux (*beiting* 碑亭) couverts d'un toit *cuanjian*, situés dans la première cour ou devant le *γoul coγcin* (Siregetü juu [2], Baya juu [3]).

Un brûle-parfum⁶⁸ en bronze est souvent posé juste devant les principaux temples. Il s'agit d'un tripode au corps percé d'ouvertures, couronné par un petit toit. Dans les monastères de Kökeqota, il peut

⁶³ Voir par exemple le Pilu si 毘盧寺 de Nankin (Prip-Møller, 1967 [1937], fig. 89, p. 67).

⁶⁴ On trouve au nord du *labrang* du Shanyin si [81], dans la partie en U inversé, un temple flanqué de deux petits bâtiments sur ses côtés est et ouest. Son plan au sol est identique à celui du *labrang* ; malheureusement on ne connaît ni sa hauteur, ni sa fonction. D'après Zhang Yuhuan éd. (1986 [1985], fig. 10-3-4, p. 342), il s'agit d'un *jingtang* 經堂 (« salle des sûtras », salle d'assemblée), ce qui est peu probable.

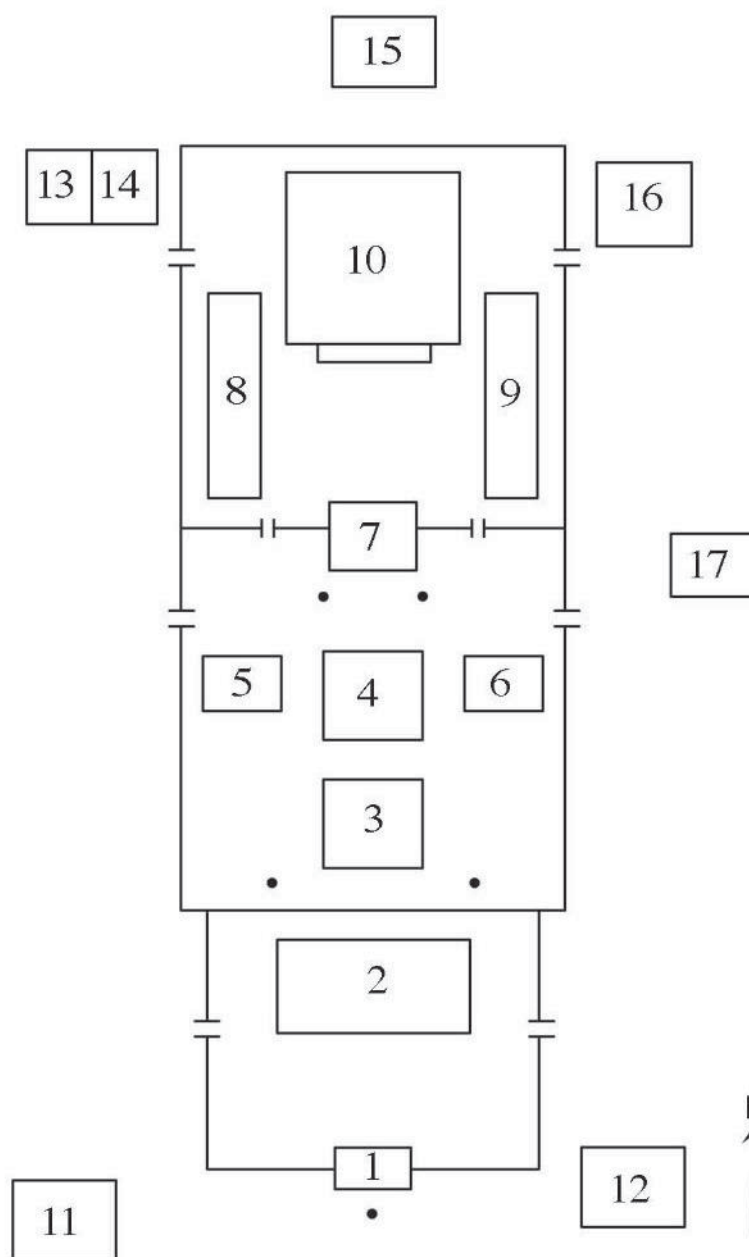
⁶⁵ Pour les descriptions des différents types de toits, voir *infra*, « Les éléments du langage architectural ».

⁶⁶ Zhang Kuiyi, 1996, p. 1808.

⁶⁷ Fait significatif, les restaurations effectuées par le gouvernement chinois depuis les années 1980 sont généralement accompagnées de stèles.

⁶⁸ Un temple chinois ne peut exister sans un brûle-parfum, élément vital de la communauté autour duquel s'organisent les responsabilités (Goossaert, 2000, p. 17-31).

être complété par des vasques et des porte-luminaires⁶⁹ alignés sur un axe est-ouest (Yeke juu [1], fig. 9, Emci-yin juu [5]), deux paires d'objets placés d'habitude en Chine plutôt sur la table d'offrandes que dans la cour.



71. Ganjuur süme (Baryu). Plan ancien.

1. Pavillon d'entrée ; 2. Coirua-yin süme ; 3. Jambai-yin süme ; 4. Sangjidamulum süme ; 5. Lamlima süme (Lamrim süme) ; 6. Qan süme ; 7. Maharanja-yin süme (temple des *lokapāla*) ; 8. Temple occidental du Sukcin süme ; 9. Temple oriental du Sukcin süme ; 10. Sukcin süme ; 11. Résidence du *gegen* ; 12. Jisa du Coirua-yin süme ; 13. Jisa du Nöngnei-yin süme ; 14. Nöngnei-yin süme ; 15. Geser-un süme (temple de Gesar) ; 16. Jisa du Sukcin süme ; 17. Jisa « Pög ».

⁶⁹ Le brûle-parfum au centre (*xianglu* 香鑪), les deux porte-luminaires (*latai* 蠟臺) et les deux récipients à fleurs (*huaping* 花餅) constituent les « cinq offrandes » (*wu gong* 五供) disposées sur l'autel (*gongzhuo* 供桌) à l'intérieur des temples chinois. Il est curieux de les retrouver dans la cour des monastères mongols de Kökeqota, et non sur l'autel.

Par ailleurs, les monastères mongols n'ont pas adopté certains éléments des temples bouddhiques chinois comme la plate-forme d'ordination, la scène de théâtre ou encore le Gengyi dian 更衣殿 (« salle pour changer de vêtement »)⁷⁰ et les salles dédiées à des divinités spécifiquement chinoises. Le Youshun si [105] fait cependant exception : c'est le seul monastère mongol comportant une scène de théâtre et un Gengyi dian.

Dans les cours de nombreux monastères (Fuyuan si [100], Jungyar juu [53], Yanfu si [24]), sont plantés des arbres aux branches desquels sont suspendus des drapeaux de prière qui indiquent leur caractère sacré et rappellent les arbres vénérés dans le chamanisme⁷¹. Contrairement au Tibet central, le climat ne permet pas l'importation du jardin chinois⁷². En Mongolie méridionale, les jardins sont rares et suscitent l'admiration des visiteurs, comme le verger du Mergen sūme [64], le verger planté de figuiers et le jardin floral de la résidence princière de Dingyuan ying (Alashan), oasis au milieu du désert⁷³, ou encore les fontaines et les jets d'eau du palais de Jungyar (Ordos)⁷⁴. On trouvait au Youshun si [105] un étang au sud et un jardin au nord, comme dans les temples chinois, et au Huifu si [128] un bassin dont la montagne miniature placée en son centre rappelait l'ancien lac asséché. Utilisés en ces rares occasions pour des raisons géomantiques ou esthétiques, le jardin et le bassin ne tiennent jamais le rôle religieux qu'ils occupent dans les temples chinois, lieux et objets de méditation, véritables mondes en réduction où les fidèles relâchent des poissons pour acquérir des mérites (*fangsheng* 放生).

La partie privée des monastères mongols se distingue nettement de celle des monastères chinois où la commensalité est essentielle (présence d'un réfectoire et d'une salle de bains). Elle est circonscrite dans les axes latéraux dévolus aux habitations⁷⁵ et aux yourtes des simples moines au sud, puis à celles des moines d'un certain rang ainsi qu'aux magasins et aux organes administratifs⁷⁶ et enfin, au nord, aux autres temples et au *labrang*. D'autres habitations monastiques sont situées en dehors de l'enceinte, voire en dehors de la ville (Yeke juu [1]). Le *labrang* du principal *qubilyan* se trouve au nord de la cour occidentale. Le cas échéant, le *labrang* du deuxième *qubilyan* sera symétrique au premier, dans la cour

⁷⁰ Dans un temple chinois, le Gengyi dian 更衣殿 désigne soit une salle pour le magistrat lorsqu'il vient sacrifier, soit les « appartements privés du dieu ». Sa fonction dans un monastère mongol n'est pas claire.

⁷¹ Nous avons déjà évoqué l'importance de l'arbre dans le choix ou la correction géomantique d'un site et dans les cultes pré-bouddhiques. Rappelons également le symbolisme du mât, appelé « arbre d'offrande ».

⁷² Par exemple le jardin du Nor-bu gling-ka près de Lhasa.

⁷³ Lesdain, 1908, p. 97.

⁷⁴ Ibid., p. 30, photographie face p. 32.

⁷⁵ Dans un monastère adoptant un plan chinois, les habitations ne diffèrent en rien d'une petite maison de Chine du Nord ou de Mongolie méridionale (Cammann, 1963, p. 17-22). Ce sont des *baising* en adobe, en pisé ou en briques cuites, à une pièce d'environ 10 à 12 m². Elles sont chauffées par un *kang* et comportent une décoration et des meubles chinois. Le toit est plat ou légèrement incliné, recouvert de tuile, d'argile mêlée de paille ou de chaume et posé sur des branches de saule. Voir Pozdneev, 1978 [1887], p. 39 pour les *baising* des moines de Dolonnor.

⁷⁶ Au Yeke juu [1], le Lama yinwu chu était dans l'angle nord-est.

orientale. Les *sang* sont situés de part et d'autre de l'axe central, à la hauteur du *γoul coγcin*. La cuisine se situe au sud, dans un bâtiment latéral de l'axe central, ou bien juste à l'ouest du *γoul coγcin* (fig. 59).

Le plan mixte

Situés en plaine ou en terrain peu vallonné, quelques monastères entrent malaisément dans les deux catégories générales du plan chinois et du plan tibétain⁷⁷. Aussi, lorsque les bâtiments principaux, orientés vers le sud, se trouvent dans des cours fermées indépendantes sans axe central sud-nord marqué et quand une partie des salles typiques des monastères chinois sont intégrées dans l'enceinte principale, parlerons-nous de « plan mixte ».

Dans de tels cas, comme au monastère de Kumbum, le *γoul coγcin* ainsi que chaque temple, faculté et résidence est entouré d'une enceinte ouvrant par un pavillon d'entrée. Celui-ci acquiert parfois une importance qu'il ne saurait avoir dans un plan chinois ou tibétain : ainsi, au Jungγar juu [53], le grand pavillon d'entrée est surmonté d'un étage comprenant une chapelle⁷⁸ (fig. 21), et au Qan sūme [139], il s'agit d'un bâtiment massif à un étage surmonté d'un petit pavillon chinois. Il est courant de trouver dans ces monastères des salles à l'élévation chinoise à côté de temples de style tibétain et sino-tibétain, alors que les murs des bâtiments et des enceintes, crépis de blanc et soulignés de rouge dans leur partie supérieure, adoptent le code de couleurs tibétain.

Les plans mixtes de Mongolie méridionale, en particulier celui du ʿanjuur sūme [152] (fig. 71), ancien monastère itinérant sédentarisé, rappellent la disposition en cercle autour du *γoul coγcin* des monastères de type *kūriye*, courante en Mongolie qalqa, où chacun des temples était entouré d'une enceinte⁷⁹.

Un cas particulier : le monastère fortifié

Les plans du Maidari-yin juu [12] et du Huayan si [21], qui tenait son surnom de Baozi miao (« temple-forteresse ») de ses murailles, sont des exemples particuliers de plan mixte, puisque ces monastères étaient entourés d'une enceinte élevée dotée de fortifications (fig. 72). Bien qu'ils apparaissent aujourd'hui comme des cas isolés, il existait à l'époque Ming plusieurs temples et monastères fortifiés en Mongolie et en Amdo⁸⁰. Les premiers palais d'Altan qan et la ville de Kökeqota furent fortifiés, à l'image des villes et des garnisons chinoises frontalières. En Mongolie qalqa, les complexes de Cayan baising et Qarukin

⁷⁷ On peut rattacher à ce plan mixte le Jungγar juu [53], le Mergen sūme [64], le Köndelen juu [65], le Qan sūme [139], le ʿanjuur sūme [152] et peut-être le Beile-yin sūme [74] (fig. 58 et 71). Ce type de plan s'est répandu notamment dans les monastères de la bannière des Qanggin des Ordos, pour la plupart postérieurs à 1826 (*Hangjin houqi zhi*, 1989, p. 561).

⁷⁸ Pozdneev (1978 [1887], p. 55-60) décrit des exemples semblables.

⁷⁹ Shchepetil'nikov, 1960, fig. 115, p. 193.

⁸⁰ Le Honghua si en Amdo, fondé en 1435-1437 (Otosaka Tomoko, 1994, p. 91, n. 20 et p. 75).

balyasu possédaient de hautes murailles⁸¹ (voir chap. I, p. 87). Le souci défensif des Tümed sous les Ming s'explique aisément par les guerres d'Altan qan, en particulier avant les accords de paix, puis par les querelles entre ses descendants, retranchés dans les fortifications de Kökeqota et du Maidari-yin juu. La prestigieuse et ostensible symbolique des murailles, leurs fonctions défensives, protégeaient les monastères ou les villes des agressions, des inondations et des autres catastrophes naturelles ou surnaturelles. Leur efficacité fut au demeurant variable : l'enceinte de Kökeqota n'empêcha pas Ligdan qan de prendre la ville en 1632.

À l'époque mandchoue, Kökeqota dut rebâtir en hâte des fortifications face à la menace djoungare, les Qing construisirent des garnisons fortifiées telle Suiyuan cheng, mais les monastères de Mongolie méridionale n'éprouvèrent plus le besoin de s'entourer de murailles⁸².

Certains ont cherché en Asie centrale⁸³ ou au Tibet⁸⁴ les prototypes des monastères fortifiés mongols. En réalité, ce sont les villes chinoises d'époque Ming qui servirent de modèle aux Mongols : ils en reprirent les techniques et les matériaux de construction⁸⁵. Les murs en terre damée du Maidari-yin juu, recouverts d'un appareil irrégulier de gros blocs de pierre dans la partie inférieure, et de briques dans la partie supérieure, sont caractéristiques des murailles chinoises⁸⁶, de même que les murs crénelés, les fortifications composées à l'extérieur des tours d'angles surmontées de pavillons et de *mamian* (périmètres fortifiés additionnels qui forment une courbe autour du mur extérieur), et la porte monumentale en saillie, voûtée en plein cintre et couronnée d'un pavillon à étage⁸⁷. Les dimensions des murs du Maidari-yin juu (5,30 m de haut, 5 m de large à la base, 2 à 3 m au sommet) se situent dans la moyenne de celles des enceintes fortifiées des villes de Chine et de Mongolie-Intérieure⁸⁸, dont le plan, d'ailleurs, est rarement

⁸¹ Shchepetil'nikov, 1960, fig. 111, p. 178.

⁸² Excepté peut-être le « Borin süme » et le Dongsheng miao [72] (Cammann, 1951, p. 108). Dingyuan ying et des palais princiers s'entourèrent aussi de fortifications de plan carré, comme la résidence du Darqan beile, flanquée d'une tour-porte au milieu de chacun des quatre côtés (Montell, 1945, pl. 7).

⁸³ Voir les couvents bouddhiques fortifiés à plan rectangulaire du IX^e au XI^e siècle de la région de Turfân, comme le monastère β à l'intérieur de l'enceinte de Qotcho, de 120 m sur 170 m, dotée de murs de plus de 12 m de haut, de hautes tours massives carrées et d'une entrée unique à l'est (Maillard, 1983, p. 95).

⁸⁴ Li Yiyu (1981, p. 145-149) rapproche les murailles du Maidari-yin juu [12] de l'enceinte du Lha-khang chen-mo de Sakya au Tibet central (construit en 1268 puis en partie reconstruit au XVI^e siècle). Les monastères fortifiés tibétains, avec leurs grosses tours carrées en saillie, leurs murs en pierres et pisé (ou briques crues) et leur porte à chicane, s'inspirent des temples fortifiés d'Asie centrale (Mortari Vergara, 1987, p. 332-333, 337).

⁸⁵ Amuer Batu (1997, p. 270) compare l'appareil de pierres irrégulières du Maidari-yin juu aux murailles de Pékin sous les Yuan.

⁸⁶ La technique de la terre damée fit de grands progrès sous les Ming. Le noyau est constitué de loess parfois mélangé à des briques écrasées, des pierres, de la chaux et du sable, et le tout est compacté par une assise de terre damée parementée de briques (Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985], p. 50-51).

⁸⁷ Plus faciles à défendre et moins sujettes aux incendies, les portes de villes en voûte de briques s'étaient répandues depuis les Yuan dans toute la Chine.

⁸⁸ Les murs des villes quadrangulaires de Mongolie-Intérieure mesurent de 5 à 12 m de haut, de 5 à 12 m de large à la base et de 2 à 6,50 m au sommet. L'épaisseur des parapets crénelés varie de 40 à 50 cm et leur hauteur de 50 cm à 2 m, avec des créneaux tous les deux mètres. La grande muraille construite sous les Ming est haute de 8,70 m en moyenne, épaisse de 6 m à la base et de 4,50 m au sommet (Li Yiyu, 1986, p. 87-107 ; Wallacker, Knapp et *al.*, 1979).

un carré ou un rectangle parfait⁸⁹. Au XVIII^e siècle, on retrouve des techniques de construction identiques pour la muraille d'Erdeni juu⁹⁰.

Les murailles de Kōkeqota, d'Olan sūme (XIII^e et XVI-XVII^e siècles, 570 m par 1 000 m) et de Cayan qota (Baicheng Ouest, 850 m de périmètre, Baicheng, 2,8 km et Baicheng Est, 1,2 km) sous les Ming, de Dingyuan ying⁹¹, de Suiyuan cheng (1735-1739, 4 500 m de périmètre, quatre portes), de Mukden, de Jilin et d'autres villes de Mongolie-Intérieure et de Mandchourie sous les Qing adoptèrent le même type d'appareil et de plan ; elles ne diffèrent en rien de celles de Pékin, Datong, Xi'an ou Taiyuan⁹²...

C'est probablement sur le territoire de Mongolie-Intérieure, parsemé de centaines de ruines de villes fortifiées construites à toutes les époques, qu'il faut chercher l'origine des techniques de construction des monastères fortifiés. Ces villes ont adopté en général un plan quadrangulaire orienté avec une porte au sud, deux portes (au sud et au nord) ou quatre portes à chacun des points cardinaux⁹³.

La comparaison des plans du Maidari-yin juu et d'Erdeni juu permet de mettre en évidence un autre point commun entre ces monastères de plan carré : leurs bâtiments adoptent des orientations différentes les uns par rapport aux autres. Les temples centraux du Maidari-yin juu sont alignés sur un axe ni parallèle ni perpendiculaire à aucun des murs de l'enceinte et ouvrent vers le sud-sud-ouest. Trois édifices sont orientés approximativement vers le sud et cinq autres adoptent une orientation intermédiaire, plus ou moins parallèle à la muraille (fig. 72). Les trois temples d'Abatai qan (1585-1586) à Erdeni juu font face à l'est, de même que le temple du Dalaï lama construit devant en 1675, mais les bâtiments postérieurs et l'axe défini par l'enceinte de 1743 ouvrent vers l'est-nord-est. Un ancien dessin idéalisé d'Erdeni juu aligne pourtant tous les bâtiments selon une même orientation⁹⁴. Les raisons des changements d'orientation nous sont inconnues : peut-être existe-t-il une explication géomantique.

Les deux monastères fortifiés de Mongolie méridionale, le Maidari-yin juu et le Huayan si, s'inscrivent donc dans un ensemble géographique plus large d'une dizaine de monastères construits du XV^e au XVII^e siècle. Si la technique de construction est chinoise, les sources d'inspiration ont sans doute été puisées dans la tradition ancienne des monastères bouddhiques fortifiés d'Asie centrale, dans les

⁸⁹ Au Maidari-yin juu [12] : 180 m de long pour le mur nord, 165 m pour les murs sud et est, et 195 m pour le mur ouest. Sur les plans des villes chinoises : cf. Wallacker, Knapp et *al.* (1979), Gaubatz, 1996, p. 170 et p. 321-325.

⁹⁰ Les murailles d'Erdeni juu étaient composées en 1743 d'un « remblai de terre argileuse mêlée de gravier d'une épaisseur de 2,50 m ». En 1804, la muraille est rebâtie en terre, parée de briques et peinte en blanc (Alexandre, 1979, p. 14).

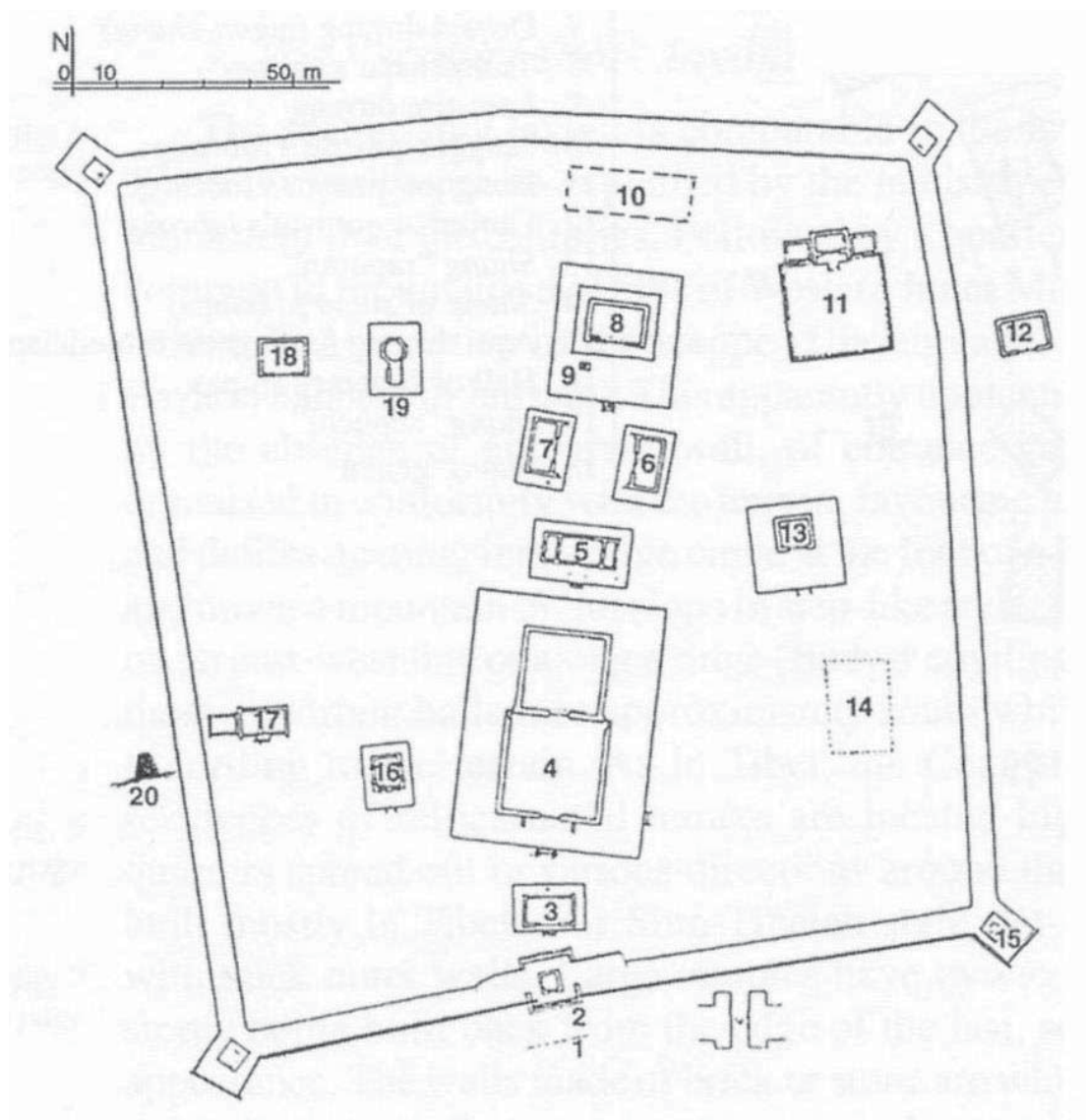
⁹¹ D'après des photographies anciennes, l'appareil de pierres et de briques était identique à celui du Maidari-yin juu (photographie de la muraille in Lesdain, 1908, face p. 96).

⁹² Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985], p. 50-51.

⁹³ Notamment Fengzhou sous les Liao (1 100 sur 1 170 m), Qaraqota des Xixia (421 sur 374 m, murs hauts de 10 m, larges de 12,50 m à la base) (Kessler, 1993, p. 127) ; Shangdu (570 sur 620 m), Ningcheng 寧城 (Qaracin, 2 000 sur 1 500 m, quatre portes) et Yingchang (Kesigten, carré de 1 000 m de côté) sous les Yuan ; Toytu au sud de Kōkeqota (reconstruite par les Ming en 1371, 2 400 m sur 1 900 m, quatre portes : Li Yiyou, 1986, p. 87-202 ; Li Wenzhong, 1990, p. 166-167).

⁹⁴ Dessin recopié par Radlov, 1892-1899, vol. II, pl. 36.

vestiges d'anciennes villes construites en territoire mongol et dans les temples fortifiés construits en Amdo sous les Ming⁹⁵.



72. Maidari-yin juu (Tümed). Plan.

1. Mur-écran *zhaobi* (détruit) ; 2. Porte Taihe ; 3. Temple des *lokapâla* (détruit) ; 4. *Foul coycin* ; 5. Temple du dieu des richesses (en ruine) ; 6. Temple d'Avalokitesvara ; 7. Temple des dix-huit *arhat* ; 8. Liuli dian (salle aux tuiles vernissées vertes = Sanfo ge) ; 9. Stûpa (détruit) ; 10. Gongye fu (Wangye fu) ; 11. Temple du Dalaï lama ; 12. Temple oriental des 10 000 bouddhas ; 13. Taihou miao (temple de l'impératrice) ou Lingta dian ; 14. Dajiwa dian (détruit) ; 15. Tours d'angle ; 16. Temple Naicung (temple de Pe-har) ; 17. Résidence du *qutuγtu* ; 18. Temple occidental des 10 000 bouddhas ; 19. Temple octogonal (Laojun miao) ; 20. Coupe du mur.

⁹⁵ Le Cabciyal-un süme [157] fondé par les Tümed au Koukounor (voir chap. I, p. 54-57) et le Yun-bde lha-khang (Jinding si) de Kulja, sur la rive nord de l'Ili (Xinjiang) ont poussé le souci défensif jusqu'à ériger trois enceintes imbriquées. Ces temples ont dû s'inspirer tant d'implantations anciennes comme Kutcha (IV^e ou V^e siècle, voir Maillard, 1983, p. 12), qui laissèrent des vestiges sans doute suffisants pour maintenir une tradition, que de la disposition des campements nomades en cercles concentriques autour de la tente du chef chez les Mongols, les Tibétains et les Mandchous (Du Halde, 1736, vol. IV, p. 316 ; Stein, 1987 [1962], p. 72-73 ; Chayet, 1985, p. 10). Le Yun-bde lha-khang a été rasé. L'Anyuan miao de Chengde, élevé en 1765 sur son modèle, reproduit les trois murs d'enceinte sans les fortifications.

Les éléments du langage architectural

Les éléments les plus expressifs du langage architectural des temples mongols sont les murs et leur décoration, les charpentes, les ouvertures, la toiture et la décoration intérieure. Étant donné le jeu entre la fonction et le décor (faux chapiteaux, fausses fenêtres, *dougong* décoratifs), il est impossible de séparer l'étude des parties fonctionnelles de leur décoration. La comparaison avec des bâtiments chinois et tibétains permet d'affiner la datation et la provenance d'éléments architecturaux mongols.

Les fondations et les sols

Les fondations sont peu profondes, voire inexistantes, tant dans les constructions de style tibétain que chinois : les murs sont posés directement sur le sol de terre damée mêlée de morceaux de tuiles ou sur un lit de pierres de petite taille, sans aucune substruction. Les piliers sont supportés par des socles de pierre (souvent en granit, hauts de 40 cm environ), en partie enterrés. Les sols sont en terre battue, parfois recouverte d'une chape de pierre (Badγar coiling sūme [63]), de briques disposées à bâtons rompus, ou d'un parquet. Les bâtiments les plus importants reposent sur une terrasse simple ou de type « Sumeru » décorée de pétales de lotus : en terre damée parée et pavée de pierres ou de briques cuites, elle permet d'isoler le bâtiment de l'humidité et de compenser la pente éventuelle du terrain. Dans quelques monastères de montagne, de hautes terrasses artificielles sont nécessaires pour aplanir le terrain (Badγar coiling sūme, Longquan si [112], Gilubar juu [136] (fig. 54), temple de Maitreya du Barayun keid⁹⁶ [25], temple Beilige⁹⁷ [71]).

Les bâtiments de briques sont montés sur des soubassements constitués de pierres grossièrement équarries (granit, marbre) ou de briques cuites avec pierres d'angle dont le matériau, laissé nu, contraste avec l'enduit du mur.

Les murs

Les murs en appareil de grosses pierres irrégulières liées par un mortier de boue, d'argile et de sable, accusent un fruit de trois à cinq degrés, comme au Tibet⁹⁸. Le rétrécissement progressif vers le haut leur donne une silhouette de pyramide tronquée et atténue l'aspect massif de la structure. L'épaisseur des murs protège l'intérieur du bâtiment des variations de température, importantes en Mongolie, et le fruit assure

⁹⁶ *Nei Menggu gu jianzhu*, 1959, fig. 44.

⁹⁷ Cammann, 1951, p. 50. On peut encore voir des ruines de grandes terrasses à l'Ayui-yin sūme [27], au Blama-yin ayui [14], au Barayun keid [25], au Jegün keid [26], au Gembi-yin sūme [142].

⁹⁸ Au Badγar coiling sūme [63], les murs des salles d'assemblée ont une épaisseur de plus de 1,80 m à 2 m dans la partie inférieure, tandis que les murs des étages sont épais de 1,30 m (Nagao Gajin, 1991 [1947], p. 220-224). Les murs du Sira mören sūme [77], notamment ceux du *coγcin* II, accusent un fruit très prononcé.

une meilleure stabilité aux murs porteurs. Ceux-ci ont en effet tendance à l'éversion en raison de l'absence de fondations réelles, de la charge verticale et de la faiblesse du liant.

Mais la majorité des édifices de Mongolie méridionale d'apparence tibétaine (Köndelen juu [65], Balcirud süme [138]) ou sino-tibétaine (Mergen süme [64]) présentent des murs porteurs de briques cuites accusant un léger fruit. Le temple de Maitreya du Mergen süme, un des édifices les plus imposants ayant subsisté, est renforcé par un muret supplémentaire de 4 m de haut pour 80 cm d'épaisseur, qui a certainement pour fonction d'épauler le mur de briques d'une vingtaine de mètres de haut (fig. 106).

Dans la plupart des cas, les murs des temples sont recouverts de couches de plâtre et enduits d'un épais badigeon blanc pour imiter le style tibétain⁹⁹ (Naicung süme du Maidari-yin juu [12], Jungyar juu [53]...). Comme dans la yourte mongole, le blanc domine à l'extérieur et contraste avec l'intérieur de couleur rouge vif. Ces enduits sont souvent devenus jaunâtres avec le temps, par manque d'entretien (*γoul coγcin* du Köndelen juu [65], du Balcirud süme [138]), mais les moines des monastères en activité ont coutume de poser chaque année une nouvelle couche de badigeon. Les arêtes sont parfois laissées non blanchies sur une quinzaine de centimètres (Mandaru-yin süme [75], temple latéral du Beile-yin süme [74], *γoul coγcin* du Yanfu si [24] (fig. 76), du Huifu si [128]) ou bien peintes dans la couleur de la frise de couronnement, encadrant la façade de bordures foncées (Bandida gegen süme¹⁰⁰ [88]).

Les murs de quelques temples sont recouverts d'un enduit rouge (*γoul coγcin* du Xingyuan si [98] (fig. 24), du Fuhui si [110], du Huifu si [128], temple Rouge du Barayun keid [25], *γoul coγcin* et facultés du Yanfu si [24]). Il est difficile de savoir s'il s'agit d'une influence chinoise ou tibétaine : en Chine du Nord, la couleur rouge est couramment utilisée pour les murs et les menuiseries des temples bouddhiques. Pour les Chinois, le rouge appelle le bonheur et la chance, c'est aussi la couleur du sud, et par voie de conséquence des façades principales dans le système des couleurs attribuées à chaque orient. Au Tibet, les façades de certains édifices culturels, en particulier les chapelles aux divinités protectrices, sont peintes en rouge¹⁰¹.

D'autres temples mongols sont peints en jaune (temple Jaune du Barayun keid [25] (fig. 69), du Köndelen juu [65], *γoul coγcin* du Mergen süme [64] (fig. 106), sanctuaire du Doingqur dugang au Badyar coiling süme [63]). Au Tibet, le jaune est plutôt réservé aux *labrang*¹⁰² mais tout moine qui a suivi ses

⁹⁹ Au Badyar coiling süme [63], les murs étaient crépis à la chaux, abondante dans la région.

¹⁰⁰ Hashimoto Kôhû, 1942, fig. 22. Un temple de Yeke Kûriye (Tsultem, 1988, fig. 67) utilise la même décoration. On la retrouve en Amdo dans le monastère mongol de Dulan (Tu-lan) au Tsaidam : Gruschke, 2001, vol. I, p. 187, fig. 180).

¹⁰¹ Plusieurs temples de Tashilunpo, de Labrang (dont le temple de Maitreya) ; salle d'assemblée de Chu-bzang dgon-pa en Amdo (Gruschke, 2001, vol. I, fig. 60, p. 137 ; vol. II, fig. 40, p. 116).

¹⁰² À Labrang, les murs de la petite salle aux « tuiles » dorées (Xiao jinwa dian 小金瓦殿) sont peints en jaune, et le Shouxi si 壽禧寺, en rouge (Sun Dazhang & Yu Weiguo éd., 1991, p. 156-157). Le pigment rouge ou jaune provient de l'ocre naturelle écrasée mélangée à de l'eau et du lait (Meyer & Jest, 1987b, p. 164).

études à Lhasa est autorisé à peindre en jaune le temple où il officie. Le jaune est aussi la couleur impériale sous les Qing, ce qui explique la couleur du « temple de l'empereur » du Köndelen juu [65]. La façade bleue du Siregetü juu [2] est une exception sur laquelle nous reviendrons.

Dans d'autres cas, les murs sont laissés nus, la couleur de la brique grise contrastant avec la polychromie de la charpente, ou divisés en une partie inférieure en briques grises et une partie supérieure enduite de blanc ou de rouge. L'étage, de brique ou de bois, est alors peint en rouge (*youl coyin* du Lingyue si [111] fig. 75), pavillon d'entrée et salle des *lokapâla* de nombreux monastères de Mongolie orientale : Huifu si [128] (fig. 67), Fuhui si [110]...). La riche décoration des porches et des loggias au-dessus tranche par ses couleurs – où domine le rouge – et son matériau – le bois – avec celle de la façade (Barayun üsütü sūme [13]).

Selon le type de construction, chinois ou tibétain, les monastères mongols adaptent les couleurs aux pratiques d'origine, murs nus ou rouges dans le premier cas, murs blancs, plus rarement rouges ou jaunes dans le second. Les temples qui associent les deux styles sont nus, blancs, rouges ou jaunes.

Au Tibet central, les temples sont couronnés par une frise de branchages coupés à l'aplomb du mur et protégés par un gâchage de terre imprégné d'une teinture rouge ou marron. Des arbustes communs, qui servent par ailleurs de combustible, sont employés à cet effet : tamaris, rhododendron, saule, genévrier. Dans l'architecture domestique, cette frise sert de provisions à combustible et contribue à l'étanchéité des parties hautes en protégeant le mur contre les infiltrations d'eau¹⁰³. De fonctionnelle, la frise est devenue esthétique dans l'architecture savante, à tel point que le matériau importe peu. Elle souligne le haut de l'édifice et forme une ligne de démarcation nette qui se substitue à la couverture. Elle constitue la décoration essentielle, parfois unique, du bâtiment et participe des constantes de l'architecture tibétaine ou d'inspiration tibétaine. La frise tibétaine orne les bâtiments de culte et les *labrang*. Les murs blancs sont laissés aux habitations des moines.

En Mongolie, l'interprétation de la frise tibétaine connaît de multiples avatars, de la copie conforme du modèle tibétain à l'étage de brique ou de bois peint en rouge. Dans les monastères de style tibétain, le bandeau de couronnement se compose, de bas en haut, comme au Tibet, d'un petit auvent supporté par des corbeaux, d'une bande blanche étroite, de modillons (tib. *bab*), d'une frise de médaillons blancs sculptés dans une baguette, appelés « étoiles » en tibétain (tib. *skar-ma*) et « chapelet » en mongol

¹⁰³ Meyer & Jest, 1987b, p. 163 ; Mortari Vergara Caffarelli, 1976, p. 206.

(*erike*)¹⁰⁴, d'une « grande frise végétale » de branchages (*spen-chen*)¹⁰⁵, d'un deuxième auvent soutenu par des corbeaux, d'une « petite frise végétale » (*spen-chung*) et enfin, au-dessus, de modillons soutenant le faite du parapet¹⁰⁶. Des plaques de cuivre doré au décor martelé de motifs symboliques comme le Kâlacakra (*rnam-bcu dbang-ldan*, monogramme mystique « Dix syllabes Toutes-Puissantes »), le *püüjen kege*¹⁰⁷ inscrit dans un cercle ou les Huit symboles de bon augure, décorent les deux bandeaux (fig. 75)¹⁰⁸. Parfois interrompue par le haut des fenêtres dans sa partie inférieure, la frise fait le tour du bâtiment. Dans les temples du Badγar coiling süme [63], la grande frise est en briques peintes en rouge-brun ; la petite frise est en genévrier ou en rhododendron. La branche végétale brune offre un contraste de couleur et de matériau avec la bande de briques rouges. Les petits auvents couverts de lauses que l'on trouve au Tibet sont remplacés par des corniches ou de simples moulurations, et la bande blanche inférieure est souvent supprimée.



73. Mergen süme (Ulaanabab, état en 1995). Frise avec motifs de grappes de raisin.

¹⁰⁴ Ce motif, dessiné ou sculpté, est appelé « guirlande » (*'phreng-ba*) en tibétain lorsqu'il se situe sur un pilier dans la gorge qui sépare le fût du chapiteau (Meyer & Jest, 1987a, p. 68, n. 12). Peut-être les Mongols l'appellent-ils *erike* en raison de l'importance du rosaire dans leur culture (voir les célèbres ouvrages historiographiques appelés *erike* : *Altan erike*, *Erdeni-yin erike*, *Bolur erike*, etc.).

¹⁰⁵ D'après Pozdnev (1978 [1887], p. 66), en Mongolie qalqa, elle est composée de racines de buis, *buxus sempervirens* (mong. *dalan qalisu*), attachées lâchement en fagots.

¹⁰⁶ C'est ainsi qu'il est fixé dans l'architecture gelugpa de « l'époque des Dalaï lamas » à partir du XV^e siècle (*gtsug-lag-khang* de Gyantse, 1425). Voir Meyer, 1987, fig. 216, p. 392.

¹⁰⁷ Stylisation du caractère chinois *shou*, « longévité », très populaire en Mongolie.

¹⁰⁸ Le bandeau est appelé *spen-pad*, *spen-kha* ou *spen-rgyad* s'il comporte des ornements en métal doré. Ceux-ci sont semblables à ceux que l'on peut voir au Tibet (Bai Wenming, 1994 [1991], p. 721-723).



74. Lingyue si (Josutu, état en 1994). Façade du *γoul coγcin*. Le haut du mur est décoré d'une frise de mantras en écriture *lantsa*.

Dans d'autres temples mongols de style tibétain, le bandeau est plus souvent simple que double. Composé de briques ou de pierres peintes en rouge, il est entouré du chapelet d'étoiles, des modillons et des moulures (*γoul coγcin* du Köndelen juu [65] (fig. 47), Balcirud süme [138])¹⁰⁹. Au *γoul coγcin* du Mergen süme [64], les murs de briques enduits en jaune sont couronnés par un bandeau en briques peintes en rouge, orné de cercles en céramique grise qui représentent des grappes de raisin et des feuillages dans les angles (fig. 73) et remplacent les médaillons de métal doré. Le bandeau indique parfois la destination du bâtiment, par sa complexité (bandeau double pour les temples les plus importants) ou par ses motifs : le bandeau des temples aux divinités courroucées est ponctué de têtes de mort (*jangqan süme* du Gembi-yin süme).

¹⁰⁹ Chose peu courante, ces motifs circulaires sont placés en chapelet dans le bandeau de couronnement des « murs habités » du temple de Maitreya au Barayun keid [25] (*Nei Menggu gu jianzhu*, 1959, fig. 44).



75. Siregetü juu (Kökeqota, état en 1995). Façade de la salle d'assemblée, ornée de tuiles vernissées bleues. Les plaques de cuivre doré sont martelées du motif du Kâlacakra (à droite) et du *püüjen kege* (à gauche).

Autre variante, le bandeau de briques grises ou peintes en rouge est décoré de grands rectangles¹¹⁰ de branchages arasés et colorés en bruns, encadrés du chapelet d'étoiles, dans lesquels sont fixés des éléments de cuivre doré (Sira mören süme [77], monastère de la résidence du Dörbed vang [78], Puhui si [23] (fig. 37).

Les moulurations au-dessus et en dessous du bandeau prennent fréquemment la forme de petits auvents supportés par des modillons et couverts de tuiles grises ou vernissées, de couleur jaune ou verte (*γoul coγcin* du Barayun üsütü süme [13], du Maidari-yin juu [12], du Yeke juu [1]). Souvent, le bandeau s'élargit jusqu'à orner la surface totale de l'étage (*γoul coγcin* du Siregetü juu [2], fig. 75). Au *γoul coγcin* du Yanfu si [24] (fig. 76), les deux frises ont été élaborées en véritables branchages. La plus grande est

¹¹⁰ Un temple du Bayan shanda-yin süme [68] est orné d'un double bandeau de couronnement formé de rectangles foncés séparés par des espaces blancs d'où surgissent les gouttières. Sur le corps arrière, le bandeau inférieur, séparé du bandeau supérieur par une corniche, est entrecoupé par les fenêtres du dernier étage.

coupée par les fenêtres à embrasure trapézoïdale de briques grises. Plusieurs temples de Kumbum datés du XIX^e siècle présentent ces deux types de bandeau¹¹¹.

Ornant les murs peints en rouge du *γoul coγcin* du Xingyuan si [98], des modillons et des entablements décoratifs associés au chapelet d'étoiles forment une frise sous les auvents décoratifs au rez-de-chaussée et à l'étage (fig. 24). Le couronnement du petit temple du Ganjuur süme [152] (fig. 41) est souligné quant à lui par des moulures, des modillons en extension et un bandeau de motifs végétaux en céramique qui se répètent le long de l'arête faîtière du toit de tuiles.

La disposition de la frise est moins évidente sur les édifices couverts d'une toiture à versants car le toit occupe jusqu'aux deux tiers de la façade, elle-même animée par des panneaux, des fenêtres, des portes-fenêtres, un porche ou un péristyle. La frise, qui se trouverait masquée dans la partie haute des murs, est souvent supprimée (sanctuaire du Fuyuan si [100], *coγcin* du Fuhui si [110], du Fanzong si [120] (fig. 36), du Huifu si [128]). La décoration se concentre alors sur le toit et sur la charpente. Lorsqu'il y a un étage, il sera en branchages ou peint en rouge-brun, avec médaillons de cuivre et chapelet (Huining si [103] (fig. 22), Guanghua si [109], temples d'Abatai qan à Erdeni juu). On trouve aussi des murs blancs ornés d'une frise grise de formules en *lantsa*, à la place ou en dessous du bandeau rouge (*γoul coγcin* du Maidari-yin juu [12], du Lingyue si [111], fig. 74/175). Le bandeau est également marqué sur les temples yourtes¹¹².

La Mongolie a retenu deux éléments du bandeau tibétain : la couleur rouge – de la peinture ou des matériaux, pierre, brique et branchage – et le chapelet d'étoiles. Comme en Amdo, le bandeau est plus souvent peint ou constitué de briques vernissées qu'élaboré en branchages. La frise tibétaine n'intègre le chapelet que dans sa partie inférieure, alors qu'en Mongolie, il se déploie de chaque côté de la frise rouge ou autour des rectangles de branchages. Le chapelet est en même temps simplifié, évoluant des sections de baguettes sculptées au Tibet vers de simples ronds peints sur fond noir sur les temples mongols. Dans les temples en bois de Mongolie qalqa, le chapelet court le long du versant du toit pyramidal¹¹³. Parfois, il suffit à lui seul pour évoquer le bandeau (Xingyuan si [98] (fig. 24).

L'ensemble des temples de Mongolie est dominé par la bichromie des murs, blancs ou gris dans la partie inférieure (soubassement, partie inférieure du mur) et rouge ou brun dans la partie supérieure (haut du mur ou étage), association blanc/rouge que l'on retrouve dans la tradition mongole¹¹⁴.

¹¹¹ On retrouve un bandeau semblable à celui du Siregetü juu [2] à la faculté d'astrologie (reconstruite en 1886), à la faculté d'ésotérisme (1646, reconstruite en 1874) et au temple des *dharmapāla* (bTsan-khang chen-mo, 1692, agrandi en 1809 et 1826, Chen Meihe, 1986, fig. 2-81, p. 114 ; Jiang Huaiying & Liu Zhanjun, 1996, fig. 10, p. 270, fig. 55, p. 315) de Kumbum. Le bandeau du Yanfu si [24] se retrouve sur la Grande salle au toit doré (gSer-khang chen-mo) de Kumbum, construite en 1622, agrandie en 1711 et restaurée de nombreuses fois aux XVIII^e et XIX^e siècles, et sur la Grande salle d'assemblée (Tshogs-chen 'du-khang), reconstruite en 1915 (Jiang Huaiying & Liu Zhanjun, 1996, fig. 29, p. 288, fig. 33, p. 293).

¹¹² Les principaux temple-yourtes du camp *torγud* de Bayan bulay (Xinjiang), comme ceux de la famille du *qan*, sont marqués par du tissu rouge dans leur partie supérieure (Mannerheim, 1960 [1940], p. 272).

¹¹³ Shchepetil'nikov, 1960, voir entre autres p. 77, fig. 16 ; p. 84, fig. 21 ; p. 101, fig. 29 ; p. 148, fig. 79.

¹¹⁴ En particulier dans l'alimentation : c'est l'opposition et la complémentarité des laitages et de la chair.



76. Yanfu si (Dingyuan ying/Bayanqota, Alashan, état en 1995). *Goul coy cin* (1745) et faculté occidentale. Lors du remaniement du *Goul coy cin* en 1931-1932, la décoration extérieure fut modifiée et le péristyle supprimé.

Autre matériau de décoration des murs, notamment des façades, la céramique présente l'avantage d'être particulièrement résistante aux intempéries et ne nécessite pas d'entretien fréquent, contrairement au crépi des murs. En Chine, l'usage de la céramique vernissée est traditionnellement limité à des éléments de décoration ou de détail¹¹⁵, à l'exception des façades de quelques pagodes¹¹⁶. Son utilisation se répand sous les Qing sur les façades de grands édifices bouddhiques et palatiaux : décor de *pailou*, de murs-écran, bas-reliefs, bases de stûpas, motif des « mille bouddhas » couvrant des façades entières à Pékin¹¹⁷, à Chengde et au palais impérial de Mukden (Shenyang)¹¹⁸. Les Mandchous, comme les Mongols,

¹¹⁵ L'emploi de la céramique vernissée, d'origine chinoise mais courant en Asie centrale (Maillard, 1983, p. 136), s'est répandu en Chine à partir de la dynastie des Yuan (Chayet & Tang, 1990, p. 449).

¹¹⁶ La pagode « de fer » de treize étages au Youguo si 祐國寺 de Kaifeng (1049) et la pagode du Yuquan shan 玉泉山 au nord-ouest de Pékin sont ornées du motif dit des « mille bouddhas » (Sirén, 1926, pl. 230, pl. 243).

¹¹⁷ Le Shanyin si (1651), dédié à Yamântaka, devant le stûpa blanc (Baita 白塔) de l'île Qionghua 瓊華 du lac Beihai, est couvert de plaques de céramique vernissée bleue, verte et jaune, ornées de représentations de bouddhas. Les façades des *wuliang dian* 無樑殿 (bâtiments voûtés, sans poutres), tels celui de Zhihuihai 智慧海 (v. 1751) au sommet du Wanshou shan 萬壽山 (Palais d'Été du Yihe yuan) et le Wanfo lou 萬佛樓 ou Xiaoxitian 小西天 (1770) au nord du lac Beihai, sont également couvertes de céramiques vernissées (Sirén, 1926, p. 41 et pl. 187).

¹¹⁸ Voir par exemple Bai Wenming, 1994 [1991], p. 501-505 : Cité Interdite de Pékin, palais de Mukden, temples de Chengde, pagodes du Hebei et du Shanxi. La façade du Puren si 溥仁寺 de Chengde (disparu) était couverte de briques vernissées (Chayet, 1985, p. 27).

accordaient une importance particulière à la polychromie en façade des bâtiments. L'utilisation de la céramique glaçurée reste exceptionnelle au Tibet central, mais fréquente au Tibet oriental.

La Mongolie intègre volontiers dans ses décors un procédé typique des constructions domestiques de Chine du Nord¹¹⁹, des briques et des tuiles-canal empilées de manière à ménager des trous (« *open tile work* ») formant des arabesques et des motifs circulaires et floraux. Ces motifs ornent la partie supérieure du porche et du lanterneau (*dugang* arrière du Beile-yin sūme [74], construit récemment¹²⁰), les balustrades (comme celle du balcon qui reprend l'étroit bandeau de briques rouges du couronnement au Naicung sūme du Maidari-yin juu [12]) et, plus couramment, l'arête faîtière.

Des bas-reliefs en pierre ou en céramique grise ou vernissée à motifs chinois (dragons, grues, lions, gazelles, cerfs, nuages, fleurs) ornent la partie inférieure de certaines façades (Xingyuan si [98]), la tranche des murs du porche mise en valeur par deux ou trois décrochements (Siregetü juu [2]), les pignons, voire l'intégralité des façades (Coira-yin juu du Jegün keid [26]¹²¹). Cette décoration est originaire de l'architecture religieuse et domestique du Shaanxi et du Shanxi.

La céramique vernissée jaune et verte vient s'ajouter en abondance sur les façades des temples : briques vernissées le long du bandeau (Cayan diyanci-yin keid [104], fig. 46) ou autour des rectangles de branchage (Yeke juu [1], fig. 9), petits auvents couverts de tuiles vernissées entre les registres décoratifs de la façade (pagode Tabun suburya [4]). Couverte de briques vernissées bleues et ornée d'éléments en cuivre doré, la façade du *youl coγcin* du Siregetü juu [2] (fig. 75) rappelle celle de la Grande salle au toit doré (gSer-khang chen-mo) de Kumbum, couverte de briques vertes et ponctuée de *vishvajra* en métal¹²². Ce bâtiment, fondé en 1622, fut agrandi en 1711, mais le décor date probablement de 1887. Peu courante en Chine, la glaçure bleue n'est peut-être pas sans rapport ici avec le nom de Kökeqota, « la Ville bleue ». Les Mongols, qui se désignent eux-mêmes sous le nom de « Mongols bleus » (Köke Mongγul), accordent à cette couleur, celle du Ciel éternel, de la constance et de la loyauté, une place centrale dans leur cosmologie¹²³.

Les ouvertures

Les portes se comptent toujours en nombre impair – un ou trois – sur les façades des temples mongols. Le pied de porte est bordé de tambours et de lions de pierre, le seuil toujours surélevé – comme dans toute l'Asie –, et la décoration des montants et des linteaux est chinoise ou tibétaine.

¹¹⁹ Hommel, 1937, p. 281, fig. 425 ; Liu Dunzhen, 1980 [1957], p. 137.

¹²⁰ Voir également *Nei Menggu gu jianzhu*, 1959, fig. 59.

¹²¹ *Nei Menggu gu jianzhu*, 1959, fig. 41.

¹²² Chen Meihe, 1986, fig. 2-135, p. 141.

¹²³ Hamayon, 1978, p. 224. Sous les Yuan, un pavillon de plaisir du palais impérial de Dadu (Pékin), avec un toit de plan cruciforme, était couvert de tuiles bleues (Sickman & Soper, 1971 [1956], p. 440).



77. Barayun üsütü süme (Üsütü juu, Tümed, état en 1993). Porte de style tibétain du pavillon d'entrée.

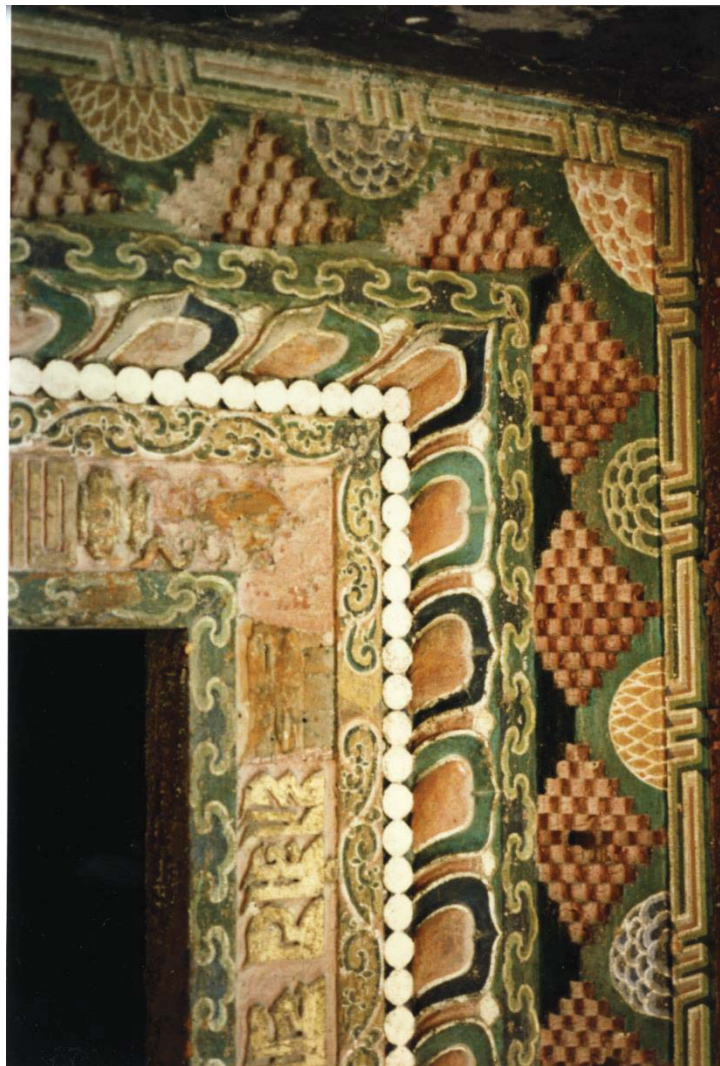
Élément important du langage architectural religieux tibétain, parfois greffé sur des édifices chinois (fig. 77), l'embrasure de porte de style tibétain est ordonnée selon l'« ordre classique » fixé au Tibet central au XVI^e siècle¹²⁴. Elle consiste en bandeaux concentriques de perles, de pétales de lotus et de losanges (« empilements de la loi religieuse », *chos-brtsegs*) « à coupe d'onglet » (les motifs sculptés des montants verticaux se prolongent sans discontinuité sur le linteau, fig. 78). Des formules en *lantsa* ornent un des bandeaux de l'embrasure (*γoul coγcin* du Yeke juu [1]), le cadre de la porte (Emci-yin juu [5]) ou encore le mur entre deux portes (*γoul coγcin* du Siregetü juu [2]). L'embrasure de la porte des facultés d'ésotérisme est décorée d'un bandeau supplémentaire représentant des têtes humaines fraîchement coupées et de couleurs différentes (Sira mören süme [77])¹²⁵. Le linteau est surmonté par des modillons en extension (*bab-brkyangs*) ornés de svastikas et de motifs floraux. Le nombre et la complexité des modillons et des bandeaux de l'embrasure sont proportionnels à l'importance et à la richesse des bâtiments. Outre dans les édifices cultuels de style tibétain, ce type de porte se retrouve dans des pavillons d'entrée et des salles d'assemblée à charpente chinoise, en particulier dans les temples des Tümed des XVII^e et XVIII^e siècles¹²⁶.

¹²⁴ C'est un lointain rappel des portes du Jokhang, elles-mêmes inspirées des portes des sanctuaires des temples indiens (Meyer, 1987, fig. 212, p. 390). Sur la formation de l'« ordre classique » de l'architecture tibétaine : Meyer, 1987, p. 406.

¹²⁵ Pour des exemples de portes semblables au Tibet, voir Chen Lüsheng, 1995, p. 77-78.

¹²⁶ *γoul coγcin* du Yeke juu [1] (portique chinois), du Siregetü juu [2] (piliers tibétains), pavillon d'entrée, deuxième salle dans l'axe et temple occidental du Siregetü juu (avec portique de piliers tibétains), *γoul coγcin* de l'Emci-yin juu [5], pavillon

Très sobres, les embrasures de porte de style chinois sont peintes en vermillon, tandis que le linteau est en général surmonté de panneaux de bois peint représentant des bouddhas, des bodhisattvas et des *dharmapâla* (Yeke juu [1], Fanzong si [120]). Quelques portes mêlent décoration chinoise et embrasure tibétaine. Au *γoul coγcin* du Huining si [103] (fig. 79), l'embrasure est ornée de trois fins bandeaux de perles, lotus et losanges simplifiés en triangles. Des formules en *lantsa* et en sanskrit décorent respectivement le linteau et les montants. Au-dessus, des sculptures de bois en hauts-reliefs multicolores représentent des *arhat*, des épisodes de la vie du bouddha, des phénix et des dragons¹²⁷. Comme sur les portes tibétaines les plus sophistiquées¹²⁸, le linteau peut être décoré de protomes de lions ou d'éléphants (Jiqing si [107]). Les portes secondaires des *γoul coγcin* ne sont pas décorées.



78. Badyar coiling süme (Ulayancab, état en 1993). Embrasure de la porte du Doingqur dugang.

d'entrée et *γoul coγcin* du Barayun üsütü süme [13], trois portes du *γoul coγcin* du Puhui si [23], *γoul coγcin* du Beile-yin süme [74].

¹²⁷ Voir l'ornementation en bois de la porte du *labrang* du Doingqur qutuγtu au Badyar coiling süme [63], surmontée de trois panneaux représentant un échassier huppé, un phénix et les trois divinités stellaires chinoises du bonheur, des émoluments et de la longévité (*sanxing* 三星), couronnés de motifs de dragons (Bai Wenming, 1994 [1991], p. 249).

¹²⁸ Par exemple les portes du Palais blanc au Potala (Chen Lüsheng, 1995, p. 13).



79. Huining si (Josutu, état en 1996). Linteau de la porte d'entrée droite de la salle d'assemblée.

À partir du XVII^e siècle, les portes de type tibétain, à embrasure et linteau sculptés et surmontés de modillons en extension semblent s'être diffusées dans tous les types de temples, parfois de manière simplifiée. Ce travail devait être réalisé par d'habiles menuisiers, rompus à l'usage des conventions. Dans certaines régions comme les bannières Qaracin (Fuhui si [110], Lingyue si [111]) ou Caqar, le recours à des menuisiers du nord de la Chine, non qualifiés pour réaliser des décorations tibétaines, explique peut-être la présence de portes à embrasure de type chinois.

Les grandes portes possèdent deux vantaux de planches assemblées et fixées par des ferrures, qui doivent autant au langage architectural tibétain que chinois. Peints en vermillon, ils sont décorés de douzaines de clous dorés (*toburuγutu qadasu*) et de deux poignées en forme de tête de lion, garnies chacune d'un battant circulaire au centre duquel sont suspendues des lanières. Parfois, des motifs géométriques colorés sont ajoutés : les portes du *γoul coγcin* du Xingyuan si [98] sont décorées de grands rectangles jaunes qui encadrent le motif du Kâlacakra, de chauve-souris¹²⁹ et de *vajra*. Dans d'autres cas, les vantaux des portes de style chinois sont réalisés en lattis dans la partie supérieure, la partie inférieure pleine étant ornée de figures bouddhiques (généralement les quatre *lokapâla*) peints ou sculptés en bas-relief¹³⁰. La ferronnerie des portes (serrures, huisserie, cadenas) est réalisée avec une grande habileté dans

¹²⁹ Par homonymie de leurs caractères, la chauve-souris est en Chine symbole du bonheur (les deux caractères se prononcent *fu* 蝠).

¹³⁰ D'après Pozdnev (1978 [1887], p. 69), ce type de porte chinoise caractérise les monastères impériaux. Il est en réalité fréquent dans tout monastère de style chinois, notamment pour les bâtiments annexes et les petits temples.

un souci décoratif évident¹³¹. Portant le titre officiel du monastère en quatre langues, sculpté en léger relief et peint, les grandes pancartes octroyées par les Qing aux plus grands monastères cachent souvent le linteau.

Le curieux portail du *labrang* du Jungyar juu [53], avec son entrée voûtée surmontée d'un fronton trilobé orné d'un *cintâmani* (« joyau exauceur de souhaits »), encadrée de piliers délimitant deux registres latéraux décorés de bas-reliefs et couronnés par un fronton triangulaire (fig. 80), est unique dans l'ensemble des monastères mongols. Il participe d'une tradition dont on peut voir de nombreux exemples dans l'architecture vernaculaire locale comme les portes des résidences et des caravansérails des marchands de la vieille ville de Baotou¹³². Son origine se situe peut-être dans les portails des mosquées¹³³ mais sa décoration reste chinoise et s'inspire du travail de menuiserie. Ce type de porte a également été adopté dans des monastères de Pékin et dans l'architecture publique au début du XX^e siècle¹³⁴.



80. Jungyar juu (Ordos, état en 1995). Porte de l'enceinte du *labrang* oriental.

¹³¹ Voir Bai Wenming, 1994 [1991], p. 718-720.

¹³² Voir la photographie de l'expédition Wulsin prise en 1923 (Fletcher 1979, p. 55), et le portail de la résidence Ayvang (ch. Awang 阿王) à Baotou (*Nei Menggu gu jianzhu*, 1959, fig. 93), d'époque Qing. Il en subsiste encore aujourd'hui de nombreux exemples.

¹³³ Voir par exemple la façade d'une mosquée de Kōkeqota datant des Qing (*Nei Menggu gu jianzhu*, 1959, fig. 82). Elle est encadrée par deux piliers couronnés de pinacles, la partie supérieure formant un fronton-pignon. Un porche formé de trois arcs en plein cintre repose sur des piliers de brique ou de pierre. Il est surmonté d'une frise. Ces éléments semblent en partie inspirés de l'architecture européenne.

¹³⁴ Porte d'accès à la dernière cour du Wanshou si 萬壽寺 de Pékin, portails d'entrée des écoles primaires des Tümed de Kōkeqota (Xiangcun shifanxiao 喇嘛印務處, Quxiao xuexiao 區小學校, Quhao xuexiao 區郝學校), du tribunal de Zhangbei 張北 (*Zhangbei xianzhi*, 1976 [1935], vol. I, p. 259) et du Beijing nongshi shiyan chang 北京農事試驗場 (1906), actuel zoo de Pékin.

Dans les façades de style chinois, les uniques fenêtres sont placées du côté de l'entrée, de part et d'autre des portes. Elles sont très larges et occupent parfois l'intégralité de la partie supérieure du mur sud (Huifu si [128]). Un grand nombre de salles d'assemblée de style tibétain et sino-tibétain ne sont éclairées que par le lanterneau tandis que le niveau supérieur est ouvert par de nombreuses fenêtres (temples du Badγar coiling sūme [63], *γoul coγcin* du Siregetü juu [2], du Köndelen juu [65], du Sira mören sūme [77]). La concentration des ouvertures au sud et aux étages a pour origine l'aspect défensif des premiers édifices tibétains et la nécessité de se protéger contre les vents violents. Sur les autres côtés, des percements semblables à des meurtrières jouent un rôle d'aération.

Plus encore qu'au Tibet, les ouvertures dans la salle d'assemblée se multiplièrent à partir du XVIII^e siècle, surtout côté sud, le sanctuaire demeurant quant à lui fort peu éclairé¹³⁵. Les murs d'enceinte protégeaient suffisamment du vent pour permettre de telles ouvertures. De grandes baies apparurent sur la face nord au niveau supérieur (*γoul coγcin* du Huining si [103], du Huifu si [128]). Lorsque le *γoul coγcin* du Yanfu si [24] fut reconstruit au début du XX^e siècle, la suppression du péristyle permit de percer les murs est et ouest de cinq fenêtres, répétées à l'étage (seule la façade sud du temple d'origine était percée de fenêtres). Les édifices reconstruits dans les années 1980-1990 comportent un grand nombre d'ouvertures et des fenêtres de taille plus importante (Barayun keid [25]).

Les salles d'assemblée dotées d'ouvertures multiples ne sont pas pour autant baignées par la lumière car les fenêtres sont aujourd'hui la plupart du temps fermées par des planches de bois. Mais peut-être est-ce une disposition récente pour prémunir contre le vol les temples qui ne sont plus habités. Les baies étaient jadis en partie obstruées par un lattis de bois, par des baguettes combinant angles droits et lignes coupées ou par du papier huilé tendu sur un claustra. L'apparition de la vitre sur les marchés accentua la tendance à l'augmentation du nombre et de la taille des fenêtres, mais ce matériau ne fut utilisé massivement qu'à partir du début du XX^e siècle. Les fenêtres se remarquent donc davantage de l'extérieur : entourées d'un cadre noir rectangulaire ou trapézoïdal, ou sur fond de bandeau de branchages ou de briques vernissées, couronnées par un auvent couvert de tuiles qui repose sur trois rangées de modillons en extension (sur le même modèle que les auvents des portes), les ouvertures des différents plans, disposées à distance égale, forment des files parallèles et soulignent les composantes horizontales. De fait, à partir de la fin du XVIII^e siècle, les façades des temples mongols de style tibétain se sont éloignées des archétypes tibétains.

¹³⁵ Depuis le XV^e siècle, la multiplication des ouvertures (baies, loggias) en façade et aux étages a déjà modifié l'aspect des architectures du Tibet (par exemple à Ganden, 1409) mais les salles de prière ne sont pas éclairées par des baies latérales.

Les ouvertures ne sont pas toujours rectangulaires. On trouve des portes en arc en plein cintre dans les pavillons d'entrée, les salles des *lokapâla*, les pavillons de la cloche et du tambour, les ouvertures latérales des murs (Shanyin si [81], Huining si [103], Huifu si [128], Fuhui si [110], Wanxiang si [106]), les stûpas et des portes d'enceinte¹³⁶. Les *coγcin* ne comportent jamais de porte en plein cintre ou en lune mais sont parfois troués en façade, de part et d'autre du porche, par deux fenêtres en plein cintre¹³⁷ (Caqar blama juu [13]) ou rondes (Jungyar juu [53], Dabayā jalan-u sūme (bannière Taipusi de gauche, Caqar), Qayanggirua sūme [85], Lingyue si [111], Xingyuan si [98]). Les fenêtres rondes sont courantes sur les pavillons d'entrée (Fanzong si [120]) et les sanctuaires (Mani-yin sūme du Xingyuan si). Parfois des bandeaux décoratifs en plein cintre en pierre taillée sont plaqués sur des ouvertures rectangulaires (pavillon d'entrée du Shanyin si [81]). D'usage courant dans les pagodes¹³⁸ en Chine, ces ouvertures rondes ou en plein cintre sont certainement des emprunts au vocabulaire architectural chinois contemporain¹³⁹.

Le bandeau de marbre autour de l'arc reproduit souvent un motif inspiré des « portes de la victoire » du monde indien, qui représente en bas-relief l'oiseau Garuda dévorant un serpent, entouré de deux *nāga* à torse humain, de *makara* et d'animaux divers (porte de la pagode Tabun suburya [4]). Répandu dans l'architecture depuis les Yuan en Chine (Guojieta de Juyong guan, 1343-1345, pagode du Zhenjue si de Pékin) et au Tibet (sKu-'bum de Gyantse), ce bandeau décoratif s'est diffusé dans l'architecture impériale des Qing (Pékin, Chengde). Le bandeau représente de temps à autre des motifs plus chinois : deux dragons entourant une perle (pavillon d'entrée du Huining si¹⁴⁰ [103]), deux dragons de profil entourant un dragon de face, un oiseau aux ailes déployées entouré de quatre symboles de bon augure (porte et fenêtres du pavillon d'entrée du Youshun si¹⁴¹ [105]). Un cercle sculpté de motifs végétaux et floraux ou géométriques souligne les fenêtres rondes (pavillon d'entrée du Youshun si¹⁴²) qui sont parfois quasi obstruées par des motifs ajourés en pierre (Guanghua si [109]).

¹³⁶ Portes des allées latérales du Yeke juu [1], de l'enceinte des stûpas à l'Üsin juu [60] (photographie de Van Oost, 1932, face p. 72), porte du Tabun suburya [4].

¹³⁷ Dans le *yul coγcin* du Jasay-un juu [59], les murs latéraux sont percés de deux fenêtres en plein cintre tandis que les ouvertures de la façade sont rectangulaires (*Nei Menggu gu jianzhu*, 1959, fig. 45). Une salle du Shangda-yin sūme [50] est ouverte sur deux niveaux de portes et de fenêtres en arc en plein cintre (Cammann, 1951, photographie face p. 117). Ce type d'ouverture est généralisé dans toutes les bannières mais il est plus rare dans les édifices de style tibétain (le « Luban » juu, dans les Ordos, photographié par Van Hecken, 1963).

¹³⁸ Notamment les pagodes d'époque Liao de Mongolie méridionale : pagode Wanbu huayanjing de Kökeqota, pagodes de Zhongjing 中京 (district de Ningcheng, bannière centrale des Qaracin, Josutu), pagode blanche de Qingzhou (bannière de droite des Bayarin, Juu-uda), pagode de Shangjing 上京 (bannière de gauche des Bayarin).

¹³⁹ Leur utilisation en Mongolie méridionale a pu par ailleurs être inspirée par l'habitat voûté, construit et troglodytique (*yaodong* 窑洞) des régions de loess du nord de la Chine, que l'on retrouve dans le Caqar et la région de Baotou (Bodolec, 2005, p. 181-268).

¹⁴⁰ Ce bandeau est très proche de celui du portail des tombeaux de l'est et du nord des Qing à Mukden. Cf. Bai Wenming, 1994 [1991], p. 575, 577.

¹⁴¹ Pour des motifs comparables dans les temples de Chengde, cf. Bai Wenming, 1994 [1991], p. 591-592.

¹⁴² Cf. Bai Wenming, 1994 [1991], p. 590.

Les niches des stûpas se découpent en plein cintre, en mandorle ou en accolade¹⁴³. Comme dans les pagodes Liao, il s'agit parfois d'une fausse fenêtre qui encadre un motif. Rompant la monotonie, les encadrements des ouvertures sur les façades en bois, trilobés ou polylobés dans la partie supérieure, sont réalisés en bois¹⁴⁴.

Qu'il s'agisse d'une véritable ouverture ou d'un motif décoratif, les formes du cercle et de l'arc en plein cintre ou polylobé animent les façades où alternent les rectangles, les trapèzes (fenêtres, portes entourées d'une bande noire) et les cercles (disques de cuivre, motif en chapelet, ouverture) qui soulignent les lignes horizontales des bâtiments.

Les éléments porteurs

Comme dans les architectures chinoises et tibétaines contemporaines, les piliers¹⁴⁵ (fig. 81 et 82) sont constitués de plusieurs pièces de bois liées ensemble par des arceaux de fer autour d'un mince pilier servant de noyau, lissées par une enveloppe de tissu puis recouvertes de chaux. En raison du manque de bois, les plus belles pièces sont réservées aux poutres. Les piliers sont peints en rouge, probablement avec une peinture à base de cinabre, matière utilisée en Chine depuis l'antiquité pour ses propriétés bactéricides. Afin de les protéger de l'humidité du sol, les piliers sont posés sur une base en pierre, tantôt simple tantôt en forme de tambour ou de bêtes sauvages couchées.

Les deux types de piliers utilisés – chinois et tibétain – diffèrent par leur apparence et par leur fonction. Les piliers chinois sont en général de section circulaire pour les bâtiments principaux et de section carrée pour les bâtiments secondaires ; leur hauteur est légèrement supérieure au *jian*¹⁴⁶. Ils sont reliés entre eux par des entremises ou linteaux qui augmentent l'intégrité de la charpente. Sous le porche du Jungyar juu [53], rareté du bois oblige ou simple goût pour les formes non rectilignes, les poutres ondulent légèrement¹⁴⁷.

De section carrée, parfois polygonale ou cruciforme en façade, le pilier tibétain s'amincit vers le haut. Les piliers des galeries et des portiques, ainsi que les piliers latéraux de la salle d'assemblée sont courts (moins de 2 m de haut). Plus gros, les piliers longs portent les lanterneaux sur deux niveaux. La charge de

¹⁴³ Au stûpa de l'Emci-yin juu [5] l'ouverture trilobée bordée par un bandeau de feuillage en céramique encadre le symbole du Kâlacakra (fig. 90).

¹⁴⁴ Cette décoration est très courante en Chine, par exemple au Wanfo lou au nord du lac Beihai (Sirén, 1926, pl. 187).

¹⁴⁵ D'après certains auteurs, le terme « poteau » serait plus approprié que ceux de « colonne » ou de « pilier » qui désignent plutôt un support en pierre. En outre, la colonne comprend une base et un chapiteau que n'ont pas les poteaux chinois (Chayet, 1985, p. 130, n. 71, Meyer & Jest, 1987a, p. 68, n. 11). Nous préférons utiliser le mot « pilier » pour tout type de support vertical, pourvu ou non de chapiteau, selon la terminologie définie par Pérouse de Montclos (1995 [1989], p. 74, 229, 587) mais conservons les termes d'« entrecolonnement » et de « colonnade ». Le pilier chinois, en général rond et en bois, ne présente pas de chapiteau, tandis que le pilier tibétain, carré ou polygonal, est surmonté d'un chapiteau.

¹⁴⁶ Sur la structure de la charpente chinoise sous les Ming et les Qing, voir Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985], p. 115, p. 132-133.

¹⁴⁷ Ce type de poutre est particulièrement apprécié par les Mandchous qui l'ont utilisé au palais de Mukden (Yu Zhuoyun éd., 1990 [1987], pl. 148).

la poutre est transmise par un soutien d'entablement de forme trapézoïdale dont le petit côté (l'« arc court ») repose sur le chapiteau. Toujours perpendiculaires à l'axe d'entrée, les entablements principaux délimitent des travées transversales. Les poutres supportent les solives, qui reçoivent les lambourdes sur lesquelles est tassée la couverture en terre battue du toit en terrasse, ou le sol de l'étage. Dans les édifices de petites dimensions, les poutres reposent uniquement sur les murs. À l'époque du V^e Dalaï lama, le registre des formes de la charpente tibétaine se fige en un modèle complexe appelé par convention l'« ordre classique » de l'architecture tibétaine. Devenu la norme pour les édifices du Tibet, il est rapidement adopté par l'architecture mongole au milieu du XVII^e siècle, ce dont témoignent les piliers du Siregetü juu [2] proches de ceux des grands monastères gelugpas du Tibet central¹⁴⁸. À partir du XVIII^e siècle, l'ordre classique est non seulement reproduit mais aussi interprété. Dans les temples du monastère¹⁴⁹ de la résidence du Dörbed vang [78], construit en 1907, l'« arc » supérieur, particulièrement long et mince, est soutenu par un « arc court » dont la découpe rappelle les consoles chinoises anciennes à trois blocs¹⁵⁰. En Mongolie-Intérieure orientale, les deux arcs du soutien d'entablement sont réunis en un élément unique de forme trapézoïdale dont les côtés sont découpés en « nuages » (Xingyuan si [98]) (fig. 82). Cette forme s'est perpétuée jusqu'à nos jours avec de nombreuses variations, y compris dans les édifices à l'apparence extérieure tibétaine (temple récent du Jegün keid [26], Gembu-yin sūme [142], Balcirud sūme [138]). La forme particulièrement originale du soutien d'entablement du Balcirud sūme (fig. 82) rappelle celle du sanctuaire du temple Blanc de Tsaparang au Tibet occidental¹⁵¹.

Dans les édifices sino-tibétains, les deux types de structure porteuse – tibétaine et chinoise – coexistent fréquemment, on l'a vu, dans le même bâtiment, dans des salles jointes ou à des niveaux différents. Une salle d'assemblée de construction chinoise sera dotée d'une porte à embrasure tibétaine précédée d'un portique, voire d'un péristyle tibétain (Barayun üsütü sūme [13]). Les piliers tibétains du péristyle du sanctuaire au Jungyar juu [53] (fig. 83 et 85) soutiennent l'auvent en pente par l'intermédiaire d'une structure chinoise (architrave, *dougong*) qui repose sur des éléments tibétains (entablement, soutien d'entablement, chapiteau). À l'intérieur des salles d'assemblée, les charpentes mixtes composées d'éléments tibétains porteurs soutenant une ferme chinoise sont fréquentes pour les lanterneaux (*youl coyin* du Siregetü juu [2], du Mergen sūme [64]). Dans le sanctuaire du Barayun üsütü sūme [13], les piliers du rez-de-chaussée, de style tibétain, sont dépourvus des deux « arcs » du soutien d'entablement et sont prolongés, au second niveau, par des piliers chinois (fig. 48). Inversement, des piliers d'apparence chinoise supportent des poutres par l'intermédiaire d'un chapiteau et d'un soutien d'entablement tibétains

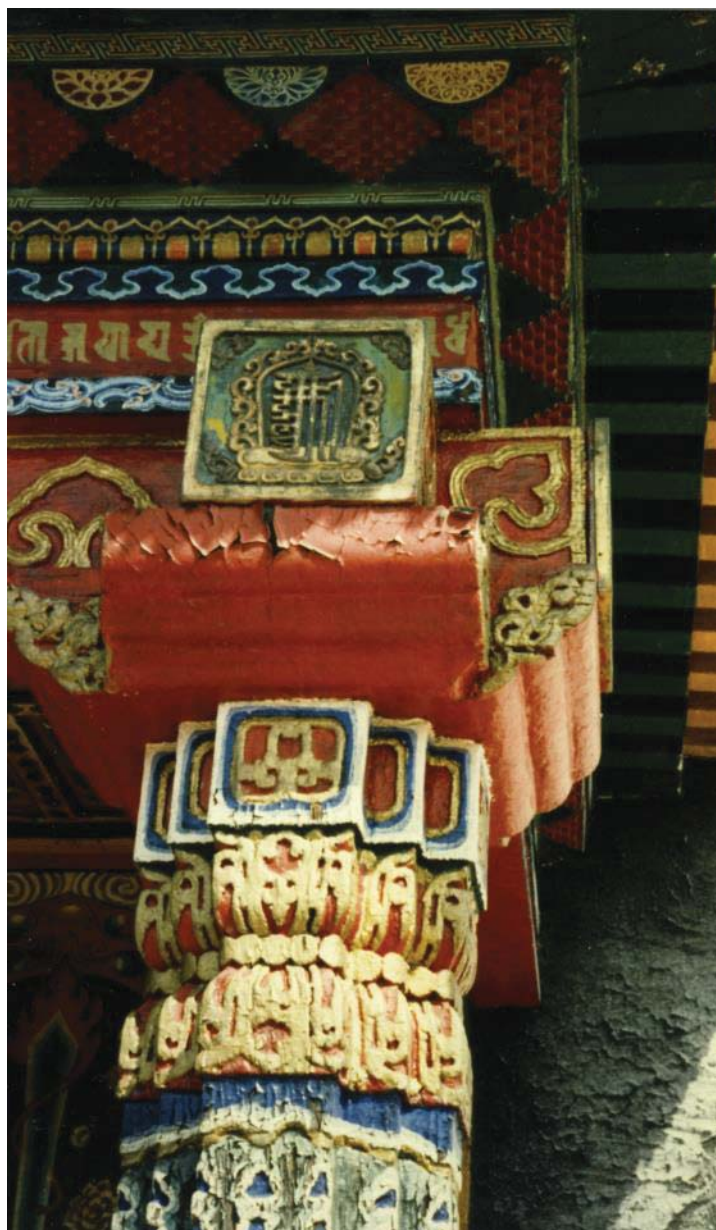
¹⁴⁸ Voir Meyer, 1987, fig. 218 et 219, p. 393.

¹⁴⁹ *Nei Menggu siziwang qi diming lu*, 1983, p. 366.

¹⁵⁰ Les consoles chinoises à trois blocs, qui tiennent lieu de chapiteau dans une charpente « occidentale », se rencontrent en Chine dès le VI^e siècle sur des sculptures rupestres (Maillard, 1983, p. 217).

¹⁵¹ Tucci, 1932-1941, vol. III, II-CI.

(temple Jaune du Köndelen juu [65], petite salle d'assemblée à toit plat du Köndelen juu, dont le sanctuaire arrière a un toit *xieshan* soutenu par une charpente chinoise).



81. Badyar coiling süme (Ulayancab, état en 1993). Pilier tibétain du porche du Doingkur dugang.

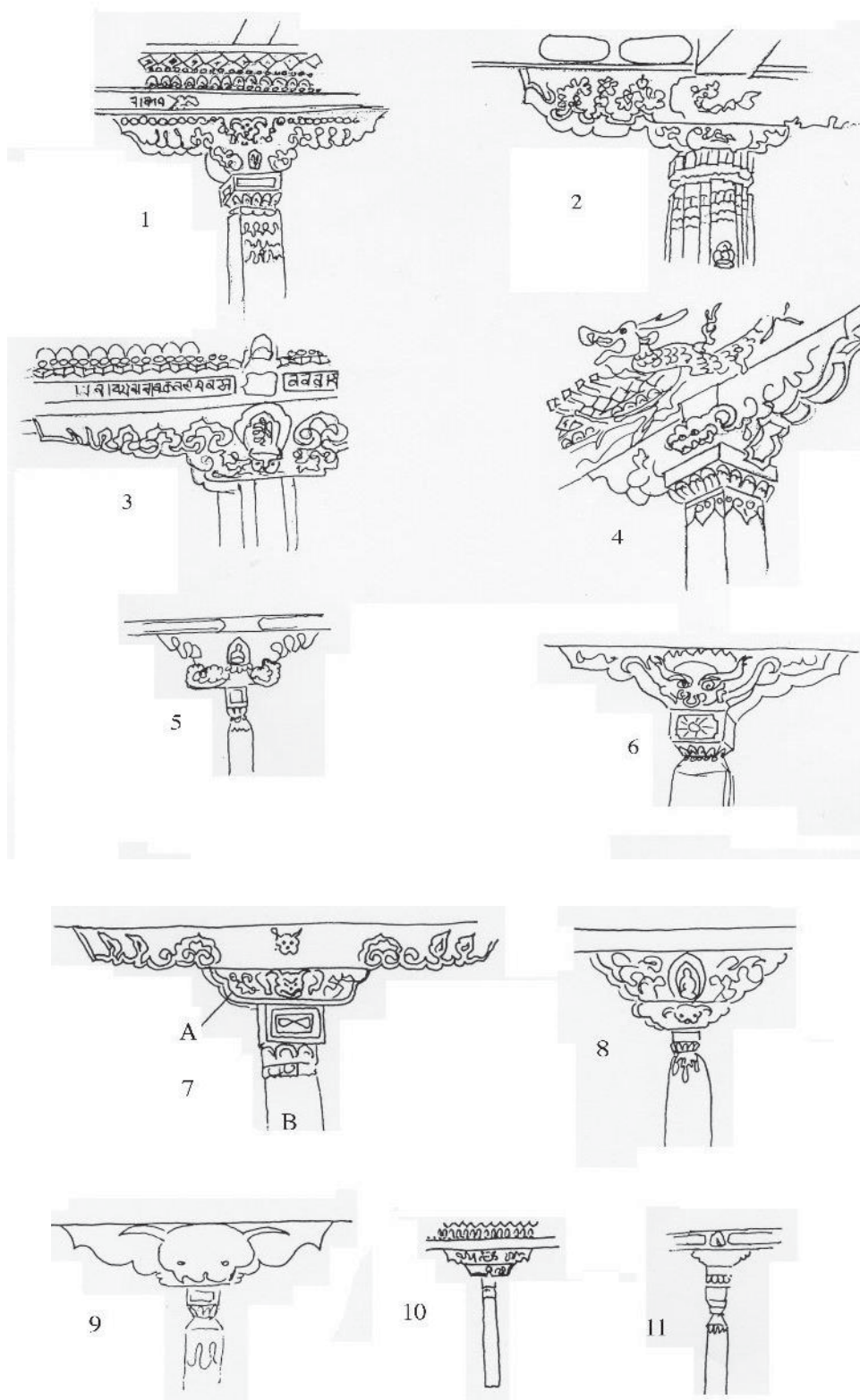
Il n'est pas rare que les charpentes chinoises soient, quant à elles, « déguisées » en charpente d'apparence tibétaine. Les ailerons décoratifs (*queti* 雀替) du pilier prennent alors la forme d'un chapiteau (Huining si [103], Beile-yin süme [74], Aγui-yin süme [27]). Les chapiteaux des architectures chinoises du palais impérial de Mukden (porte Daqing men 大清門, Chongzheng dian 崇政殿) sont peut-être l'un

des plus anciens exemples de ce style mixte (1625-1626) (fig. 82)¹⁵². Au Cayan diyanci-yin keid [104], l'architrave chinoise est surmontée d'une poutre sculptée en losanges (« empilements de la loi religieuse »), celle-ci soutenant une deuxième poutre par l'intermédiaire de consoles en forme de têtes d'éléphant. Une fois la distinction entre éléments structurels et pièces décoratives établie (comme les poutres intercalées décorées de losanges), il apparaît que dans la majorité des cas d'édifices d'apparence sino-tibétaine, la charpente est entièrement chinoise, camouflée le cas échéant par des décorations tibétaines (Cayan diyanci-yin keid [104]). La structure architectonique chinoise a l'avantage de permettre une libre segmentation de l'espace intérieur et une libre disposition des baies.

Les éléments décoratifs de la charpente se déploient en une grande variété de formes, de motifs sculptés et de peintures¹⁵³. Le meilleur exemple en est donné par les figures 84, 85 et 86. Les charpentes tibétaines sont ornées des motifs « canoniques » fixés à l'époque du V^e Dalaï lama : motif en feuillage suspendu sous le gorgeron qui sépare le fût du chapiteau, rangée de perles (*theng-gor*, « la guirlande en cercles ») peinte ou sculptée sur le gorgeron, pétales de lotus sur la partie inférieure du chapiteau, motif d'« ardoises » (cadre contenant une inscription en *lantsa* ou autre) sur la partie supérieure ; « arc court » du soutien d'entablement, « arc long » en « triple nuage suspendu » rehaussé de dorures ; poutre décorée de symboles bouddhiques et d'écriture *lantsa* ; enfin registres de modénatures en menuiserie reproduisant des perles, des pétales de lotus (*padma*) et des losanges (« empilements de la loi religieuse », *chos-brtsegs*). Au-dessus, les modillons en extension (*bab-brkyangs*) sont ornés de caractères chinois sigillaires (*xiaozhuan* 小篆) et de symboles divers (svastikas, joyaux...). Le fût fait parfois l'objet d'un décor peint. Les piliers du sanctuaire du grand temple du Köndelen juu [65], de section carrée, sont décorés d'un grand motif vertical peint sur fond rouge : d'une amphore (en bas) sort un lotus sur lequel est posée une coupe de fruits, de la coupe sort un deuxième lotus qui porte une conque, celle-ci supportant à son tour un instrument de musique, ce dernier une pêche et enfin de la pêche émergent des joyaux. Cette profusion de motifs de bon augure superposés rappelle la représentation des colonnes de palais dans les peintures népalaises. L'« arc court » est souvent orné d'une tête monstrueuse cornue, ou du symbole du Kâlacakra, de motifs floraux, de joyaux..., tandis que l'« arc long » porte en son centre un symbole (Kâlacakra ou autre) ou une figure bouddhique dans une mandorle, voire dans une niche, ou encore un dragon de face en relief (Siregetü juu [2], fig. 82).

¹⁵² Yu Zhuoyun éd., 1990 [1987], p. 53 et pl. 144, 147.

¹⁵³ Sur la composition et l'ornementation du pilier tibétain, voir Thubten Legshay Gyatsho, 1979 [1971], p. 37. Bai Wenming (1994 [1991], p. 247-251) reproduit des illustrations de piliers tibétains et mongols. De grands vélums décoratifs, tendus sur la longueur du porche, égayaient souvent les façades et cachent la partie supérieure du pilier. À l'intérieur, les tapis qui recouvrent les piliers empêchent toute étude systématique.



82. Différents chapiteaux et soutiens d'entablement de style tibétain et sino-tibétain.

1. Siregetü juu, porche du *γoul coγcin* ; 2. Potala ; 3. Jungyar juu, sanctuaire ; 4. Palais impérial de Mukden ; 5. Balcirud süme ; 6. Xingyuan si ; 7. Beile-yin süme : A. partie ajourée ; B. pilier rond ; 8. Blama-yin küriye ; 9. Gemb-i-yin süme ; 10. Beile-yin süme ; 11. Barayun üsütü süme, sanctuaire.



83. Jungyar juu (Ordos, état en 1995). Façade de la grande salle orientale présentant un soutien d'entablement tibétain et une charpente chinoise.

Avec le temps, la forme du soutien d'entablement tibétain en Mongolie-Intérieure a évolué en une pièce unique décorée d'une tête grimaçante cornue, généralement dépourvue de mâchoire inférieure, avec parfois un grand anneau dans le mufle (Beile-yin sïme [74], Blama-yin küriye [94], Gembi-yin sïme [142], Xingyuan si [98], fig. 82). Ce motif d'origine indienne est souvent représenté en peinture ou en léger relief sur les soutiens d'entablement ou sur les chapiteaux des architectures religieuses au Tibet à partir du ^{xv^e} siècle¹⁵⁴. Il est probablement à mettre en relation avec le motif indo-tibétain de pendeloques crachées par des masques grotesques qui décorent également le corps des stûpas (Siregetü juu [2], Morui-yin sïme [145], Köndelen juu [65]) et le haut des murs intérieurs de sanctuaires (Köndelen juu).

Les charpentes chinoises des édifices mongols intègrent le motif de la tête animale grimaçante représenté de manière légèrement différente. Plus grande, dépourvue de mâchoire inférieure, elle est souvent peinte ou sculptée en relief en haut du pilier qu'elle semble avaler ou cracher (Yeke juu [1],

¹⁵⁴ On retrouve ces têtes monstrueuses en antéfixes des auvents des toits dorés du Tibet central. Elles crachent une grande plaque décorée de bijoux qui ressemble à une langue (par exemple au Jokhang : Chen Lüsheng, 1995, p. 33). Ces figures de monstres tirent probablement leur origine d'un motif indien du type *kîrtimukha*, tête léonine dépourvue de mâchoire inférieure et de cornes. Toutefois leur emplacement sur les soutiens d'entablement tibétains pourrait être d'origine chinoise.

Siregetü juu [2], Xingyuan si [98])¹⁵⁵. Fréquents dans l'architecture du nord de la Chine (en particulier du Shanxi et du Shaanxi), ces motifs sont attestés dès les Jin¹⁵⁶ et se répandent sous les Qing¹⁵⁷. Ils rappellent le motif léonin de l'extrémité des antéfixes (celui-ci dérivant peut-être du *taotie* 饕餮, monstre mythique des bronzes de l'antiquité chinoise), mais ils sont parfois pourvus de pattes avant. Le *kîrtimukha* indien cracheur de pendeloques a pu fusionner avec les motifs décoratifs dérivés du *taotie*¹⁵⁸.



84. Yeke juu (Kökeqota, état en 1993). Pilier, architrave et *dougong* du porche du *youl coycin*.

¹⁵⁵ Voir également le temple familial du prince des Sünid photographié par Lessing, 1935, p. 182-185 (probablement le Caγan obuγa süme [89]).

¹⁵⁶ On les retrouve par exemple au Jin ci 晉祠 (près de Taiyuan, XI^e siècle), au Yanqing si (XI^e siècle), au Pusa ding 菩薩頂 (temples d'époque Ming ou Qing) du Wutai shan.

¹⁵⁷ Tombes des empereurs mandchous (Bai Wenming, 1994 [1991], p. 251), Dazheng dian 大正殿 du palais impérial de Mukden (Bai Wenming, 1994 [1991], p. 391 ; Yu Zhuoyun éd., 1990 [1987], pl. 135), temple Jaune (Huang si 黃寺) de Pékin (Boerschmann, 1925, p. 93), sur des éléments en bois de décoration de la charpente, sur des tambours en pierre (Bai Wenming, 1994 [1991], p. 557, 562).

¹⁵⁸ On en trouve les premières représentations en Chine au sommet des stèles bouddhiques des Wei du Nord (386-534) : les têtes léonines semblent avaler des piliers en léger relief et sont reliées entre elles par des guirlandes. Le motif a probablement transité par la route de la Soie.



85. Jungyar juu (Ordos, état en 1995). Entablement tibétain soutenant des blocs de console sculptés en forme de têtes d'éléphants, sanctuaire.

Quelle qu'en soit l'origine, la tête monstrueuse des piliers chinois connaît en Mongolie un ample développement. Ses cornes bifides, pointées vers le haut, souvent en haut relief, se rapprochent des bois de cervidés. Or, le cerf et le renne occupent une place importante dans le chamanisme et dans les traditions artistiques des peuples originaires du nord de la muraille¹⁵⁹. Selon certaines hypothèses, les Kitan ou les Jürchen pourraient être à l'origine de la « greffe » de bois de cervidés sur la tête grotesque dans les édifices Liao et Jin du XI^e siècle. Des cervidés décorent aussi parfois, en bas-relief, les parties inférieures des murs. Le cerf accompagne encore le « Vieillard blanc » mongol, Cayan ebügen, représenté sous les traits du dieu chinois de la longévité sur les murs extérieurs de la salle d'assemblée.

¹⁵⁹ Sur le sacrifice du cerf dans les tombes Kitan, voir Cooke Johnson, 1983, p. 111. Sur la place du cerf dans les traditions chamaniques, voir Hamayon, 1990, p. 143-146.



86. Cayan diyanci-yin keid (Josutu, état en 1996). Charpente du porche.

Les charpentes mongoles de style chinois sont décorées de riches peintures traditionnelles qui les protègent à la fois contre les intempéries et les insectes. Ces décors sont fondés sur le style *xuanzi* 旋子 (« en forme de cercle »), très répandu en Chine dans les temples et les grandes résidences. Il se caractérise par l'utilisation de tons verts et bleus dominants en alternance avec des couleurs vermillon, blanc et jaune subsidiaires, et de dégradés de tons clairs aux tons sombres¹⁶⁰. Les poutres et les architraves sont ornées de médaillons aux motifs chinois (dessins de bon augure, paysages, fleurs, scènes narratives tirées de romans chinois comme le *Xiyou ji* 西游記¹⁶¹, personnages d'opéra, animaux) et tibétains (Huit symboles de bon augure, *vajra*, formules en *lantsa*). Les motifs peints soulignent le relief des *dougong*, des *ang*, des chevrons et des abouts de poutre¹⁶². Le *lantsa* est systématiquement utilisé dans les architectures religieuses, que ce soit sur les poutres, les architraves ou en frise (fig. 74). Des motifs en relief, en pâte de craie fixée à la colle et dorée à la feuille d'or (dragons, fleurs), sont utilisés sur les architraves et les *dougong*.

Les *dougong* sont des pièces de bois caractéristiques de l'architecture chinoise formées par la superposition de bras de console courbes (*gong* 拱) qui supportent des blocs carrés de bois (*dou* 料,

¹⁶⁰ Sur la décoration peinte des éléments d'architecture chinoise, voir Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985], p. 266-273, Song Jianming, 1992, p. 14 et Bai Wenming, 1994 [1991], p. 514-516.

¹⁶¹ La « Pérégrination vers l'Ouest », célèbre roman chinois traduit en mongol (Atwood, 1992-1993).

¹⁶² On retrouve au Yonghe gong de Pékin l'introduction de motifs tibétains dans ces peintures (Bai Wenming, 1994 [1991], p. 255, 525).

« boisseaux »). Ils décorent les façades (et parfois l'intérieur) de nombreux *γoul coγcin* (Yeke juu [1], fig. 84, Shanyin si [81], Lingyue si [111], Youshun si [105]), des pavillons d'entrée, des petits temples (salles du Lingyue si [111], temple Jaune du Köndelen juu [65], sanctuaire du Fuyuan si [100]) et des *pailou*. Comme dans l'architecture chinoise contemporaine, ils ne jouent plus aucun rôle architectonique, mais forment un élément coussin qui contribue à renforcer les assemblages. Leur fonction est essentiellement esthétique et distingue les principaux bâtiments. Dans certains cas, leur superposition est dense au point de ne laisser aucun interstice et donne l'impression d'une corniche continue. Les étonnants blocs de consoles « en éventail » sculptés en têtes d'éléphant¹⁶³ multicolores du sanctuaire du Jungyar juu [53] rappellent par leur disposition les *dougong* de l'architecture Liao (fig. 85)¹⁶⁴.

Les éléments zoomorphes sont multipliés en décorations des plus riches : *dougong*, *ang*, consoles et *huatouzi* 花頭子 (pièces de la charpente supportées par une superposition de quatre *dougong*) en forme de têtes d'éléphants blanches ou multicolores (Yeke juu [1], Cayan diyanci-yin keid [104], Jungyar juu [53]), section de l'extrémité saillante des poutres sculptées en têtes de lion (Huizong si [80]), têtes de poutres sculptées en protomes de dragon (Jungyar juu [53]), de lions, de sortes de *makara* et d'éléphants, protomes de lions ou d'éléphants surmontant le linteau des portes, grands dragons en bois sculptés enroulés autour des piliers (sanctuaire du Yeke juu [1]), peints en bleu, vert et or sur les piliers ou encore représentés sur des tapis enroulés autour des fûts¹⁶⁵, têtes de dragons cornues fichées dans les « colonnettes suspendues » (*diaotong* 吊筒), au-dessous de l'avancée du toit (Yeke juu [1]), décor de dragons en haut-relief au-dessus des linteaux (Huining si [103]).

Hormis le cerf, les animaux récurrents sont étrangers à la Mongolie – le lion et l'éléphant, symboles de la voix et de la force du bouddha – ou mythiques – le dragon chinois, Garuda et le *makara* indiens. Multipliés dans une large palette de couleurs, ils sont caractéristiques de la décoration mongole. En revanche, certains motifs, comme les décorations de bois ajourées entre deux piliers (*luodizhao* 落地罩), très courantes dans le Shanxi, en particulier au Wutai shan, n'ont pas été transmis dans les monastères mongols¹⁶⁶.

Aucune architecture bouddhique de Chine et du Tibet, sauf peut-être certains temples de Kumbum, n'a poussé aussi loin l'assimilation de motifs « étrangers » que l'architecture mongole. Leur intégration à la charpente est parfaitement harmonieuse (fig. 85), même dans les temples d'aspect tibétain comme

¹⁶³ On retrouve des *dougong* sculptés en têtes d'éléphants au Cifu si 慈福寺 et au Guangren si 廣仁寺 du Wutai shan.

¹⁶⁴ Par exemple au Sansheng dian du Shanhua si 善化寺 de Datong (Steinhardt, 1994, fig. 20 et p. 28).

¹⁶⁵ Les dragons (peints ou sculptés) enroulés autour des piliers sont un motif courant de l'architecture chinoise (Jin ci de Taiyuan, XI^e siècle, temple de Confucius à Qufu). Sur leur symbolisme, voir Stein, 1987, p. 218.

¹⁶⁶ Le *luodizhao* du pavillon d'entrée du Yeke juu [1] est probablement postérieur à la révolution culturelle (Bai Wenming, 1994 [1991], p. 398 : Yeke juu, p. 252-254, 546 : temples du Wutai shan).

l'Àyui-yin süme [27]. Des éléments de charpentes et de décors similaires ont été observés en Mongolie qalqa¹⁶⁷.

La couverture

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les Mongols ont couvert leurs temples de toits de type chinois, tibétain, ou mixte. Le toit chinois à versants peut occuper deux tiers de la hauteur du bâtiment. Comme en Chine, ses différentes variantes sont fonction de l'importance et de la forme du bâtiment : toit *xieshan* (« montagne reposée », en bâtière à demi-croupe), *xuanshan* 懸山 (en bâtière), *yingshan* 硬山 (simple à pignon), *juanpeng* 卷棚 (au faîtage arrondi, sans arête faîtière) pour les édifices barlongs ; toit *cuanjian* (à quatre ou six versants ou conique) pour les édifices de plan carré, hexagonal ou rond, comme les pavillons de la cloche et du tambour ou les pavillons qui abritent des stèles ou des moulins à prières¹⁶⁸. Plus rare, la majestueuse toiture à croupe de type *wudian* 廡殿, très employée pour les grands temples de l'époque Song puis réservée par la suite aux parties les plus nobles du palais impérial en Chine, couvre quelques édifices de l'est de la Mongolie-Intérieure (sanctuaire du Fuyuan si [100], salle arrière du Huining si [103], salle des *lokapâla* et pavillon d'entrée du Youshun si [105]). Ces édifices ont pu être influencés par la couverture des grands temples d'époque Liao qui subsistent en Chine du Nord, comme le Fengguo si 奉國寺, dans le Liaoning. Le toit *wudian* n'est jamais combiné avec un toit en terrasse. La toiture de type *luding* 盪頂¹⁶⁹ (quatre versants bordant un sommet plat) ne s'est pas diffusée en Mongolie. Toutefois, certains *γoul coγcin* pourvus de galeries concentriques à l'étage donnent l'impression d'être couverts d'un grand toit *luding* car le toit du pavillon-lanterneau est masqué de l'extérieur (Shanyin si [81], Xingyuan si [98]). En réalité, le lanterneau central est couvert d'un toit *xieshan* tandis que chacune des galeries le long des quatre côtés est abritée par un toit à versants qui partage les mêmes arêtes. Nous n'avons jamais observé en Mongolie-Intérieure les toitures hémisphériques et les toits à versants de bardeaux à très forte pente caractéristiques des édifices religieux de Yeke Küriye.

Les bâtiments résidentiels, cuisines et autres constructions mineures, sont protégés la plupart du temps par un toit en appentis, à pente légère (5 à 8 %), recouvert de torchis de chaume de blé ou d'orge, ou de tuiles si les moyens le permettent. Ce type de couverture est caractéristique de l'architecture vernaculaire de Mongolie méridionale (Caqar, Tümed, Josutu) et du nord de la Chine.

¹⁶⁷ Shchepetil'nikov, 1960, p. 106-109, 136-139.

¹⁶⁸ Les pavillons de la cloche et du tambour sont parfois couverts d'une toiture complexe à quatre pignons, dite *sanchong shizi beiwu ding* 三重十字背屋頂 (Fuhui si [110]), comme les toitures des tours d'angle de la Cité interdite.

¹⁶⁹ Rare sous les Ming et les Qing, la toiture *luding* fut utilisée en Chine sous les Jin et les Yuan (Lü Songyun & Liu Shizhong, 1992, p. 107).

Les toits plats (tib. *yang-thog*, ch. *pingding* 平頂), couverts d'un revêtement d'argile assurant leur étanchéité, sont caractéristiques des régions sèches du Tibet et de l'Asie centrale mais se trouvent également en Chine. Efficaces isolants thermiques, ils nécessitent de l'entretien. Après la pluie ou la neige, la surface doit être damée après un ou deux jours de séchage et chaque année, on rajoute un peu de terre sur l'intégralité de la surface. Le pourtour du toit en terrasse présente un parapet dans le prolongement des murs, au faite en dos de poisson. Dans l'est de la Mongolie-Intérieure, l'appellation populaire de Pingding miao 平頂廟, « temple à toit plat », pour les monastères couverts d'un toit en terrasse tend à montrer le caractère rare de ce type de couverture dans cette région.

L'évacuation des eaux de pluie est un problème important en Mongolie où les précipitations, concentrées pendant deux mois de l'été, sont violentes et risquent de provoquer de sérieuses inondations. Le revêtement d'argile des toits en terrasse est en légère pente. Les eaux sont évacuées vers des dégorgeoirs de bois ou de métal situés à la base du parapet, en saillie sur la façade (voir les grandes gouttières des temples du Badγar coiling sūme [63]).

Les toits à versants sont toujours couverts de tuiles : on ne trouve ni les bardeaux peints en rouge, vert ou jaune qui remplacent souvent les tuiles en Mongolie qalqa, ni les toits de cuivre doré employés au Tibet. La forme des tuiles, leur emboîtement régulier fixé par des chevilles plantées sur les arêtières de pente, les antéfixes bordant l'avant-toit sont identiques aux matériaux de couverture en usage dans le nord de la Chine sous les dynasties Ming et Qing¹⁷⁰.

Les tuiles les plus courantes sont de couleur gris bleuté. Le coût prohibitif des tuiles vernissées vertes réduisait leur usage à quelques monastères (Liuli dian – « salle aux tuiles vernissées » – du Maidari-yin juu [12], *γoul coγcin* du Siregetü juu [2]). Plus rare encore, l'emploi des tuiles vernissées jaunes (oranges en réalité) exigeait *a priori* une autorisation impériale, le jaune étant la couleur de la dynastie Qing (Shanyin si [81], Yeke juu [1]). Dans les faits, plusieurs monastères arborent plus ou moins discrètement des tuiles jaunes sur les toits du *γoul coγcin*, des sanctuaires, parfois du pavillon d'entrée, de la salle des *lokapāla* et des tours de la cloche et du tambour. Certains utilisent à profusion les tuiles vernissées, jouant sur la bichromie vert-jaune : motifs de losanges jaune sur fond vert, épis de faîtage et motifs de céramique du faîtage jaunes et verts, tuiles vertes alternant avec antéfixes jaunes (Jungγar juu [53], fig. 21, Yanfu si [24]¹⁷¹). Les tuiles vernissées de couleur dominant l'aspect du temple jusqu'à lui donner son nom : le temple Jaune, Sira sūme (Shanyin si [81]), et le temple Bleu, Kōke sūme (Huizong si [80]), de Dolonnor,

¹⁷⁰ Chayet & Tang, 1990, p. 447-457.

¹⁷¹ Ces deux édifices ayant été restaurés au début du XX^e siècle, il est possible que la pose de tuiles jaunes ne date que de la fin des Qing ou de la période républicaine.

doivent leur appellation à la couleur de leurs tuiles.

Autant que la forme, la décoration des toits à versants, en Mongolie comme en Chine, indique l'importance du bâtiment : simples tuiles grises, tuiles grises et arête de tuiles vernissées, tuiles vernissées d'une ou de deux couleurs différentes et décorations en céramique vernissée. L'arêtier de faîtage, selon les cas, est orné d'éléments pleins vernissés ou décorés en bas-relief (motifs géométriques, végétaux, animaux), d'une crête de tuiles creuses chevauchant l'arêtier, ou encore de motifs ajourés en tuiles canal formant des arabesques décoratives, qui présentent l'avantage de maintenir le toit sans trop l'alourdir. Les extrémités de l'arête faîtière sont terminées par les épis de faîtage¹⁷² caractéristiques des toitures Ming et Qing : *zhengwen* 正吻 (sorte de dragon ayant la tête en bas, la gueule ouverte et dont la queue s'enroule en volutes), *chiwei* 鴟尾 (« queue de chouette » ou « de milan », sorte de dauphin à queue relevée dont l'apparence est proche du précédent) ou *daogou tangcao* 倒鉤唐草 (décoration en spirale ressemblant à une crosse de fougère)¹⁷³. L'arête des croupes est ornée de figurines humaines et animales alignées (*zoushou* 走獸). La décoration d'origine chinoise porte encore sur les antéfixes (*wadang* 瓦當) qui représentent souvent une tête léonine ou un symbole de longévité (*shou*, *wan* 卐¹⁷⁴), et sur les pignons¹⁷⁵, ornés en leur sommet, entre les planches de rives, d'un motif de bon augure dit *xuanyu* 懸魚 (« poisson suspendu », représentant des monnaies et des rubans dorés). Les planches de rive peuvent être bordées de plaques de cuivre doré ou de panneaux de céramique vernissée (*γoul coγcin* du Siregetü juu [2]). Les toits *cuanjian* sont couronnés d'un lotus portant un bulbe en céramique vernissée. Ces motifs de couronnement, typiques de l'architecture chinoise des Ming et des Qing, sont pour la plupart liés à l'eau et protègent symboliquement l'architecture en bois du feu, de la foudre et des mauvais esprits. Ils n'ont aucune signification proprement bouddhique et ne se distinguent guère des ornements de toitures de Chine du Nord¹⁷⁶.

Ce n'est pas le cas des épis de faîtage d'origine tibétaine¹⁷⁷, réalisés en cuivre ou en bronze martelé et doré (*mchod-rdzas*) (fig. 14, 22 et 75). Le *kürdū* (tib. *chos-'khor ri-dvags pho-mo*), roue de la Loi à huit rayons entourée de deux gazelles à corne unique, rappelle le premier sermon du bouddha dans le parc aux

¹⁷² Sur ces épis de faîtage et d'arêtiers en céramique : Demiéville, 1925, p. 258 ; Laurence Liu, 1989, p. 36 ; Chayet & Tang, 1990, p. 455.

¹⁷³ On trouve sur les arêtes faîtières de temples du Yeke juu [1] le décor de deux dragons jouant avec une perle. Très répandu sur les faîtières de Chine du sud, ce motif de dragon est certainement une introduction récente, remplaçant le *γanjir*.

¹⁷⁴ En chinois, le svastika équivaut au caractère *wan* 卐 qui signifie dix mille. Mis pour dix mille ans, il symbolise la longévité (*wanshou* 卐壽).

¹⁷⁵ Les illustrations in Bai Wenming (1994 [1991], p. 546) montrent que la décoration des pignons du Yeke juu [1] est très proche de celle d'architectures du Shanxi.

¹⁷⁶ Voir par exemple les décorations des arêtiers au Nanshan si 南山寺 du Wutai shan, au palais impérial de Mukden (Bai Wenming (1994 [1991], p. 662-664).

¹⁷⁷ Ils sont les premiers à tomber ou à être dérobés si les bâtiments sont abandonnés. Les monastères à nouveau en activité depuis les années 1980 en ont posé des neufs.

gazelles de Bénarès. Symbole indispensable, il doit être placé au-dessus du porche des salles d'assemblée, en position centrale. Autre élément important, le vase rempli de « trésors » en forme de stûpa¹⁷⁸ nommé *yanjir* (ou *sang tegülder*, skt. *kalâsa*, ch. *Baoping* 寶瓶, tib. *mdzod-ldan*, *mdzod-bdang*). Il est fixé au centre de l'arête faîtière du toit à versants des salles d'assemblée ou couronne la façade du corps arrière si le temple est doté d'un toit plat. Les principaux temples en sont pourvus. Au Coγcin dugang du Badγar coiling sūme [63], de part et d'autre du *yanjir* central se trouvent deux nains en bronze, une main sur la taille et l'autre tenant une chaîne qui les relie au *yanjir*. Ces personnages, qui prennent parfois l'apparence de *kinnara* (êtres fabuleux, mi-homme, mi-oiseau), se retrouvent sur les toits des monastères du Tibet central¹⁷⁹.

Les autres éléments de couronnement tibétains se situent surtout sur les toits en terrasse ou les parapets. Les *jalcan* (tib. *rgyal-mtshan*), réceptacles cylindriques en cuivre destinés aux textes sacrés trop abîmés pour continuer à être utilisés, sont placés aux quatre coins de la terrasse de la salle d'assemblée¹⁸⁰. Les tridents et les cylindres noirs en crins de yack (tib. *thug*) sont des supports des divinités protectrices.

Ces symboles semblent parfois avoir perdu leur signification d'origine. Le *kürdū* placé sur le toit du pavillon d'entrée ne signale plus seulement une salle où l'on enseigne la parole de bouddha, mais permet d'identifier immédiatement un monastère d'obédience tibéto-mongole lorsque son architecture est chinoise. Par ailleurs les Mongols voient dans les gazelles autour du *kürdū* les animaux qui saluent le soleil levant et dans la roue le *toγunu* de la yourte, autre symbole solaire¹⁸¹. De nos jours, le terme de *yanjir* désigne aussi la croix sur les églises et le croissant des mosquées.

L'organisation et la décoration intérieures

L'intérieur des temples et les richesses artistiques innombrables qu'ils recèlent sont hélas difficiles à étudier, en raison de l'interdiction de photographier, de la pénombre et de l'atmosphère des sanctuaires enfumée par l'encens et les lampes à beurre, des tissus qui recouvrent les *thang-ka* (peintures portatives) et protègent des regards des non initiés les statues et les décors muraux de divinités courroucées. Il est toutefois possible d'en donner un bref aperçu. Les salles d'assemblée sont plus lumineuses que les sanctuaires grâce au lanterneau et aux fenêtres.

¹⁷⁸ Pozdneev, 1978 [1887], p. 72 ; S. Dars, 1972, p. 174. Sur les temples d'Abatai qan à Erdeni juu, il est remplacé par un *vishvajra*.

¹⁷⁹ Par exemple à Tashilunpo, à Sera, au Jokhang, au Palais rouge du Potala (Chen Lüsheng, 1995, p. 10-11, 27).

¹⁸⁰ Encore appelé « bannière de victoire » (*ilaγuγsan-u temdeg*), le *jalcan* symbolise la victoire du bouddha sur Mâra, démon des passions et de la mort. Il est couronné d'un joyau symbolisant la sagesse qui éclaire l'ignorance. Parfois très ouvragées, ces pièces, décorées de formules en *lantsa* et de motifs bouddhiques, sont identiques au Tibet et en Mongolie (Bai Wenming, 1994 [1991], p. 510, 724-725).

¹⁸¹ Cammann, 1951, p. 124. Pozdneev (1978 [1887], p. 73) donne une explication légendaire de ce motif, tirée du *Coγ-tu yamadaga-yin egüskel*.

Dans les édifices à charpente tibétaine, la modénature en menuiserie, qui forme l'entablement des poutres et permet de surélever le couvrement, occupe jusqu'à un tiers de la hauteur sous plafond, celui-ci étant constitué de simples planches peintes. Les constructions à charpente chinoise apparente, sans plafond (*lumingzhao* 露明照), sont nombreuses (salle d'assemblée du Jungyar juu [53]). Cette pratique, courante en Chine depuis les Yuan, permet d'agrandir l'espace tout en économisant de la main-d'œuvre et du temps¹⁸². Des tissus sont parfois tendus sous le plafond, comme c'est souvent le cas dans les temples au Tibet¹⁸³.

Les plafonds à faux caissons (*tianhuaban* 天花板, « planche fleurie du ciel ») sont utilisés dans les édifices les plus anciens (Gu miao du Siregetü juu [2], Yeke juu [1], Maidari-yin juu [12]) et dans les édifices à étages. Le rôle fonctionnel des différentes parties du plafond est exprimé de manière symbolique grâce à des variations de hauteur ou de forme : trois niveaux du plafond forment un mandala en épousant les niveaux des poutres qu'ils masquent. Dans le *youl coŋcin* du Maidari-yin juu [12], le plafond du sanctuaire, plus élevé que celui de la salle d'assemblée, comporte trois niveaux. Au centre, la partie la plus élevée mesure 2 sur 2,5 *jian*. Elle est entourée d'un niveau médian courant sur un demi *jian*. Enfin les parties latérales sont légèrement plus basses. Les plafonds¹⁸⁴ sont divisés en caissons de papier ou de tissu et de plâtre collés sur un grillage. Sur ces supports sont peints des mandalas, des bouddhas et des bodhisattvas, des lotus ouverts, inscrits dans un cercle, dont les pétales portent des lettres *lantsa*, ou des symboles du Taiji tu 太極圖¹⁸⁵ (*yin-yang* 陰陽) (fig. 17). Cette décoration était certainement réalisée à partir des poncifs utilisés aujourd'hui dans les architectures chinoises et à Kumbum¹⁸⁶.

Au centre des salles les plus prestigieuses à charpente chinoise, et en particulier au centre du lanterneau des salles d'assemblée, le plafond à caissons présente un *zaojing* 藻井¹⁸⁷ (caisson carré ou octogonal formé par une succession d'assemblages de quatre poutres en carré, de taille décroissante, superposés de sorte qu'ils forment une pyramide inversée, l'angle de chaque assemblage étant placé au centre du côté du suivant : Maidari-yin juu [12], temple Jaune du Köndelen juu [65], fig. 87)¹⁸⁸. Son centre

¹⁸² Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985], p. 129.

¹⁸³ Meyer & Jest, 1987b, p. 162. Au XVI^e siècle, les plafonds à caissons d'influence chinoise sont également employés au Tibet.

¹⁸⁴ Au Fanzong si [120], les variations de la hauteur du plafond de la salle d'assemblée délimitent des parties verticales, au centre, décorées de nombreux panneaux formant un programme iconographique représentant les *arhat*, les symboles de bon augure, les immortels de la tradition chinoise etc.

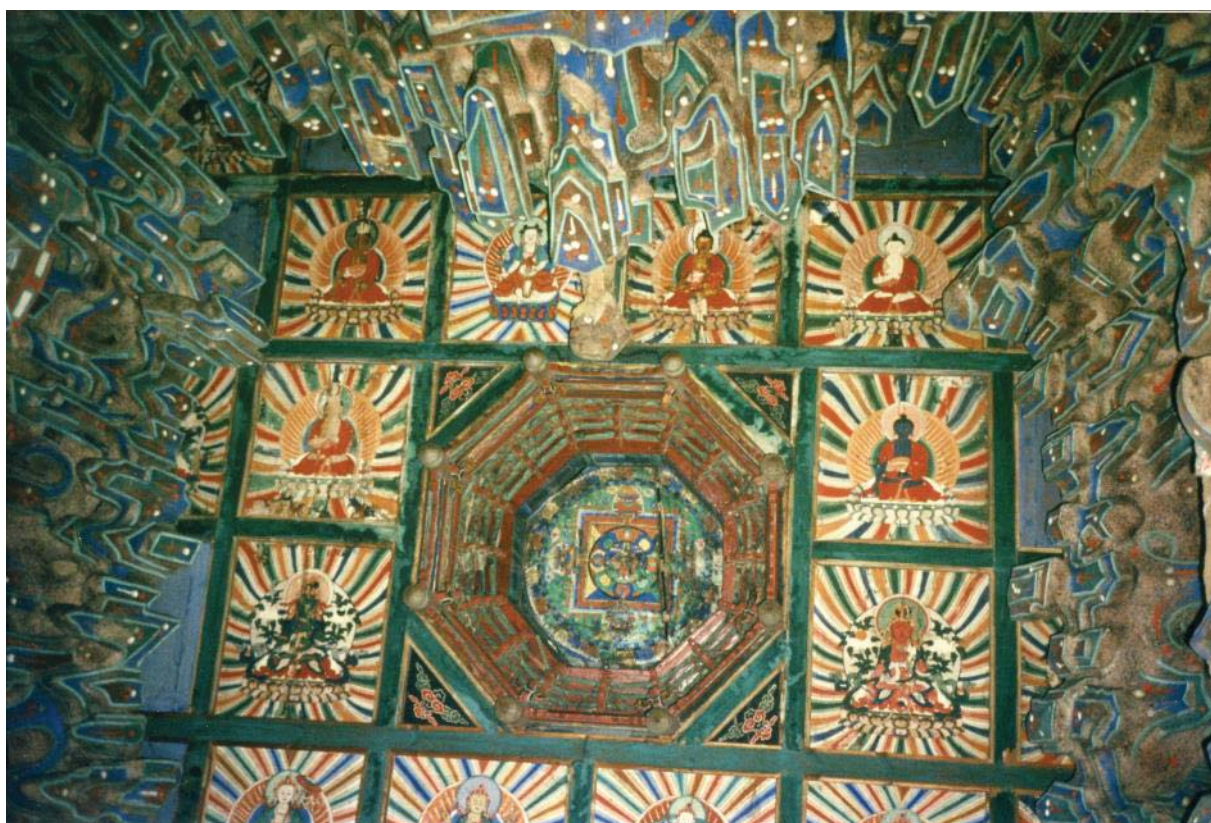
¹⁸⁵ Ce symbole, emprunté au vocabulaire symbolique chinois, est identifié par les Mongols aux deux poissons des Huit symboles bouddhiques de bon augure, image de prospérité et de vigilance.

¹⁸⁶ Fraser, 1996, p. 60-69.

¹⁸⁷ Ce nom provient des plantes aquatiques (*zao* 藻) dessinées ou peintes sur le caisson pour écarter les incendies (Demiéville, 1925, p. 240). Le *zaojing* est attesté en Chine peu après notre ère. Son utilisation est très fréquente dans l'architecture chinoise à partir des Ming (Dazheng dian du palais de Mukden, Yu Zhuoyun éd., 1990 [1987], pl. 114 ; somptueux *zaojing* du Zhengjue dian 正覺殿 du Longfu si 隆福寺 (un monastère tibétain de Pékin, détruit), conservé au musée de l'Architecture ancienne de Pékin, Li Xiaotao 1999).

¹⁸⁸ Voir la photographie dans Sun Lizhong, s. d., v. 1997, p. 5. La présence d'un *zaojing* au Vieux temple du Siregetü juu [2]

est orné d'un mandala ou des cinq Jina (en Chine, un dragon est figuré au centre). Au sol, à l'aplomb, une dalle carrée ou une division du plancher fait parfois pendant au plafond, comme une projection du haut sur le bas. Le symbolisme du *zaojing* est proche de celui du lanterneau¹⁸⁹. Les statues sont placées contre le mur du fond, mais la statue principale devrait être placée de manière idéale en dessous du *zaojing*, au centre du temple, comme c'était le cas dans les édifices chinois antérieurs aux Yuan (Guanyin ge 觀音閣 du Dule si 獨樂寺 de Jixian 薊縣, 984) et dans les bâtiments qui abritent des statues monumentales (Wanfo ge 萬佛閣 du Yonghe gong).



87. Köndelen juu (Ulayancab, état en 1993). *Zaojing*, temple Jaune.

Les murs, recouverts d'un enduit, sont décorés de peintures murales ou peints de deux couleurs unies séparées par un bandeau horizontal à environ un mètre du sol. Contre le mur du fond du sanctuaire sont placées les statues principales, les tables d'offrandes¹⁹⁰, des armoires contenant statuette, stûpas de taille

montre qu'il s'agissait jadis d'un sanctuaire principal.

¹⁸⁹ Stein, 1987, p. 157. Les termes de *tianjing* et *tianchuang* 天窗 (« puits du ciel », « fenêtre du ciel ») désignent à la fois le lanterneau et le *zaojing*. Le *zaojing* peut être rapproché des plafonds-lanternes (*laternendecke*) des sanctuaires creusés d'Asie centrale et du Cachemire (grotte des Preta à Qyzyl, sanctuaires creusés de l'oasis de Kutch, Maillard, 1983, p. 115 et 225 ; Stein, 1987, p. 147, p. 314, n. 51). Les *laternendecke* ont peut-être influencé les « couronnements en *pañcāyatana* » des premiers temples tibétains (stûpa d'Alchi au Ladakh, XI^e siècle), et donc la formation des lanterneaux.

¹⁹⁰ Tib. *mchod-lcog*, mong. *takil-un sirege*.

réduite et offrandes. Des *thang-ka* sont suspendus aux poutres et forment souvent des séries (*arhat*, grands maîtres etc.). Le matériel d'offrandes comprend les Huit symboles de bon augure¹⁹¹ et les Sept symboles du *cakravartin*¹⁹² sur socle en bronze doré, des lampes à beurre (mong. *jula*, tib. *mar-me*), des petites coupes (mong. *doluyan cögüce*) contenant de l'eau, des fruits ou des fleurs, des brûle-encens, des offrandes spécifiques à chaque bouddha. Les icônes modernes et les photographies du Panchen lama, du Potala et autres grands réincarnés ont fait leur apparition sur les autels au XX^e siècle. Le sanctuaire du Yeke juu [1] a préservé le matériel le plus ancien de Mongolie méridionale¹⁹³ (fig. 10). Ces objets sont essentiellement tibétains¹⁹⁴. Les textes sacrés sont disposés contre les murs orientaux et occidentaux, sur des bibliothèques ou dans des armoires. Les éléments de l'architecture (piliers, caissons, *dougong*) sont masqués par une profusion d'ornements mobiles offerts par des donateurs laïcs¹⁹⁵. Les couleurs rouge et jaune-or dominant.

La salle d'assemblée comporte les rangées de bancs des moines et des tables basses disposées perpendiculairement à l'entrée, de part et d'autre du vaisseau central. L'emplacement, l'aspect et l'ornementation des coussins et la hauteur des sièges marquent la hiérarchie à l'intérieur du clergé¹⁹⁶. Au nord-est et au nord-ouest du vaisseau central, face à l'assemblée, se tiennent les trônes réservés aux hauts dignitaires (Panchen lama, *qubilyan*, abbé). On trouve encore les objets rituels : instruments de musique, vases à eau lustrale, *vajra* et cloches¹⁹⁷, les mandalas de cuivre etc. La disposition et la nature du mobilier ne semblent pas différer des pratiques au Tibet central, à ceci près que l'encens remplace souvent les fumigations de genévrier et que le beurre est moins utilisé pour les lampes.

¹⁹¹ Mong. *naiman takil* ou *öljeitü naiman temdeg*, tib. *bkra-shis rtags-brgyad*. Ce sont : l'ombrelle, les poissons, la conque, le lotus, le *bumba* (vaisselle sans fond, exauçant tous les vœux), le nœud de bon augure, le glaive et la roue du *dharma*.

¹⁹² Les sept symboles du monarque universel sont : la roue (*cakra*), le *cindamani*, la reine, le ministre, le général, le cheval et l'éléphant.

¹⁹³ Miroirs ronds en cuivre de 15 cm de diamètre, grosses lampes « de palais », long support de lampes en forme de serpent-dragon, décoré de *vajra* suspendus au plafond, brûle-encens en or, argent, cuivre, fer et étain, trois tablettes offertes par l'empereur, inscrites en mongol et mandchou, 108 volumes xylogravés du *Kanjur*, un mandala de cuivre en trois dimensions (Pozdneev, 1978 [1887], p. 136-146 ; Liang Tianxi, 1997 [1983], p. 35).

¹⁹⁴ Aujourd'hui, avec l'importance des dévots *han*, les offrandes chinoises et les statuettes de divinités chinoises (Guanyin, Guandi) sont largement représentées.

¹⁹⁵ Les dais, baldaquins, rideaux, parements d'autel, drapeaux, coussins, pièces de broderie polychromes : les *badang* (du tib. *ba-dang*, longues pièces de tissus des cinq couleurs, blanc, bleu, rouge, jaune, vert, correspondant aux cinq Jina), les *jalcan* (cylindres cousus de trois pièces), les *qatay* (tib. *kha-btags*, écharpe de soie ou de coton), les *sikür* (sanskrit *chattrā*, tib. *gdugs* : grands parasols), les *pye-ma phur-ma* (sortes de balles), les *den-lu* (lampes, ch. *Denglong* 燈籠), les vélums couvrant les façades...

¹⁹⁶ Pour la description de l'emplacement des moines et du mobilier, voir Pozdneev, 1978 [1887], p. 75-80.

¹⁹⁷ À l'exception des gongs, ces objets sont stockés dans une pièce à part lorsqu'ils ne sont pas utilisés. Voir Pozdneev, 1978 [1887], p. 158-163.

Les décors muraux et la statuaire

Les pillages et les destructions du XX^e siècle ont rendu ardue la tâche des historiens de l'art bouddhique mongol qui demeure largement inexploré et très peu documenté.

Rares sont les monastères dont le décor mural intérieur¹⁹⁸ et la statuaire ont été préservés. Parmi ceux-ci, une dizaine de temples de la région de Kökeqota se distinguent des édifices religieux du reste de la Mongolie. Les plus anciens sont ornés de peintures murales d'influence chinoise qui révèlent une grande originalité par rapport aux modèles tibétains tant par leur iconographie (cycles de Vaishravana au Maidari-yin juu [12] par exemple) que par leur style. L'influence chinoise est sensible dans la représentation des paysages, dans l'iconographie des *arhat* (fig. 19). Des scènes anecdotiques naturalistes représentent la vie pastorale (Caqar blama juu [13]), des jeux, etc. Les peintures de donateurs apportent de nombreuses informations sur les coutumes de la noblesse mongole¹⁹⁹ (Maidari-yin juu [12], Yeke juu [1]). Ces peintures, préservées *in situ*, datent pour certaines de la fin du XVI^e siècle et de la première moitié du XVII^e siècle ; les œuvres plus tardives reprennent un style similaire, tel le décor mural de la salle d'assemblée du Yeke juu, partiellement conservé au musée d'histoire de Kökeqota²⁰⁰.

Les particularités iconographiques rencontrées chez les Tümed attestent de l'importance des écoles non réformées. Elles corroborent nos conclusions historiques, qui mettaient en évidence une mainmise graduelle de l'orthodoxie gelugpa sur le bouddhisme mongol. Les divinités courroucées, par exemple, appartiennent à des cycles nyingmapas (Rahûla et peintures du pavillon octogonal du Maidari-yin juu [12], divinités à tête animale du Ba-rdo) et sakyapas.

Quelques monastères de style tibétain de l'Ulayancab ont conservé d'importants décors muraux du XVIII^e siècle, probablement plusieurs fois restaurés. Celui du Köndelen juu [65] présente des traits originaux dans les scènes narratives de la salle d'assemblée et dans le programme iconographique du sanctuaire qui se détache sur fond blanc (déesses d'offrandes, Mahâkâla ascète). Les peintures murales du Badyar coiling süme [63] et du Sira mören süme [77] sont semblables aux décors muraux contemporains du Tibet central. Dans l'est de la Mongolie méridionale, on préférait, semble-t-il, appliquer des peintures encollées (Huining si [103]) ou suspendre des toiles marouflées qui pouvaient être changées aisément. Ces décors ont aujourd'hui presque intégralement disparu.

La statuaire la plus courante était fabriquée en terre sur âme de bois par les moines eux-mêmes. Elle a subi une destruction quasi totale. Des bas et moyens reliefs en pierre présentés comme des stèles (Huining si [103], Xingyuan si [98], Morui-yin süme [145], Youshun si [105]), qui apparaissent comme

¹⁹⁸ Les peintures murales extérieures se dégradent rapidement. Celles que l'on peut voir aujourd'hui sont de facture récente.

¹⁹⁹ Charleux, 1999.

²⁰⁰ Les programmes iconographiques des temples que j'ai visités sont détaillés dans le catalogue (CD-rom) [1], [2], [3], [12], [13], [63], [64], [65], [77], [120].

une spécificité de la Mongolie-Intérieure orientale, quelques sculptures en pierre et de nombreux reliefs bouddhiques gravés et peints sur les rochers à proximité des monastères sont encore conservés *in situ*. La statuaire en métal (bronze doré, argent), fabriquée dans les ateliers de Kökeqota et de Dolonnor, nous est connue grâce à quelques collections occidentales rassemblées au début du XX^e siècle (notamment par l'expédition de Sven Hedin) et à des photographies et inventaires japonais²⁰¹). Les monastères les mieux préservés de Kökeqota (Yeke juu [1], Siregetü juu [2]) et les musées de Kökeqota, Chifeng, Chengde et Pékin ont aussi conservé des statues en métal et des *thang-ka* mongols. La statuaire de Dolonnor a depuis peu fait l'objet d'études visant à définir son style spécifique par rapport aux ateliers de Mongolie qalqa et de Pékin²⁰².

Dans l'ensemble du monde mongol, certains bouddhas et divinités firent l'objet d'une attention particulière, tels Maitreya, dont le festival prit une importance croissante depuis le début du XVII^e siècle, ou Pe-har (voir les temples qui lui sont dédiés chez les Tümed, appelés Naicung süme) et les autres divinités désignées par le III^e Dalaï lama pour protéger les Mongols (Mahākāla blanc à six bras, Beg-tse, Vaishravana sous sa forme de pourvoyeur de richesses).

Sur le long terme, les grandes tendances iconographiques et stylistiques esquissent le passage d'un style local, sinisé mais original, dû au patronage des princes mongols de Kökeqota, à un style « lamaïque international » encouragé d'abord par les Dalaï lamas (en particulier le cinquième) à partir du milieu du XVII^e siècle, puis par les empereurs mandchous. Le patronage du bouddhisme gelugpa par les Mandchous ne fit qu'encourager à grande échelle une évolution déjà effective. Cette propension à la standardisation, qui s'observe également dans la doctrine et les rituels, fut entretenue tant par les dignitaires religieux qui fréquentaient Pékin et Lhasa que par la diffusion xylographique d'ouvrages normatifs produits dans ces deux villes, en particulier les manuels iconographiques illustrés, les grands panthéons élaborés et gravés à Pékin au XVIII^e siècle et les panthéons de Lhasa²⁰³. La circulation des peintures portatives concourut à unifier l'ensemble de la production picturale du monde tibétain. La rareté des décors muraux encore en place ne permet pas de savoir si cette tendance à l'uniformisation a connu des résistances locales.

Également encouragée par les Qing, une forme de syncrétisme se manifesta dans les œuvres religieuses, qu'elles fussent littéraires ou artistiques. Il tendait à réaliser la fusion des idées et des représentations bouddhiques tibétaines, chinoises et « chamaniques ». Les grands dignitaires tibétains de Pékin, ainsi que des *qubilyan*²⁰⁴ de Mongolie-Intérieure comme le III^e Mergen qutuytu, travaillèrent à la

²⁰¹ Henmi Baiei, 1943 et 1975 [1965] ; Henmi Baiei & Nakano Hanshirô, 1943-1944.

²⁰² Entre autres : *Trésors de Mongolie*, 1993 ; Berger & Bartholomew éd., 1995.

²⁰³ Les panthéons du *Kanjur* mongol, des trois cents icônes, de sNar-thang (Lokesh Chandra, 1994 [1961] ; Getty, 1928 [1914]). Pozdneev (1978 [1887], p. 96) cite des ouvrages d'iconographie traduits en mongol.

²⁰⁴ Voir par exemple les prières à Gengis Khan écrites par le I^{er} lCang-skyā qutuytu Ngag-dbang blo-bzang chos-ldan (1642-1714) ; les écrits du II^e lCang-skyā Rol-pa'i rdo-rje (1717-1786) ; la liturgie en mongol créée par le III^e Mergen qutuytu Lubsangdambijalsan (1717-1766) et diffusée par xylographie ; les œuvres du VI^e lIayuyšan qutuytu mergen bandida Don-grub

promotion et à l'intégration dans le panthéon tibéto-mongol de divinités non-bouddhiques²⁰⁵ tels Gengis Khan (identifié comme une incarnation du roi des *nâga* et une incarnation de Vajrapâni), Confucius²⁰⁶ et Cayan ebügen (le Vieillard blanc, protecteur des troupeaux, assimilé au dieu de la longévité chinois, Shoulao 壽老). Dans le même temps, les cultes locaux (cultes aux montagnes, construction des *obuya* et *mgri* chamaniques) sont également bouddhisés²⁰⁷. Le héros tibétain Ge-sar, identifié à Vaishravana, fusionna avec le dieu de la guerre chinois Guan Yu 關羽 (Guandi) pour protéger spécifiquement les fonctionnaires civils et militaires mandchous, et le culte de cette figure syncrétique se répandit dans les monastères de l'est de la Mongolie méridionale (Huining si [103], Fanzong si [120], Fuyuan si [100], Jinquan si 金泉寺 de la bannière Aoqan). Il y était vénéré comme un protecteur du bétail²⁰⁸.

Un langage décoratif original

Dans l'ensemble, les décors d'origine tibétaine se concentrent sur la façade (frise, disques de cuivre, motifs de couronnement), les piliers du porche et la porte. Le langage décoratif chinois est appliqué systématiquement sur les charpentes et toits chinois, et apparaît comme facultatif sur les autres éléments de l'architecture. La juxtaposition de ces motifs étrangers donne au temple mongol une apparence unique dans le monde tibétain.

Cette décoration chargée de symboles fastes que l'on peut qualifier de talismans aurait également pour fonction de protéger contre les influences malignes²⁰⁹. Il est difficile de faire la part entre les éléments fastes, les éléments à forte connotation symbolique et les éléments purement religieux, chacun pouvant être interprété à différents niveaux de lecture²¹⁰. Les décors d'origine chinoise (épis de faîtage, décor des charpentes, dragons, *püüjen kege*, Taiji tu) entrent dans la première et parfois la deuxième catégorie tandis que les ornements tibétains (motifs de couronnement, frise, embrasures des portes, emblème du Kâlacakra, écriture *lantsa*, symboles de bon augure, *vajra*, svastikas) participent des trois catégories. Certains motifs tibétains et chinois sont utilisés sur un pied d'égalité : ainsi place-t-on côte à côte le symbole du Kâlacakra et le *shou* (« longévité »), les dragons et les éléphants, les *vajra* et les pivoines, ou encore des divinités

rdo-rje (1820-1882) : Heissig, 1954a, p. 128 ; Bawden, 1994 [1958]b, p. 23-41 ; Tucci & Heissig, 1973 [1970], p. 396-397, 466.

²⁰⁵ Pozdneev, 1978 [1887], p. 628-631, n. 30.

²⁰⁶ Lessing, 1957, p. 110-113.

²⁰⁷ Toutefois, les divinités de la religion populaire des Mongols, qui avait été sévèrement persécutée aux XVII^e et XVIII^e siècles, ne furent pas intégrées comme protecteurs du Dharma dans le panthéon bouddhique, comme cela avait été le cas au Tibet (Atwood, 1996, p. 136).

²⁰⁸ À partir de la fin du XVIII^e siècle, les Mandchous couvrirent la Mandchourie et la Mongolie de temples à Guandi/Ge-sar, au service de l'empire colonial sino-mandchou. Son culte est encore attesté en 1945 dans la bannière Siregetü blama küriye (Tucci & Heissig, 1973 [1970], p. 466 ; Heissig, 1982, p. 159).

²⁰⁹ Chabros, 1987.

²¹⁰ Krystyna Chabros (1987) a montré qu'aucun décor n'était purement ornemental en Mongolie. Tout décor d'art et d'artisanat possède une importance symbolique, magico-religieuse et utilitaire ; le décor donne le pouvoir à l'objet ou le renforce.

chinoises (les Huit immortels) et des divinités bouddhiques (les Dix-huit *arhat*). Les Mongols privilégient les dessins abstraits, géométriques, centrés, et accordent une grande importance à la symétrie autour d'un axe ou d'un centre, synonyme de fortune, de prospérité et de paix²¹¹. Les motifs étrangers sont adoptés de manière sélective, lorsqu'ils correspondent à cette conception du décor. Ils ornent encore aujourd'hui les objets de la vie quotidienne (yourte et son mobilier, tapis, vêtement, bottes, blagues à tabac, vaisselle, joaillerie) et sont souvent interprétés par les Mongols dans un sens différent de leur signification d'origine²¹².

Les couleurs en façade sont employées avec une grande liberté, la seule constante étant la dominance du rouge pour la charpente et le mobilier intérieur. La décoration joue sur les contrastes de couleurs, de reliefs et de matériaux : la brique grise et les branchages bruns, le mur blanchi à la chaux et les auvents de tuiles vernissées. Les cinq couleurs (blanc, rouge, bleu, jaune, vert) sont abondamment utilisées, et les symboliques mongole, bouddhique et chinoise tantôt se superposent, tantôt diffèrent²¹³. Les chiffres ont également leur importance symbolique : les trois portes représentent les trois voies d'accès au *nirvâna*, et les neuf petits carrés (*re'u-mig*), qui forment le grand carré du plafond à caisson, sont une figure connue du bouddhisme tibéto-mongol²¹⁴.

La décoration extérieure est concentrée en façade, en particulier dans la partie supérieure (frise, motifs de couronnement, toit à versants). Parfois greffés sur des architectures chinoises, le portique et la porte tibétaine somptueusement ornés soulignent l'importance de l'entrée et matérialisent le passage à l'espace sacré. Les faces latérales reprennent une partie des éléments décoratifs de la façade principale, enfin la face nord, peu ou pas décorée, ne comporte aucune ouverture, sauf exception.

Les contrastes de couleurs mettent en valeur les volumes de l'architecture (en particulier des éléments de charpente et des embrasures de porte) en accusant les composantes horizontales (les rangées de fenêtres, le bandeau de couronnement, les auvents couverts de tuiles, le portique). Compensant l'aspect massif d'ensemble, ces lignes horizontales créent un équilibre visuel avec la division tripartite de la façade et les éléments verticaux (murs, piliers). Dans les temples de style chinois, dont l'impression générale est conditionnée pour plus de moitié par la toiture, l'élancement vertical de la structure portante est équilibré par les balustrades, les ouvertures et la bordure des avant-toits. Aucun édifice élevé, comme les pagodes à étages, n'apporte de dimension verticale au monastère.

²¹¹ Chabros, 1987.

²¹² Voir ci-dessus l'interprétation du *kürdü* et du Taiji tu ; de même, le symbole du *triratna* (Trois joyaux, le bouddha, le Dharma et le Sangha) est vu par les laïcs mongols comme le symbole du feu ; le *vajra*, symbole de force, est gravé sur les cadenas, etc.

²¹³ Voir Hamayon, 1978, p. 222-225. Chez les Mongols, le rouge, couleur du sang et du feu, symbolise la vie, la force, la joie ; le bleu, le Ciel éternel ; le blanc, couleur des laitages, la pureté, la bonne fortune ; le jaune est en même temps la couleur de l'Église bouddhique et de l'empereur mandchou, le vert représente la végétation.

²¹⁴ Lessing, 1956, p. 141.

Le contraste dehors dedans, très marqué dans les temples tibétains, est en Mongolie fortement atténué par l'exubérance de la décoration extérieure. L'architecture mongole a amplifié la tendance discernable dans l'architecture de l'époque des Dalaï lamas : à partir du XV^e siècle, les sobres façades tibétaines s'animent de loggias, d'une double frise, d'une corniche en saillie et de décors divers, l'éclairage des temples est accru par l'agrandissement des fenêtres. Le modèle tibétain dépouillé a été suivi de manière assez fidèle au XVIII^e siècle dans les steppes de l'Ulayancab et des Alashan : les monastères dépourvus d'enceinte se fondent dans le paysage. Au contraire, dans les monastères de style chinois ou sino-tibétains clos de murs, les bâtiments se sont ouverts et épanouis à l'intérieur du rempart protecteur : le mur d'enceinte crée déjà un espace intérieur. C'est en particulier dans les régions en contact direct avec le monde chinois, comme les bannières Tümed et la confédération Josutu, que le vocabulaire architectural et décoratif s'est le plus enrichi de décors d'origines différentes. La surcharge ornementale des façades mongoles s'est encore amplifiée au XIX^e siècle.

L'exubérante décoration des façades mongoles a marqué les voyageurs venant de Chine, comme le père Gerbillon : « ce pagode est petit, mais c'est un des plus jolis et des mieux ornez que j'aye vû : il est tout lambrissé, doré peint, et vernissé, ce qui le rend fort agréable²¹⁵ » ou encore le père Huc. Les Mandchous partagent avec les Mongols le goût de la polychromie et de la surcharge décorative. La richesse des décors est critiquée par l'orthodoxie chinoise pour laquelle l'extravagance architecturale est un symptôme de mauvais gouvernement. Cette attitude prévalait encore jusqu'à une période récente : l'architecture chinoise de la période mandchoue était accusée de décadence, tant par ses caractéristiques techniques que pour ses « excès » chromatiques et décoratifs²¹⁶.

²¹⁵ Du Halde, 1736, vol. IV, p. 118.

²¹⁶ En Chine, le système décoratif de l'architecture classique repose sur le principe d'une couleur unique sur les ensembles (corps, mur, toiture) et de polychromies sur les détails (différents éléments de la charpente, plafond à caissons, chevrons, portes, fenêtres...). Cette règle fut peu appliquée sous les Qing (Song Jianming, 1992, p. 3).

Chapitre VI : Le temple et le stûpa

Les impératifs rituels et symboliques et la diffusion des modèles prestigieux n'ont pas favorisé un langage architectural uniforme. Malgré les constantes – les unités architecturales, leur disposition générale dans le monastère et la symbolique qui les anime –, la visite d'un monastère mongol laisse avant tout une impression de diversité des styles. Le patrimoine architectural mongol mobilise un langage assez riche et varié pour faire apparaître une typologie, dont l'objectif n'est pas purement classificatoire, mais permet de saisir l'origine de certains particularismes et d'embrasser l'évolution de la construction¹. Les spécialistes qui ont tenté d'établir une classification se sont arrêtés aux trois catégories générales de « style tibétain », « style chinois » et « style sino-tibétain » ou « style mêlé », « éclectique² ». Celles-ci ne concernent en réalité que l'apparence extérieure globale du corps de bâtiment et de sa toiture. Mais si le plan, les techniques, les matériaux de construction et les décors sont pris en compte, la grande majorité des temples se voient classés dans le style « sino-tibétain », catégorie si accueillante quelle en perd toute signification.

Il est impossible d'envisager une typologie des monastères considérés comme des unités. Il n'est pas rare, en effet, qu'à l'intérieur d'un même monastère se côtoient temples « sino-tibétains », temples de « pur » style tibétain et édifices de style chinois (Jungyar juu [53], Vang-un γoul-un juu [41], Blama-yin küriye [94]). Des monastères dont il ne reste actuellement que le temple principal de construction chinoise étaient jadis entourés d'une ville monastique de style tibétain (Beile-yin sūme [74]). Il faut donc se contenter d'une typologie des édifices indépendamment de leur environnement.

Les deux édifices les plus importants du monastère, tant du point de vue religieux que de la variété des formes, sont les temples (*coγcin*) et les stûpas. Symboles visibles du bouddhisme marquant le paysage mongol, les stûpas furent parmi les premiers bâtiments détruits : nous les évoquerons ici brièvement, et notre typologie se concentrera principalement sur les temples.

Nous retiendrons comme premiers critères de classification des temples les plans, l'élévation (étages et lanterneaux) et la fonction (salle d'assemblée, sanctuaire). Les techniques et les types de charpente et de toiture seront envisagés en tant que critères secondaires, parce qu'ils dépendent en partie de la main d'œuvre et des matériaux disponibles. Il nous a paru important de donner la priorité à l'intention du bâtisseur plutôt qu'à ses techniques. Le langage architectural et décoratif passe aussi dans les critères de second ordre car il est susceptible d'être modifié au cours du temps, en particulier au XX^e siècle.

¹ L'utilité de la typologie en architecture est discutée par Pierre Pinon : « La définition des types présente une des voies de la connaissance des patrimoines bâtis les plus fructueux en offrant une “manière de classement” des objets multiformes qui les constituent ». La typologie vise « à identifier des catégories qui permettent d'ordonner la masse confuse du réel par le repérage de régularités pouvant s'appliquer aux architectures liées à une fonction [...], à un espace géographique [...] ou à une période historique [...], ces catégories se recoupant souvent ». « La typologie entre pratique de la connaissance et théorie du projet », in Croizé, Frey & Pinon, 1989, p. 45 ; également Blamont & Toffin, 1987, « Introduction ».

² Nagao Gajin, 1991 [1947], p. 209 ; Miller, 1959, p. 37-38 ; S. Dars, 1972, p. 175-182.

Les stûpas

Objets de culte essentiels au monastère bouddhique, les stûpas présentent une grande variété de formes et de fonctions. On distingue les petits stûpas reliquaires abrités dans des temples (comme le stûpa de la princesse, Lingta dian au Maidari-yin juu [12] ou le stûpa funéraire du XII^e *jasay da blama* au Fuyuan si [100]) et les grands stûpas votifs extérieurs, construits en général pour apporter des mérites à un vivant ou à un mort ou abriter les cendres d'un grand lama. Les stûpas construits sont placés dans la partie publique, accessible aux laïcs. Lorsqu'ils étaient érigés à l'extérieur de l'enceinte, ils servaient de signal visuel pour guider le pèlerin vers le lieu saint et lui indiquer quand il fallait descendre de cheval. Visibles de très loin³, les stûpas du Bayan shanda-yin süme [68] alignés sur la crête de la colline rappellent les hautes pagodes chinoises qui servaient de phares aux voyageurs (fig. 88). Ils ponctuaient également le chemin de circumambulation et marquaient les élévations de terrain. Leur rôle géomantique de soumission des lieux était essentiel⁴. Ils comptèrent parmi les premiers symboles du bouddhisme détruits pendant la révolution culturelle.

Leur place n'est pas fixée à l'intérieur du monastère⁵. Au Siregetü juu [2], le stûpa unique est placé dans une cour séparée sur l'axe oriental. Au Huifu si [128], deux stûpas symétriques sont situés de part et d'autre de la dernière cour, devant le sanctuaire (fig. 91). Au Beile-yin süme [74], on trouvait deux stûpas monumentaux à l'ouest de la cour principal, deux plus petits à l'intérieur de la cour principale, derrière les salles des facultés, sept autres sur la crête de la colline et d'autres encore le long du chemin de circumambulation. Au Guanghua si, un stûpa était placé devant l'entrée du *youl cochin*, à la place qu'occuperait un brûle-parfum dans un temple chinois. À l'Üüsin juu [60], toute une cour latérale était consacrée aux stûpas funéraires⁶ et des petits stûpas identiques étaient disposés à intervalles égaux sur le mur d'enceinte de cette cour. On trouvait également des murs surmontés de stûpas en Mongolie qalqa (mur de 108 stûpas à Erdeni juu⁷, 28 stûpas en bordure du monastère Gandantegcilen de Yeke Kuriye au nord et à l'ouest, détruits) et peut-être 108 stûpas autour du principal temple bouddhique de l'ancienne ville d'Olan süme⁸. On connaît quelques exemples de telles enceintes au Tibet⁹.

Les stûpas-portes étaient courants dans le monde tibétain¹⁰ et l'architecture chinoise des périodes Yuan et mandchoue¹¹ les avait intégrés aussi. Des stûpas enjambaient une rue ou surmontaient une porte

³ Voir la photographie in Cammann, 1951, face p. 116.

⁴ Voir chap. IV, p. 204-205.

⁵ Dans les monastères chinois, la pagode n'a pas de place fixe non plus. Sous les Ming et les Qing, on pouvait en trouver une sur un axe latéral, ou bien deux de chaque côté de l'axe central.

⁶ Ce qui est également courant en Chine, par exemple au Tanzhe si 潭柘寺, dans les environs de Pékin.

⁷ Construits en 1804 lors de la restauration de la muraille, ils avaient chacun une forme différente. Une restauration récente leur a donné un aspect semblable.

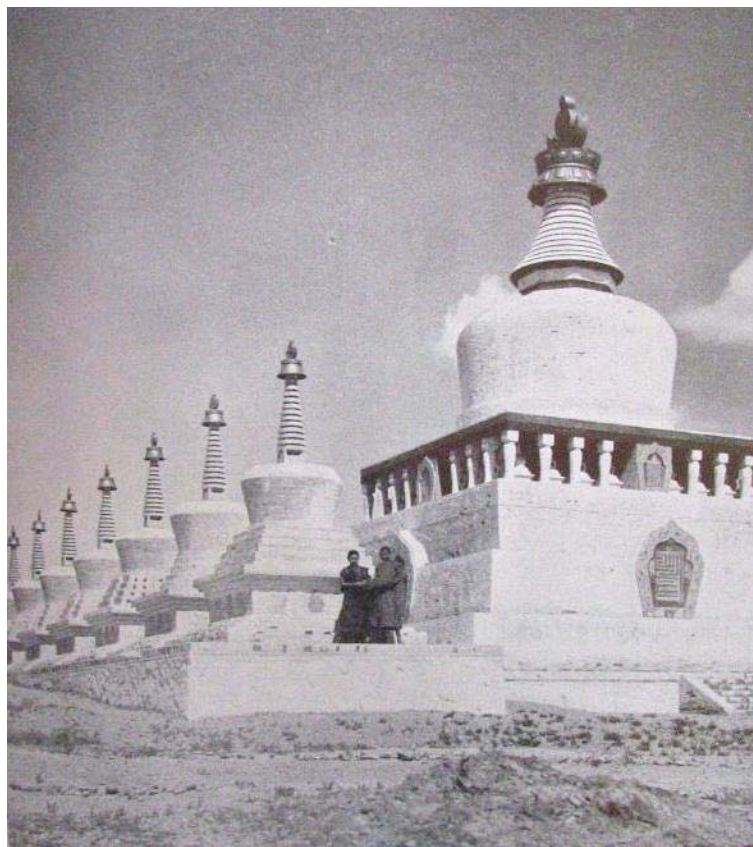
⁸ Hypothèse d'Egami Namio qui fouilla Olan süme en 1938 (voir Heissig, 1982 [1979], p. 287).

⁹ Au monastère de Lha-dgong au Khams, au temple de g.Ye-dmar (gTsang, XI^e siècle, Vitali, 1990, pl. 16), à Chans-pa (près de Leh au Ladakh).

¹⁰ Stûpa-porte au monastère d'Alchi (XI^e-XII^e siècles) et à l'entrée de Lhasa (construit en 1762, détruit dans les années 1960 : Su Bai, 1996b, p. 208).

¹¹ La « plate-forme des nuages » (Yuntai 雲臺) de la passe de Juyong guan 居庸關 (1343-1345), jadis surmontée de trois stûpas ; le stûpa-porte du Putuozongcheng miao (construit en 1771).

d'enceinte percée d'une grande ouverture voûtée en arc en plein cintre (temple du village de Shangdukou, bannière Otuy des Ordos¹², Ejün blama-yin küriye [34], Bandida gegen süme [88]). Selon certaines hypothèses, le stûpa-porte de Kumbum¹³ (mChod-rten sgo-bzhi, 1748) a servi de relais dans la diffusion de ce modèle.



88. Bayan shanda-yin süme (Ulayancab, état avant 1951). Le grand stûpa.

Le stûpa mongol (*suburḡa*), semblable au tibétain (excepté celui du Tabun suburyan-u süme [4] (fig. 49) et la pagode en bois du Decin süme [126], bâtie en 1910-1912, 25 m de haut), est très différent dans son élévation de la pagode chinoise à étages. Il est construit en briques cuites recouvertes d'un stuc d'argile blanc, avec un remplissage en terre ou en briques d'adobe pour le corps, ou en pierre. Posé sur un socle à gradins de plan carré, rond ou polygonal, le tambour cylindrique possède un fort étranglement à la base de la partie médiane, ce qui lui confère la forme d'un bulbe au profil élancé. Tournée vers le sud, une niche, dont l'ouverture est ouvragée à la manière d'une porte en forme d'ogive outrepassée, abrite une statue de bouddha, de lama ou de divinité. Une flèche, ou « pinacle », haute et étroite, constituée de parasols jointifs, supporte un large parasol débordant. L'ensemble est surmonté des symboles du soleil, de la lune et d'une flamme. La décoration des côtés du socle reprend généralement les symboles et/ou les montures des quatre Jina encadrés de deux lions atlantes. À cet aspect récurrent s'ajoutent des éléments décoratifs variés. Le stûpa du Siregetü juu [2] (construit en 1859, fig. 89) présente des ornements sculptés

¹² Cammann, 1951, p. 4-5. Voir également un stûpa-porte dans les Ordos photographié par Van Oost, 1932, face p. 72.

¹³ Chen Meihe, 1986, fig. 2-98, p. 124 ; Jiang Huaiying & Liu Zhanjun, 1996, p. 182.

et peints sur son tambour. Les rubans¹⁴ le long de sa flèche lui ont valu le surnom de pagode « à deux oreilles » (Shuang'er ta 雙耳塔).



89. Siregetü juu (Kökeqota, état en 1999). Stûpa « à oreilles », 1818 ou 1859, restauré en 1983.

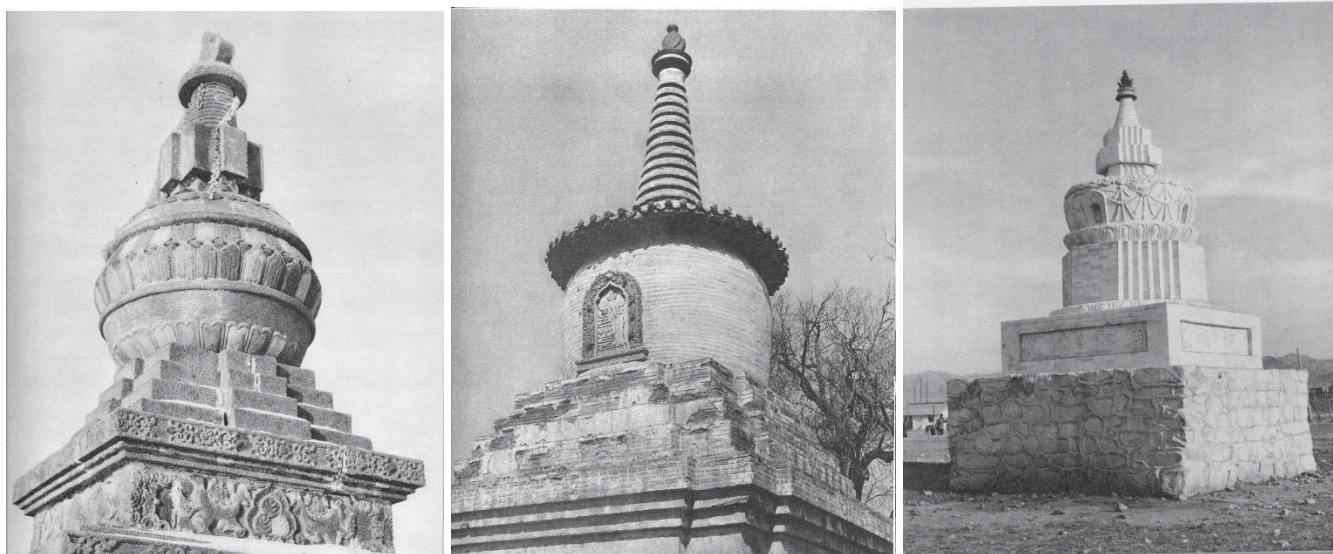
Les proportions de ce type de stûpa sont observées dans tout le monde tibétain, y compris dans les monastères tibétains de Chine, à partir de l'époque Qing. Si l'origine est sans doute à rechercher à l'époque Yuan, voire Xixia¹⁵, les quatre stûpas aux points cardinaux de Mukden sont un des premiers exemples datés de ce style¹⁶. Les stûpas reliquaires portatifs ont certainement joué un rôle essentiel dans la diffusion

¹⁴ Ces rubans s'inspirent probablement des décorations accrochées selon la coutume aux flèches des stûpas, cordes des drapeaux de prières sur les stûpas construits, écharpes votives sur les petits stûpas reliquaires. Les stûpas sont souvent représentés en peinture avec de tels rubans ornementaux. Ces ornements en dur se retrouvent dans des pagodes plus tardives, comme le Puji ta 普濟塔 du Longquan si au Wutai shan (construit en 1924).

¹⁵ Stûpas de Qaraqota (Mortari Vergara Caffarelli, 1996, p. 59) ; complexe de 108 stûpas disposés en pyramide le long du fleuve Jaune (Linrothe, 1998, p. 91-121).

¹⁶ Dans les temples construits par Hung taiji de 1643 à 1645 (voir p. 99-101) : Mortari Vergara Caffarelli, 1982, p. 35.

de ce type. Les stûpas mongols n'ont cessé de s'enrichir d'éléments puisés dans les exemples chinois antérieurs et contemporains, notamment au Wutai shan et à Pékin.



90. Trois stûpas : Hanbai miao (Sili-yin γoul, état avant 1959), Emci-yin juu (Kökeqota, détruit, état avant 1959) et Köndelen juu (Ulayancab, détruit, état avant 1959).

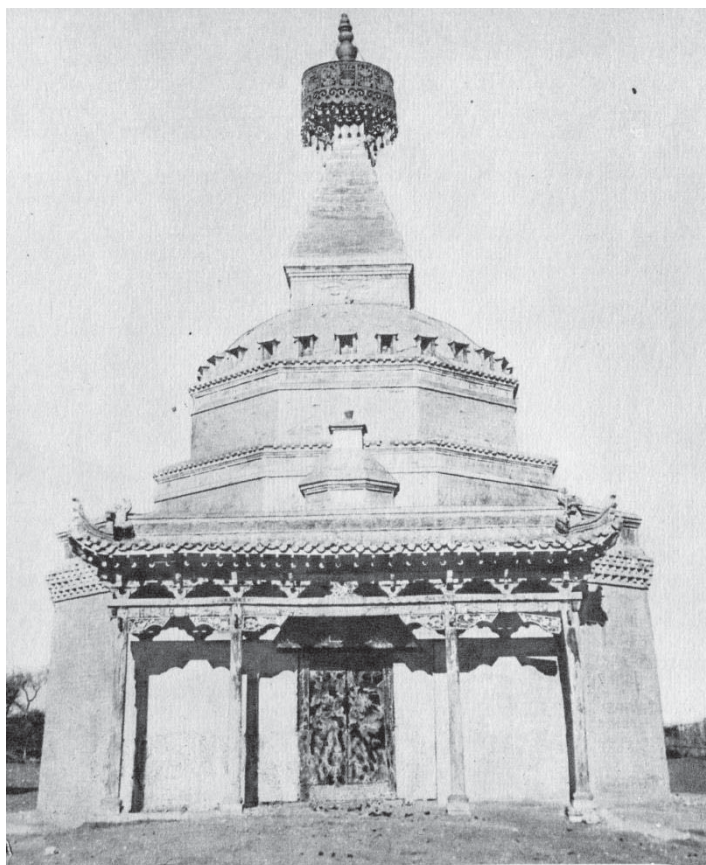
Des stûpas aujourd'hui disparus adoptèrent des formes originales¹⁷. Le tambour de celui de l'Emci-yin juu [5] était coiffé d'un auvent sphérique de tuiles, son étranglement était peu prononcé et sa flèche élancée (fig. 90b) : ses proportions rappellent celles du stûpa du district de Kailu 開魯 (Jirim) d'époque Yuan, et son auvent, celui du stûpa de gSer-thar en Amdo¹⁸. Le stûpa du Huifu si [128] qui a conservé sa flèche massive évoque lui aussi des formes Yuan (fig. 91). Au Köndelen juu [65], un curieux stûpa était doté d'une courte flèche et d'un corps bombé mais très court émergeant d'un lotus (fig. 90c). Ses proportions et sa haute partie inférieure font penser aux colonnes votives chinoises (*jingchuang*). Le corps quasi sphérique du stûpa du « Hanbai » miao [91] présentait des bandeaux de pétales de lotus en relief (fig. 90a). Situé juste au nord d'un temple, le grand stûpa du Bayan shanda-yin süme [68] présentait le profil d'un gros bulbe surmonté d'une petite flèche aux lignes courbes, placé sur une base élevée à gradins (fig. 88). Sa taille, supérieure au double de la hauteur totale du temple, atteignait une trentaine de mètres de haut. Outre la niche ornant le bulbe, quatre niches (une par côté) décoraient le piédestal, surmonté d'un haut péristyle aux piliers de pierre (à la place des petits piliers traditionnels) : peut-être pouvait-on y monter afin d'avoir une vue d'ensemble du monastère¹⁹. Le grand stûpa de l'Üüsin juu [60] (XVIII^e siècle), avec son soubassement octogonal, son dôme percé de vingt-quatre niches et son porche chinois à auvent,

¹⁷ On observait encore de nombreuses formes différentes et originales en Mongolie qalqa : Shchepetil'nikov, 1960, p. 165-170.

¹⁸ bDud-'dul mchod-rten : Gruschke, 2001, vol. II, fig. 11, p. 86 ; également celui de Ba-thong dgon-pa, 1910, celui de Tshes-bcu dgon-pa (Gruschke, 2001, vol. II, fig. 116, p. 145, fig. 141, p. 154).

¹⁹ Les stûpas indiens comportaient à l'origine des balustrades et des portiques hypostyles. Par la suite, l'inflation de la base et la multiplication des étages entraînèrent la disparition de la balustrade de la terrasse. On trouve encore des péristyles (accessibles ou non) sur le stûpa Puji du Longquan si (Wutai shan), à Lha-dgong au Khams et sur quelques stûpas tibétains de Labrang (Mortari Vergara Caffarelli, 1996, p. 59).

comportait une porte menant peut-être à une pièce intérieure, une chapelle ou simplement un escalier qui permettait d'accéder au deuxième niveau. La superposition des niveaux octogonaux décroissants, du petit dôme, du *harmikâ* carré et de la flèche pyramidale (fig. 92) rompt avec la succession habituelle de formes carrées puis rondes. À Erdeni juu, les stûpas cubiques couverts d'un toit à quatre pans abritant le *sharil* des princes Abatai qan et Gombudorji s'inspirèrent également des stûpas funéraires de moines en Chine²⁰.



91. Huifu si (Juu-uda, état en 1994). Stûpa devant le sanctuaire, 1935 (?).

92. Üüsin juu (Ordos, état avant 1959). Grand stûpa à base octogonale construit entre 1934 et 1942 sur le modèle du stûpa de Bodnâth à Kathmandou, Népal.

Les stûpas de tailles diverses sont fréquemment multipliés, souvent alignés ou groupés (Beile-yin süme [74], Bayan shanda-yin süme [68]). On trouvait dans quelques monastères la série des Huit stûpas appelés Huit Mahâcaitya associés aux moments essentiels de la vie du bouddha (quatre types de dômes combinés avec deux types de bases²¹), comme au Gembî-yin süme [142]. Le grand stûpa du Shangda-yin süme [50] à gradins circulaires était précédé de sept petits stûpas, et entouré de quatre stûpas de taille moyenne adoptant les formes de quatre des Huit Mahâcaitya²².

²⁰ Voir par exemple les tombes du Foguang shan 佛光山 au Shanxi (Li Yuming, 1988, p. 104). On retrouve une forme similaire au Bhoutan.

²¹ Chandra Bagchi, 1941, p. 223-235 ; Tucci, 1988 ; Lokesh Chandra, 1994 [1961], p. 397-398 ; Olschak & Wangyal, 1973, p. 18-21 ; Pozdneev, 1978 [1887], p. 625-626, n. 22.

²² Au Shangda-yin süme, on reconnaît notamment le *myang-'das mchod-rten*, huitième de la série canonique, en forme de cloche, qui commémore l'entrée du bouddha dans le Nirvâna (voir la photographie dans le catalogue_(CD-rom). Il existait un

Malgré leur opposition fondamentale, le stûpa, symbole d'une religion non sacrificielle, et l'*obuḡa*, demeure et autel sacrificiel des divinités locales, partagent des caractéristiques communes qui résultent de tendances syncrétistes encouragées par des lamas comme le III^e Mergen gegen. Les *obuḡa* ont été récupérés, voire créés, par les moines et les rituels qui s'y tiennent insistent sur le rôle protecteur des divinités résidentes, sur leur capacité à satisfaire des vœux en échange de prières et d'offrandes²³. Pour accomplir un acte pieux, un donateur peut ainsi commander la construction d'un *obuḡa*²⁴. Consignées dans des manuels, les règles de construction des *obuḡa* sont proches de celles des stûpas²⁵.

On comprend ainsi que les *obuḡa* et stûpas soient fréquemment associés. On les trouve côte à côte sur la crête d'une colline, ils surplombent et protègent le monastère (Cayan obuḡa sūme [89], Bayan shandayin sūme [68]). Des *obuḡa* peuvent entourer un stûpa central (Shongquru-yin sūme [144]) ou être entourés de stûpas (Bandida gegen sūme [88]). Au Blama-yin küriye [94], un *obuḡa* est placé sur l'axe central du monastère ; à l'Ayui-yin sūme [27], des stûpas sont placés devant les temples.

Le plan du temple (*coḡcin*)

Le terme mongol de *ḡoul coḡcin*²⁶ qualifie en premier lieu la salle d'assemblée (*dugang* ou *tshogs-chen*) principale, en second lieu l'ensemble du bâtiment si le sanctuaire y est intégré. Les monastères chinois n'ont pas de salle équivalant au *ḡoul coḡcin*, d'où une certaine confusion terminologique dans les ouvrages chinois traitant des temples mongols²⁷. Dans une description littéraire en chinois comme en mongol, l'emploi ambigu de ces termes ne permet donc pas de savoir si le sanctuaire est un bâtiment distinct de la salle d'assemblée. Ces appellations marquent l'importance de la salle d'assemblée et le caractère secondaire du sanctuaire dans la terminologie du bouddhisme mongol. Pourtant, les premiers édifices religieux construits (Yeke juu [1], Erdeni juu) étaient des sanctuaires, les moines s'assemblant probablement sous des yourtes à cette époque. Cette contradiction reflète le « conflit » entre monachisme

stûpa du même type à Erdeni juu (Tsultem, 1988, fig. 157).

²³ Sur le rituel aux *obuḡa*, voir Bawden, 1994 [1958]b, p. 37-39 ; Pozdneev, 1978 [1887], p. 521-531. De même que le culte du feu, ces rituels que l'on pensait « chamaniques » n'étaient jamais organisés par des chamanes mais par des moines ; ils ne sont pas documentés avant le XVIII^e siècle (Atwood, 1996, p. 122-123), et il est possible que les *obuḡa* soient une invention bouddhique. Le culte des *lha-rtse* (équivalent tibétain de l'*obuḡa*) est répandu au Tibet et en Amdo, mais à la différence de la Mongolie, les moines n'y participèrent pas (Nakane Chie, 1982, p. 81).

²⁴ Bawden, 1994 [1958]b, p. 28, n. 22.

²⁵ Les *obuḡa* sont fréquemment construits par groupes de treize (ou de 108). Selon l'interprétation bouddhique, dans un groupe de treize *obuḡa*, celui du centre, plus grand, représente le mont Sumeru, entouré des quatre continents et des huit petits continents de la cosmologie hindoue (Gerasimova, 1981 ; Bawden, 1994 [1958]b, p. 27-31). Au Tibet on trouve également des cairns par groupe de treize (Bleichsteiner, 1950, p. 177).

²⁶ *ḡoul coḡcin* : <mong. *ḡoul*, « principal, central » et <tib. *tshogs-chen*, « la grande assemblée ».

²⁷ *ḡoul coḡcin* est traduit en chinois par *jingtang*, *dajingtang* 大經堂 (« [grande] salle des sūtras », c'est-à-dire salle d'assemblée, synonyme de *dugang*) ou *dadian* 大殿 (« grande salle »). Le terme de *daxiongbao dian* (« salle du trésor du grand héros », épithète de Shākyamuni), qui désigne la grande salle centrale d'un monastère bouddhique en Chine, est moins employé dans les monographies chinoises sur la Mongolie. Le *ḡoul coḡcin* d'un monastère mongol de plan chinois occupe le même emplacement et la même importance que le *dadian* d'un monastère chinois, sans en avoir la même fonction : le *dadian* du monastère chinois est le sanctuaire de bouddha (*daxiongbao dian*, *fotang* 佛堂, *fodian* 佛殿), tandis que les moines se rassemblent dans des salles auxquelles les laïcs n'ont absolument pas accès : petite salle d'assemblée (*jingtang*), « salle du dharma » (*fatang* 法堂), salle de méditation (*chantang*) (Prip-Møller, 1967 [1937], p. 65-69, fig. 89, p. 67).

et laïcité à l'intérieur même du monastère, lieu de culte et lieu de vie de la communauté.

Centre religieux et géographique du monastère, le *γoul coγcin* se compose, on l'a vu, d'un porche, d'une grande salle d'assemblée et du sanctuaire au nord, intégré ou séparé de la salle par une cour. Il est précédé d'une grande cour aérée. On ne trouve pas, comme au Tibet et en Chine²⁸, et comme le prescrit le *Vinaya*, de cour fermée par des galeries hypostyles²⁹, avec ou sans étage, pouvant former des « murs habités » lorsqu'elles sont percées de baies vers l'extérieur³⁰. Les galeries hypostyles à un seul niveau au Mingyan sūme du Bandida gegen sūme [88], au Beile-yin sūme [74] et au Fuyuan si [100] n'entourent que la partie arrière du *γoul coγcin* ou du sanctuaire.

Les dimensions du *γoul coγcin* des grands monastères mongols varient entre 200 et 900 m², le plus grand étant aujourd'hui le Coγcin dugang du Badyar coiling sūme [63] (1 500 m²)³¹. Au Tibet comme en Chine, la superficie se mesure en nombre d'entrecolonnements (*jian*)³² ou parfois de piliers. Les règles de construction des salles d'assemblée précisent que ce nombre doit être fonction de la taille de la communauté³³. Les plus grandes salles d'assemblée sont carrées de 5 sur 5, 7 sur 7 ou 9 sur 9 *jian*³⁴. Comme on a l'a vu pour les bâtiments à étage de 9 *jian* de façade (Jiujian lou, voir chap. V, p. 238 et n. 61 p. 238), la symbolique du chiffre 9 est fondamentale. C'est également le cas du nombre 108, sacré dans le bouddhisme : certains temples comptent 108 piliers³⁵ en incluant ceux de la galerie extérieure³⁶. De plan barlong ou parfois carré, le sanctuaire est plus petit que la salle d'assemblée (5 sur 5 *jian* au maximum).

²⁸ Exemples au Tibet : Samye, Tashilunpo, Drepung, Qutan si (Amdo, de plan chinois) ; en Chine : Wofo si 臥佛寺, dans les Xiang shan à l'ouest de Pékin.

²⁹ Dans les premiers monastères indiens, ces galeries desservaient les cellules des moines, les réserves et les cuisines.

³⁰ À l'exception des « murs habités » du Jegün keid [26] et des cours à portique sur deux ou trois niveaux de l'Anyuan miao de Chengde (Chayet, 1985, p. 105).

³¹ Par exemple : Huining si [103] : 900 m², Maidari-yin juu [12] : 420 + 296 = 716 m², Youshun si [105] : 600 m², Yanfu si [24] : 580 m², Kürmetü-yin sūme (Alashan) : 274 m²... La grande salle du Huayan si inférieur de Datong (construit en 1140) est l'un des plus grands temples de Chine (1 473 m² de superficie, 9 sur 5 *jian*). La grande salle d'assemblée de Kumbum, qui, dans son état actuel, date de 1917, couvre une superficie de 1 981 m².

³² Nous employons ici le terme chinois *jian*, unité standard de mesure des bâtiments dans la logique d'un mode de construction à ossature porteuse, correspondant à un espace délimité par quatre piliers. On le traduit généralement par travée, entrecolonnement, pièce d'habitation ou travée de façade. Les Mongols ont un terme équivalent, *tasulγ-a*, et emploient également la transcription du terme chinois (*jien*). Les Tibétains emploient un terme équivalent : *ka-dbrag*. Le *jian* ne correspond à aucune mesure fixe et varie légèrement dans un même bâtiment : les *jian* latéraux sont plus étroits que le vaisseau central ; le *jian* est réduit lorsque les piliers sont regroupés aux angles pour dégager l'espace intérieur. En Mongolie, le *jian* mesure dans le sens longitudinal comme transversal entre deux et quatre mètres (comme au Tibet et en Chine).

³³ Thubten Legshay Gyatsho, 1979 [1971], p. 35.

³⁴ Salle d'assemblée du Youshun si [105] : 5 sur 5 *jian*. Salles d'assemblée du Huifu si [128], du Yanfu si [24], du Jungγar juu [53], du Baya juu [3] et du Shanyin si [81] : 7 sur 7 *jian*. Salles d'assemblée du Siregetü juu [2], du Cayan oburya sūme [89], du Cayan diyanci-yin keid [104], du Xingyuan si [98], du Huixiang si 曩祥寺 [84], du temple Jaune du Barayun keid [25], du Chonghua xining si 崇化禧寧寺 dans la bannière avant des Forlus (*Qian Guoerluosi Menggu zu zizhixian gaikuang*, 1985, p. 52-53) : 9 sur 9 *jian*. Le Coγcin dugang du Badyar coiling sūme [63] mesure 9 sur 15 *jian* ; une salle du Barayun keid [25] : 11 sur 11 *jian*. Au Tibet les grandes salles d'assemblée peuvent comprendre 140 piliers. Voir également Thubten Legshay Gyatsho, 1979 [1971], p. 39.

³⁵ Le grand Coγcin en bois de Yeke Küriye comptait 108 piliers intérieurs.

³⁶ Par exemple un temple de 8 sur 8 piliers (7 sur 7 piliers plus les piliers enfermés dans les murs) entouré d'une colonnade de 10 piliers par côté et précédé d'un porche de 8 piliers : c'est le cas du Shanyin si [81] et d'Amur bayasqulangtu keid.

La salle d'assemblée et le sanctuaire

Le sanctuaire (*γoul sūme*³⁷), pourvu en général des statues des bouddhas des Trois Ères et des Huit bodhisattvas, accueille la fonction cultuelle du temple, tandis que dans la salle d'assemblée (*coγcin dugang* ou *qural-un sūme*) se déroulent les offices, propres à la communauté monastique. Pour établir une typologie des *γoul coγcin* et des *coγcin* des facultés mongols, le premier critère est la jonction – ou la séparation – entre salle d'assemblée et sanctuaire³⁸. On distingue ainsi deux catégories. Dans la première sont classés les bâtiments uniques, comme leur modèle tibétain contemporain (*gtsug-lag-khang*), composés de la salle d'assemblée et du sanctuaire (ou *cella*) souvent flanqué de sanctuaires secondaires latéraux, sans ouverture au nord. La salle d'assemblée et le sanctuaire peuvent former une salle unique ou être séparés par un mur percé d'une à trois ouvertures fermées ou non par des portes (*γoul coγcin* du Yeke juu [1], du Maidari-yin juu [12], du Fuhui si [110], *coγcin* du Badyar coiling sūme [63] – excepté le *Coγcin dugang* –, et du Kōndelen juu [65]).

Dans la deuxième catégorie, sont classées les salles d'assemblée de plan carré, sans division intérieure, le sanctuaire se trouvant séparé par une cour au nord. La cour, large (Huifu si [128]) ou étroite (Jungyar juu [53]), est toujours moins profonde que la cour précédant la salle d'assemblée (*γoul coγcin* du Huifu si, du Jungyar juu, du Yanfu si [24], du Xingyuan si [98], du Huining si [103], du Shanyin si [81], du Bandida gegen sūme [88], la grande salle d'assemblée du Jegün keid [26]). Dans tous les cas, la salle d'assemblée est toujours de dimensions supérieures à celles du sanctuaire.

Lorsque le sanctuaire est indépendant, il présente un plan barlong, de même largeur que la salle d'assemblée qu'il prolonge (Jungyar juu [53], Huining si [103], Cayan diyanci-yin keid [104], temple de Pe-har du Siregetü juu [2]), ou de dimensions inférieures (Xingyuan si [98], Huifu si [128], Chongshan si du Bandida gegen sūme [88]).

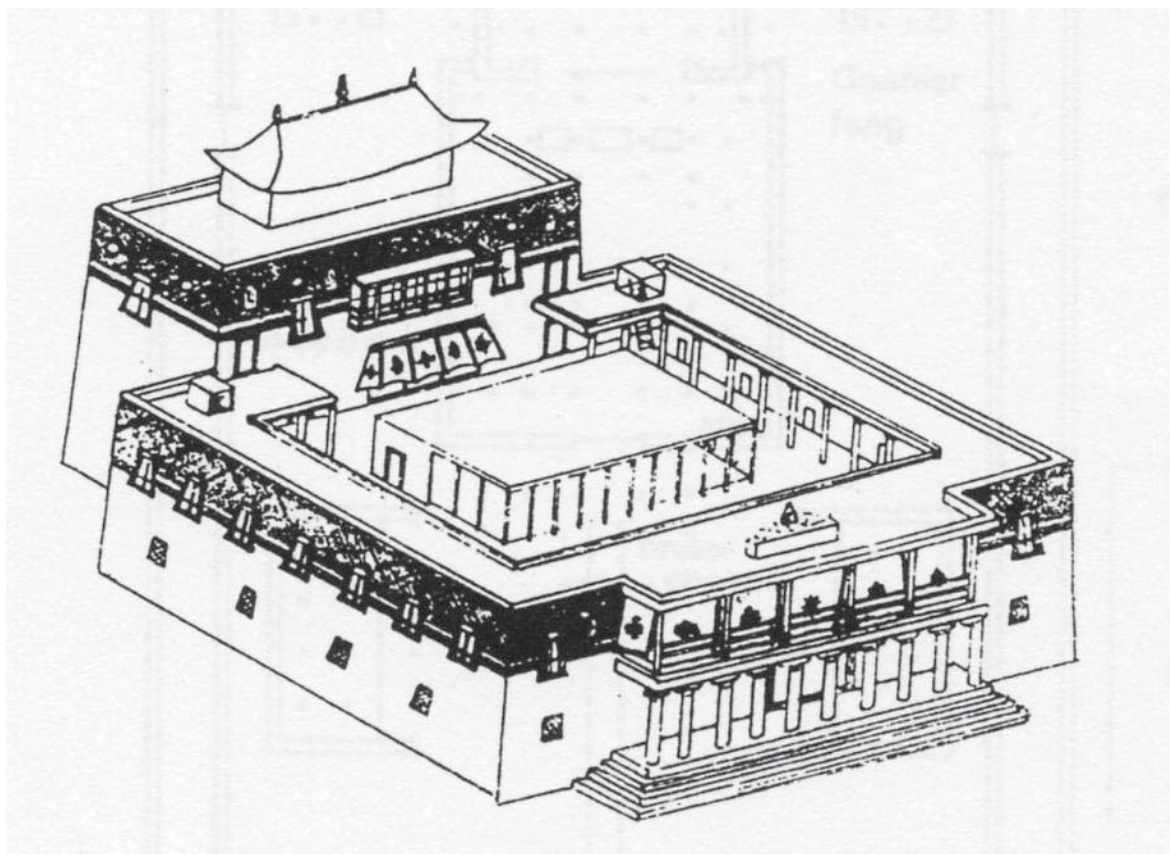
Dans le bouddhisme tibéto-mongol, les fidèles laïcs font leurs dévotions devant les statues à l'intérieur du sanctuaire (offrandes d'écharpes, de nourriture, de lampes, d'argent, etc., prosternations, prières), devant le *γoul coγcin* (prosternations sous le porche) et autour de ce dernier (pratique de la circumambulation en tournant des moulins à prières). Ils ne se rassemblent pas en masse dans le monastère excepté lors des festivals et des occasions exceptionnelles (enseignement, initiations, bénédictions, visite d'un grand lama). Dans ce cas, ils restent dans la cour et ne sont pas censés pénétrer dans la salle d'assemblée où officient les moines.

La salle d'assemblée comporte toujours une entrée principale abritée par un porche hypostyle au sud et parfois des entrées sur les côtés, tandis que le sanctuaire a pour particularité d'être pourvu d'une seule et unique porte au sud. Les statues occupent le mur du fond et, souvent, les murs latéraux. Toute ouverture constatée au nord d'un temple élimine d'emblée l'identification d'un sanctuaire, à moins qu'il ne s'agisse d'un sanctuaire ayant changé de fonction dont les portes ont été percées dans un second temps³⁹.

³⁷ Ou *burqan-yi örgüce* ; tib. *lha-khang*, ch. *fodian* ou *fotang*.

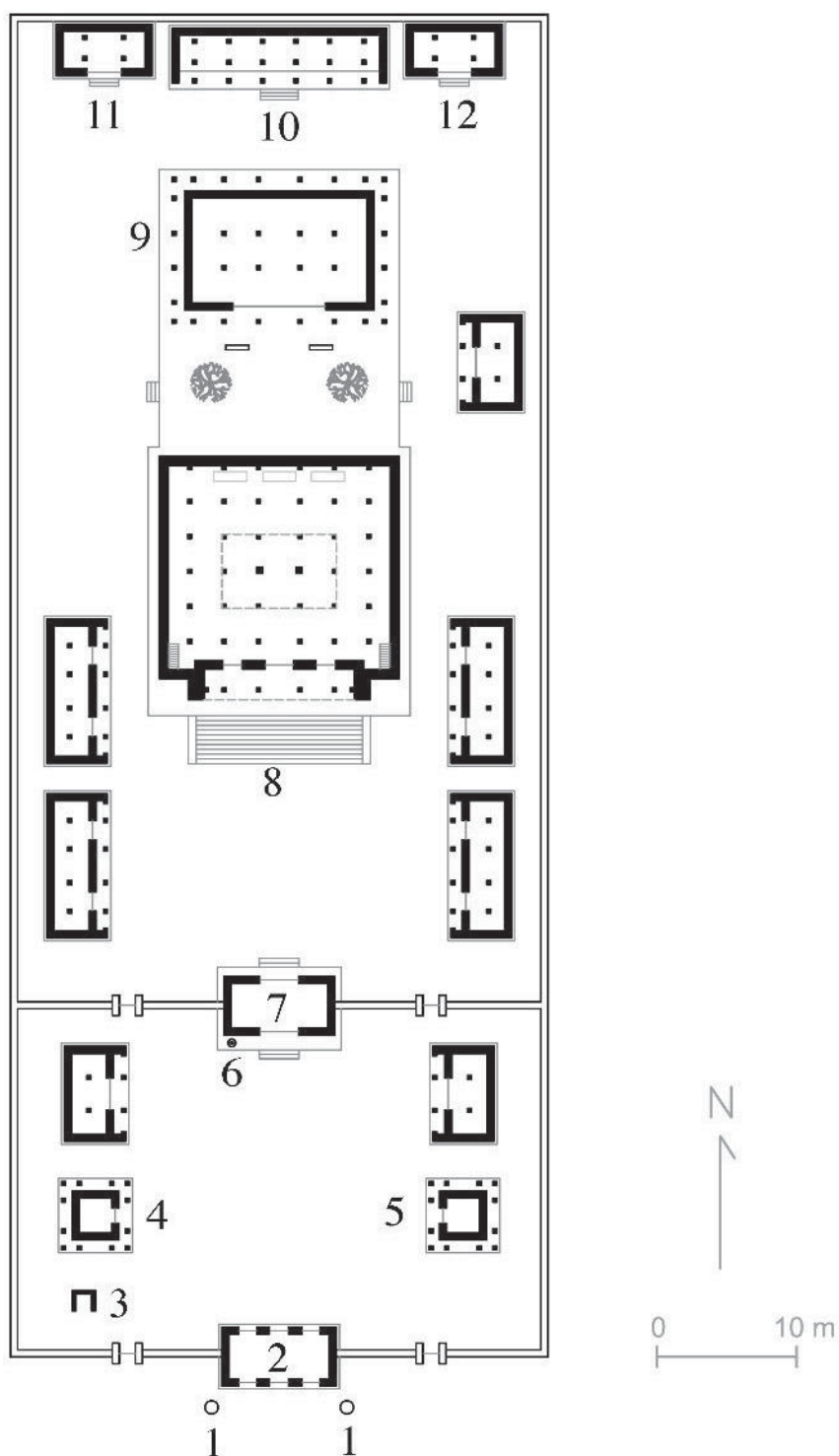
³⁸ C'est aussi le principal critère retenu par Su Bai (1994, p. 56-58) pour établir sa typologie des monastères de Kökeqota, par Nagao Gajin (1991 [1947], p. 210), par J. Dars (1968, p. 1469-1470)...

³⁹ Comme le Mani-yin sūme du Xingyuan si [98], dont le mur nord est percé de deux fenêtres, et le sanctuaire du Fuhui si [110], dont la porte sud avait été bouchée, mais qui a retrouvé son aspect d'origine en 2002.



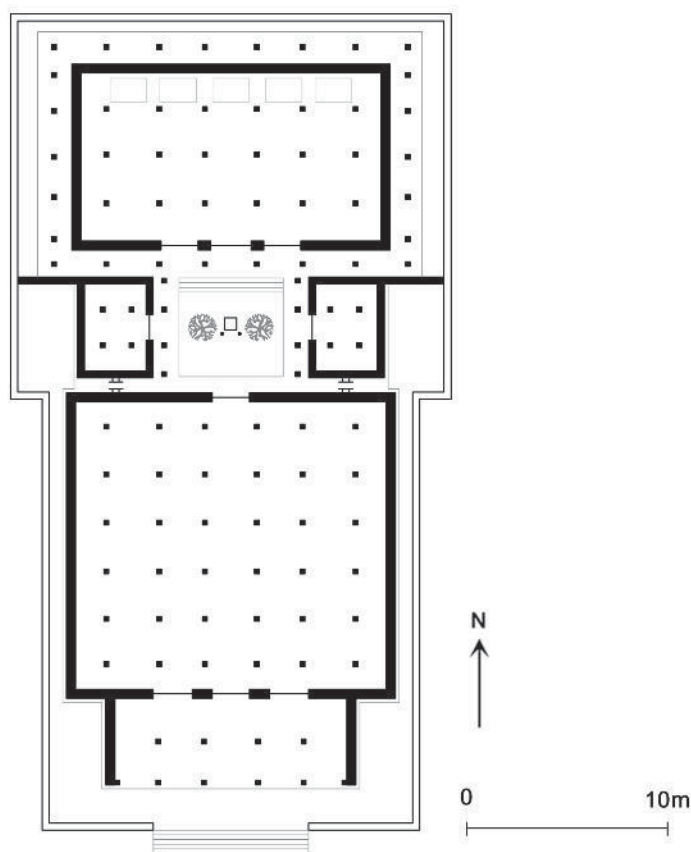
93. Bâtiment type de collège ou de grand temple (*gtsug-lag-khang*) dans un monastère gelugpa du Tibet. Vue cavalière et coupe schématique.

1. Salle d'assemblée (*'du-khang*) ; **2.** Ouverture du lanterneau ; **3.** Pièce construite au nord du lanterneau ; **4.** Sanctuaire ; **5.** Résidence de l'abbé ou chapelle des mandalas.



94. Huining si (Josutu, état en 1996). Plan de la partie centrale. Exemple de salle d'assemblée et sanctuaire séparés.

1. Lions ; 2. Pavillon d'entrée ; 3. Petite chapelle et relief sculpté représentant trois têtes ; 4. Pavillon du tambour ; 5. Pavillon de la cloche ; 6. Cloche ; 7. Salle des *lokapâla* ; 8. *Toul coÿcin* ; 9. Sifang dian ; 10. Qijian dian ; 11. Chapelle de Guandi ; 12. Stèle tombée.



95. **Jungyar juu (Ordos, 1995).** Plan du *youl coγcin*, 1622-1623, agrandi en 1920-1922. Voir le plan d'ensemble ainsi que la cour étroite et le sanctuaire dans le catalogue sur CD-rom.

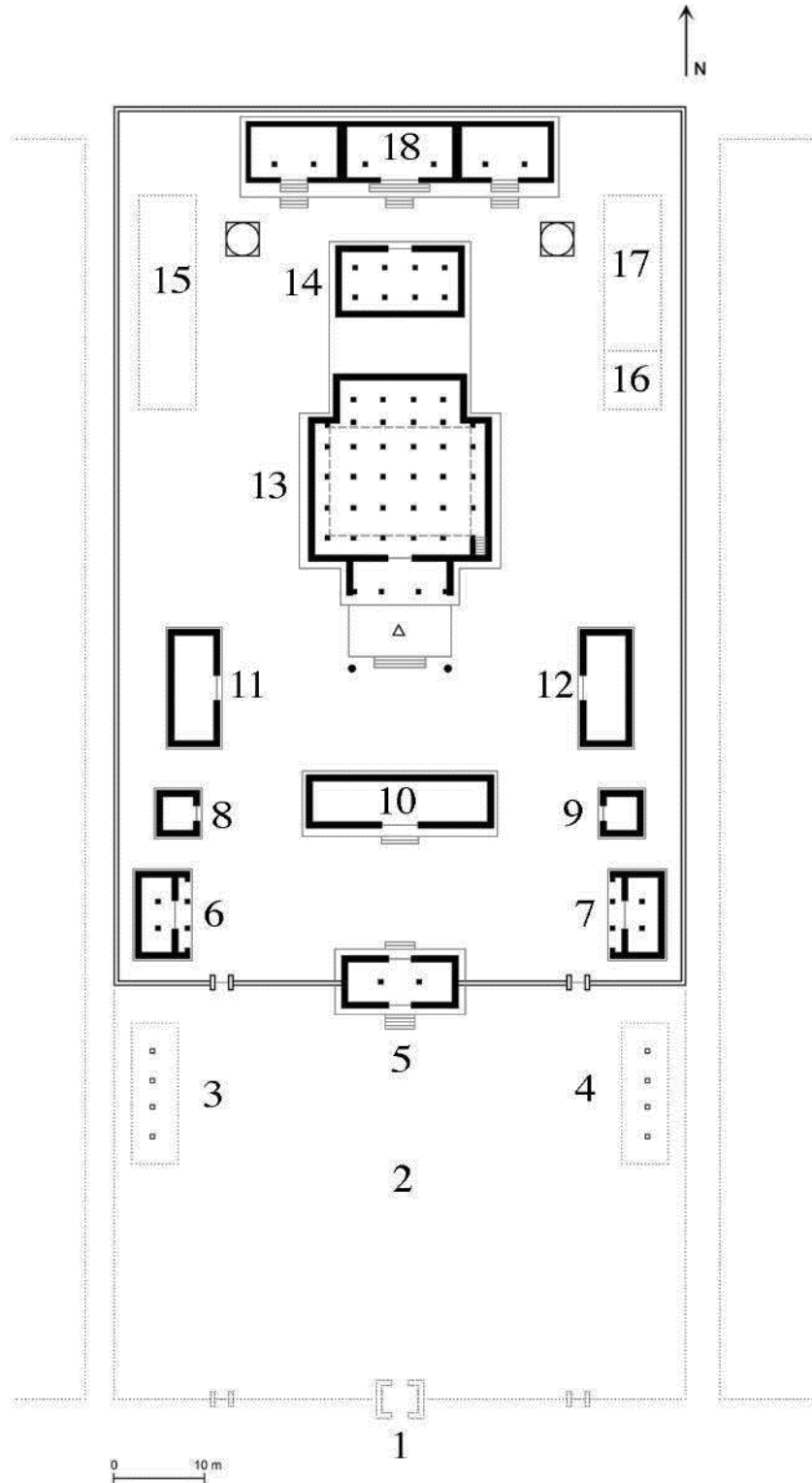
La construction d'un sanctuaire indépendant répond à des besoins pratiques, en particulier pour satisfaire les laïcs⁴⁰. Lorsque les deux lieux sont attenants, les laïcs doivent traverser la salle d'assemblée pour accéder au sanctuaire. De nos jours, lorsqu'un office permanent se déroule dans la salle d'assemblée, les laïcs risquent de déranger les moines pour effectuer leurs dévotions devant les bouddhas dans le sanctuaire, quand ils ne sont pas interdits d'accès. Le sanctuaire indépendant du *youl coγcin* leur évite ainsi d'entrer dans la salle d'assemblée. Il peut par ailleurs abriter de petits rituels privés commandés par les laïcs. On peut voir d'autre part dans le sanctuaire séparé une influence de la pratique architecturale chinoise qui a tendance à dissocier les salles et à valoriser le culte aux dépens des assemblées. Cette solution a aussi été adoptée dans les monastères du Tibet oriental depuis les Ming, comme pour la salle d'assemblée du Miaoyin si 妙因寺 de Liangcheng, construite à l'est du sanctuaire (1427)⁴¹, la grande salle d'assemblée de Kumbum (Tshogs-chen 'du-khang)⁴², les facultés d'astronomie (Dus-'khor grwa-tshang) et de médecine (sMan-pa grwa-tshang) de Kumbum⁴³ et la grande salle d'assemblée de dGon-lung.

⁴⁰ Hypothèse privilégiée par Nagao Gajin (1991 [1947], p. 210-217).

⁴¹ À l'est de Xining (Su Bai, 1996a, p. 275-291).

⁴² Construite en 1603 dans le style chinois, reconstruite en 1639 dans le style tibétain, agrandie de nombreuses fois et enfin reconstruite en 1915 (Chen Meihe, 1986, fig. 2-157, p. 153).

⁴³ Chen Meihe, 1986, fig. 2-168, p. 159, fig. 170, p. 160.



96. Fuhui si (Josutu, 1994, 2002). Plan.

1. Porte d'entrée ; 2. Cour pour le *cam* ; 3. *Sang* ; 4. Cuisines ; 5. Salle des *lokapâla* ; 6. Logement de deux moines intendants ; 7. Logements du *gebküi blama* et du *demci blama* ; 8. Pavillon du tambour ; 9. Pavillon de la cloche ; 10. Temple dédié aux Vingt et une Târâ et à Amitâyus ; 11. Bibliothèque (Kanjur, Tanjur) ; 12. Temple des *dharmapâla* ; 13. *Foul coyçin* ; 14. Sanctuaire ; 15. Salle d'enseignement ; 16. Temple d'Amitâbha ; 17. Logement du *yabji blama* ; 18. Temple de Maitreya.

Lorsqu'elles sont séparées du sanctuaire, certaines salles d'assemblée sont percées au nord d'un accès vers la cour, comme dans les temples chinois. Au Huifu si [128], les fidèles préfèrent contourner la salle d'assemblée pourtant dotée d'une porte au nord tandis qu'au Jungyar juu [53] (fig. 95) et au Mergen süme [64], le mur qui enserme la salle d'assemblée est trop proche pour pouvoir la contourner, ce qui oblige à la traverser pour accéder au sanctuaire séparé.

Les portes au nord de la salle d'assemblée ont parfois d'autres fonctions que de donner accès au sanctuaire. Au Cayan diyanci-yin keid [104], les deux portes placées de part et d'autre de l'espace prévu pour le sanctuaire donnent directement sur les escaliers depuis le nord. Une ouverture au nord est utile pour faire sortir un défunt car les morts n'empruntent pas la même issue que les vivants⁴⁴. La présence de ces portes s'explique dans certains cas par la pratique de la circumambulation. On évitera toutefois d'ouvrir un temple au nord s'il n'y a pas de nécessité⁴⁵.

La distinction des deux salles en bâtiments séparés est une pratique largement répandue dans le monde mongol où elle fait concurrence au « modèle » du *gtsug-lag-khang* (salle unique). La grande majorité des monastères de Mongolie-Intérieure orientale comportent un sanctuaire séparé de la salle d'assemblée, à l'exception des monastères de plan tibétain des bannières Aru qorcin (Juu-uda). Tous les monastères des Tümed en revanche, à l'exception du Siregetü juu [2] sur lequel nous reviendrons, possèdent un *youl coyin* avec sanctuaire intérieur. Les deux types de plans coexistent dans l'ouest de la Mongolie méridionale.

On retrouve en Mongolie qalqa et occidentale, y compris dans les temples mobiles, la configuration de la salle d'assemblée séparée du sanctuaire. Les vingt temples-yourtes du campement torγud de Bayan bulay en Mongolie occidentale étaient formés chacun de deux yourtes : une yourte d'assemblée (*ciγulqu ger*) et un sanctuaire⁴⁶. Les salles d'assemblée des facultés d'ésotérisme (Juud-un süme), de Kâlacakra (Jiruqa-yin süme, 1789) et de médecine (Emci-yin dacang, 1760 ; Manla-yin süme, 1805) de Yeke Kûriye étaient dépourvues de sanctuaire, mais renfermaient des statues de bouddhas au nord. Dans les temples de Yeke Kûriye dédiés à Maitreya ou construits pour abriter des reliques, la salle d'assemblée consistait en une yourte à deux rangées de piliers, abritant un minuscule autel au nord. Le sanctuaire était logé dans un petit bâtiment quadrangulaire en bois relié à la yourte d'assemblée par un passage couvert⁴⁷. Cette combinaison particulière entre bâtiment en dur et yourte n'a jamais été observée ailleurs à notre connaissance. L'originalité des temples de Yeke Kûriye tient également au fait que seul le moine chargé des offrandes (*takilci*) pouvait pénétrer dans le sanctuaire. De toutes façons, le sanctuaire renfermait tant

⁴⁴ Pour le pavillon Alaybaiba qu'il fit construire en Mongolie qalqa (probablement à Yeke Kûriye), Zanabazar demanda à ce qu'une porte de planches fût construite au nord-est de la salle d'assemblée, aménagement qui apparut alors comme inutile. Sous le II^e Jebcündamba, un moine décéda dans la salle d'assemblée pendant le service et le *qutuγtu* ordonna de lever le rideau au nord-est (on avait donc caché cette porte) pour sortir le défunt. Puis il dit d'enlever cette porte et de rendre « complet l'intérieur et l'extérieur du pavillon, car à partir de maintenant les moines à mon service ne mourront pas dans la salle d'assemblée » (Bawden, 1961, p. 63, f^o 22 r^o, p. 74, f^o 30 v^o). Lorsque quelqu'un meurt dans une yourte, on fait sortir le corps par une ouverture pratiquée dans une section du treillis (Stein, 1987, p. 185).

⁴⁵ Les yourtes ne comportent qu'une porte unique, généralement au sud, et la partie arrière (nord, *qoimar*) est considérée comme la place d'honneur.

⁴⁶ Actuellement au Xinjiang (Mannerheim, 1960 [1940], p. 272).

⁴⁷ D'après S. Dars (1972, p. 173), le passage couvert serait une particularité originaire des Ordos. Nous n'en connaissons aucun exemple.

de statues et d'objets de culte qu'il n'y avait pas place pour plus d'une personne⁴⁸.

Les bâtisseurs successifs ont pu répéter ou alterner les deux éléments du schéma de base. Les *γoul coγcin* du Fanzong si [120] (fig. 99), du Fuhui si [110] (fig. 96), du Maidari-yin juu, du Wanxing si abritent un sanctuaire intérieur auquel s'ajoute un deuxième sanctuaire, séparé, au nord : sans doute un sanctuaire intérieur réservé aux moines et un sanctuaire extérieur pour les laïcs.

À l'inverse, dans plusieurs salles d'assemblée de Mongolie méridionale, les grandes statues de bouddhas et de bodhisattvas placées contre le mur nord confèrent à cet espace un rôle de sanctuaire (Xingyuan si [98] (fig. 107), Chongshan si du Bandida gegen sūme, Amur bayasqulangtu keid)⁴⁹. Dans les monastères tibétains, y compris ceux qui construisent un sanctuaire séparé de la salle d'assemblée, et dans la plupart des monastères mongols, la salle d'assemblée peut abriter au nord les statues de maîtres spirituels auxquels les moines rendent un culte (Tsong-kha-pa et Atisha au Chongshan si du Bandida gegen sūme [88]), des étagères et des armoires contenant des statuette et des sūtras, mais pas de statue monumentale. En Mongolie, la pratique qui consiste à disposer des statues de bouddhas au nord de la salle d'assemblée remonte selon toute vraisemblance au XVIII^e siècle. Peut-être s'agit-il d'une spécificité mongole ou d'une pratique gelugpa tardive. Le culte semble s'étendre là où il n'était pas prévu à l'origine. Même lorsqu'un grand sanctuaire était construit dans un bâtiment séparé, les moines éprouvaient le besoin de doter la salle d'assemblée de statues de bouddhas. Cela s'explique au Siregetü juu [2] : le sanctuaire situé dans la cour arrière a brûlé en 1943 et ne fut pas reconstruit. Les moines sauvèrent les statues et les placèrent dans la salle d'assemblée : malgré l'absence de division intérieure, la dernière travée de la salle d'assemblée est aujourd'hui considérée comme un sanctuaire. Au Cayan diyanci-yin keid, deux portions de mur encadrent la dernière travée pour créer un sanctuaire supplémentaire qui s'ajoute au sanctuaire arrière. Au Coγcin dugang du Badyar coiling sūme [63] (fig. 104), une salle d'assemblée au rez-de-chaussée abrite des statues de bodhisattvas, mais le véritable sanctuaire, avec les statues des bouddhas des Trois Ères, se trouve à l'étage. L'autel et les statues placés au nord de la salle d'assemblée semblent toutefois moins importants que ceux du sanctuaire⁵⁰.

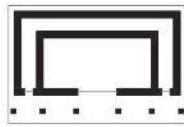
Sur certains sites, des sanctuaires dédiés à des bodhisattvas ou à des bouddhas particuliers, notamment à Maitreya, sont édifiés au nord du sanctuaire principal. Le *γoul coγcin* du Mergen sūme [64] (fig. 97) présente une grande salle d'assemblée suivie d'une petite cour qui débouche sur un grand temple de Maitreya : celui-ci contient une petite salle d'assemblée devant le sanctuaire de la statue monumentale. De l'extérieur, l'ensemble donne l'impression de former un seul bâtiment. La petite salle d'assemblée est réservée aux pratiques cultuelles des laïcs qui se développent avec le succès du culte à Maitreya.

⁴⁸ Pozdneev, 1971 [1892], p. 79 ; Pozdneev, 1978 [1887], p. 163-167.

⁴⁹ Dans de nombreux monastères, les statues ont disparu, puis ont été remplacées. La disposition d'origine ne nous est pas connue, mais des témoignages de voyageurs confirment ce fait. Cammann (1951, p. 99) décrit au Dongsheng miao [72] un autel au nord de la salle d'assemblée à la place de l'habituel trône pour le *qubilγan*, contrairement aux autres monastères qu'il a visités dans les montagnes Qarayuna.

⁵⁰ D'après Nagao Gajin (1991 [1947], fig. 5, p. 218), la plus grande partie de la superficie est réservée à l'office. Les statues ne sont présentes qu'en tant qu'« observateurs ».

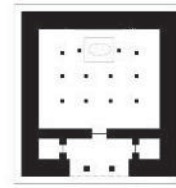
Type 1
(sanctuaire du Fanzong si)



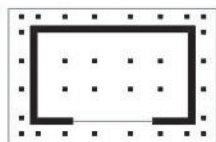
Type 2



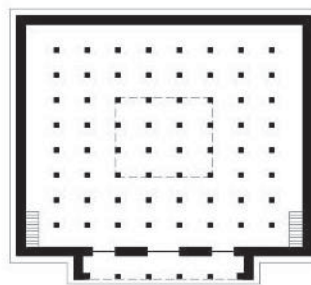
Type 2



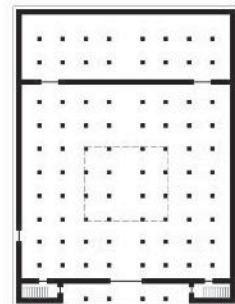
Type 3
(Huining si)



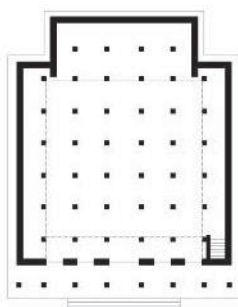
Type 4
(Xingyuan si)



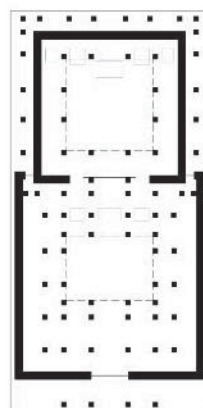
Type 5
(Köndelen juu)



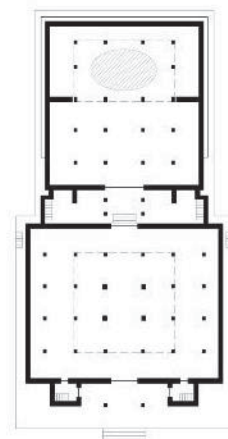
Type 6
(Fanzong si)



Type 7
(Yeke juu)



Type 8
Mergen süme



Typologie des plans des *coγcin* et des sanctuaires.

97.

La forme du plan au sol

Le deuxième critère typologique retenu pour classer les *coγcin* est la forme du plan au sol (fig. 97). Le porche excepté, on distingue le plan carré, le plan rectangulaire – barlong ou oblong – et le plan au sanctuaire plus petit que la salle d'assemblée, appelé « en forme de caractère *tu* 凸 ». Les plans rectangulaires sont majoritaires sauf chez les Tümed, où deux tiers des monastères présentent le plan en caractère *tu*. L'étude du plan des bâtiments principaux révèle les nombreux choix entre des modèles concurrents, qui relèvent à la fois des obédiences et des orientations des communautés, des traditions locales et de l'histoire des lieux.

A. Les sanctuaires et petits *coγcin* de plan barlong ou carré

Type 1. Le sanctuaire de petite taille entouré d'un couloir de circumambulation : salle arrière du Fanzong si [120], temples d'Abatai qan à Erdeni juu et peut-être Gu miao du Siregetü juu [2]. Les sanctuaires rupestres (Aγui-yin süme [27], Gilubar juu [136]) en sont une sous-catégorie.

Type 2. Le petit temple de plan proche du carré, sans division intérieure, ou soutenu par deux ou quatre piliers seulement, parfois flanqué de deux petites pièces latérales au nord-est et au sud-est. En raison de son espace de prière ménagé devant, ce sanctuaire est parfois appelé *coγcin* ou *dugang*. Avec leurs statues de culte placées contre le mur du fond, tous les petits temples locaux, ainsi que les temples mineurs des grands monastères sont organisés selon ce plan⁵¹ (Lamrim dugang du Badγar coiling süme, *lha-khang* sud du Mergen süme [64], Mani-yin süme du Xingyuan si [98] (fig. 63), petit temple à deux étages du Blama-yin aγui [14], Jiqing si [107], salle reconstruite du Barayun keid [25]. Comme tous les bâtiments de dimensions modestes, ils ont été largement détruits.

Type 3. Le sanctuaire de plan barlong, parfois entouré d'un péristyle (sanctuaire du Huining si [103]). Caractéristique de l'architecture chinoise, le plan barlong permet un ensoleillement et un éclairage optimum par les ouvertures côté sud.

B. Les salles d'assemblée simples de plan carré

Aucune salle d'assemblée n'offre de plan barlong car il ne convient pas à l'organisation d'une salle de prière où les bancs doivent être disposés de chaque côté du vaisseau central.

Type 4. Le *coγcin* de plan carré sans division intérieure, dont les dimensions peuvent atteindre 9 sur 9 *jian*, parfois doté de statues contre le mur du fond, parfois percé d'une porte au nord pour accéder à un sanctuaire séparé. Le réseau de piliers est régulier, mais quatre piliers peuvent manquer au centre. Ce type de plan se retrouve majoritairement en Mongolie orientale, combiné avec un sanctuaire de type 3 ou 1

⁵¹ Su Bai (1994, p. 58) rapproche ce plan des petites salles des monastères gelugpas du Tibet central fondés depuis le XVIII^e siècle, comme le couvent de moniales de Lhasa (bTsun-ma'i dgon-pa, ou *Tshang-khung, ch. Canggu si 蒼姑寺, construit au XV^e siècle au sud du Jokhang, Su Bai, 1996c, fig. 1-44, p. 40) ou le Zhebulin fodian 折布林佛殿 à sNe'u-gdong (« Naidong » 乃東, ancien monastère sakyapa entièrement reconstruit en 1940 par les Gelugpas, selon Su Bai, 1994, p. 61, n. 27 – peut-être s'agit-il de Tshe-bu gling ou bKras-phu gling selon Anne Chayet). Su Bai se base sur le Naicung süme (temple de Pe-har) du Maidari-yin juu [12], ce qui n'est pas un bon exemple, puisque ce bâtiment était sans doute à l'origine la résidence du Maidari-yin qutuγtu, donc un *labrang* avec une chapelle au rez-de-chaussée et les appartements à l'étage, et non un temple.

(Siregetü juu [2], Xingyuan si [98], Huining si [103], Shanyin si [81] ou Huifu si [128]).

C. Les *γoul coγcin* avec sanctuaire intérieur

Type 5. Le *coγcin* de plan carré ou, plus souvent, oblong, pourvu d'une grande salle d'assemblée aux travées et aux vaisseaux réguliers (le vaisseau central étant en général un peu plus large), et d'un sanctuaire peu profond, d'une ou deux travées, éventuellement divisé en trois chapelles (cogcin du Badγar coiling süme [63], du Sira mören süme [77]). Les variantes, peu nombreuses, touchent les dimensions d'ensemble et le rapport de taille entre salle d'assemblée et sanctuaire, la présence d'un porche ou d'un vestibule, et la présence ou non d'une petite entrée à l'ouest, parfois aussi à l'est de la salle d'assemblée. Il ne s'agit jamais d'une architecture purement chinoise⁵². Ce plan est également caractéristique des facultés (Beile-yin süme [74], Jungγar juu [53], Yanfu si [24]).

Type 6. Le *coγcin* au plan en *tu* et au sanctuaire réduit. À ce dernier s'ajoute dans certains cas un deuxième au nord. On rencontre ce plan au Fanzong si [120], au Fuhui si [110], au Sira mören süme (temple III) [77], au Wanxiang si [106].

Type 7. Le *coγcin* au plan en *tu* pourvu d'un grand sanctuaire mesurant la moitié de la salle d'assemblée, entouré d'une galerie hypostyle extérieure. Souvent, quelques piliers sont décalés ou manquent et deux portes sont percées au nord de la salle d'assemblée. Ce type de plan est propre à Kökeqota (*γoul coγcin* et temple occidental du Yeke juu [1] (fig. 8), Gu fodian du Siregetü juu [2] (fig. 59), *γoul coγcin* du Baγa juu [3] (fig. 100), de l'Emci-yin juu [5], du Maidari-yin juu), du Caqar blama juu [13], du Barayun üsütü süme [13] (fig. 48)) et à deux temples de l'Ulayancab : le Beile-yin süme [74] et le temple Jaune du Köndelen juu [65]⁵³. (fig. 103)

Le plan en *tu* est relativement courant dans les temples bouddhiques et dans les mosquées chinoises⁵⁴. Cependant, contrairement au type mongol, la partie arrière de la salle chinoise est peu profonde et souvent peu large. Elle fait pendant, au nord, au petit porche en avancée sur la façade sud. D'autre part, en Chine, ce plan est organisé en sanctuaire double prévu pour être traversé. L'autel du carré du *tu* fait face et ouvre au nord par une porte. Il est pourvu d'une statue (Guanyin, Weituo 韋陀 par exemple) appuyée contre un écran au dos des statues principales qui regardent vers le sud.

Il n'existe en Chine aucun bâtiment de plan en *tu* qui intègre deux salles aux fonctions différentes. C'est sans doute au Tibet et peut-être en Inde qu'il faut en rechercher l'origine, comme le suggère l'archéologue Su Bai, même si à partir du X^e siècle, les plans rectangulaires sont devenus majoritaires au Tibet central⁵⁵. Dans les *vihâra* de Nâlandâ, ainsi qu'au Jokhang de Lhasa, le sanctuaire forme une petite

⁵² Le plan oblong est très peu utilisé en Chine. Il fut adopté pour les grandes salles voûtées (*wuliang dian*, voir Bodolec, 2005, p. 117-180) ou les salles couvertes de plusieurs toits à versants, comme le Shende tang 慎德堂 du Yuanming yuan (trois toits à la file sur une superficie de 7 sur 9 *jian*, Liu Dunzhen, 1980 [1957], p. 84-85) ou le Yonglian si 永連寺 de Luzhou, près de Taipei (construit de 1981 à 1987).

⁵³ On peut aussi inclure le temple Jaune du Barayun keid [25], dont le sanctuaire est toutefois dépourvu de galerie hypostyle.

⁵⁴ Le plan en *tu* est apparu en Chine à une date ancienne (Liu Dunzhen, 1980 [1957], p. 45). Il s'est perpétué dans l'architecture civile et religieuse bouddhique (la première salle du Huayan si supérieur de Datong, d'époque Jin, la première salle du Xiantong si 顯通寺 du Wutai shan, la salle de l'empereur de Jade au Biyun si dans les Xiangshan) et dans l'architecture musulmane (mosquée de Xi'an, 1392, Shaanxi, mosquée Shengyou 聖友 à Quanzhou 泉州, 1009, Fujian). Voir Laurence Liu, 1989, p. 136.

⁵⁵ Su Bai, 1996e, tableau face p. 190.

saillie de moins de 10 m² dans le mur nord. Dans les plus anciens monastères du Tibet central, le plan en *tu* s'explique par l'agrandissement de la salle d'assemblée (auparavant de même largeur que le sanctuaire) pour suivre la croissance de la communauté, ou bien par l'ajout de deux chapelles latérales à la salle d'assemblée⁵⁶. Peu employé au Tibet central après le xv^e siècle, ce type de plan est encore utilisé dans quelques rares exemples tardifs⁵⁷. Comme dans les temples chinois, le plan est alors presque cruciforme : le petit carré du *tu* est de la même dimension que le porche, et forme une simple excroissance au nord du bâtiment. Dans quelques monastères tibétains où le culte est privilégié par rapport à la prière, le sanctuaire, plus profond, représente en superficie plus de la moitié de la salle d'assemblée⁵⁸. Même si le modèle du plan en *tu* est à chercher au Tibet, il a donc été librement adapté en Mongolie.

Chez les Tümed et en Mongolie-Intérieure occidentale, le sanctuaire est parfois presque aussi profond que la salle d'assemblée⁵⁹. Les orientations du monastère expliquent la taille variable du sanctuaire dans le plan en *tu*⁶⁰. Sous les Ming, les monastères royaux ou princiers de Kökeqota à tendance ritualiste ont été conçus pour accueillir un flux important de fidèles⁶¹. En revanche, les monastères académiques ont mis l'accent sur la salle d'assemblée.

Type 8. Le *γoul coγcin* du Mergen süme [64], avec salle d'assemblée séparée de la partie arrière par une petite cour. De l'extérieur, il offre l'aspect d'un bâtiment unique autour duquel s'effectue la circumambulation.

La circumambulation extérieure

Pour la circumambulation des fidèles, de nombreux temples étaient entourés sur leurs trois ou quatre côtés de moulins à prières abrités par un petit auvent ou un péristyle, parfois rajouté, protégé par un auvent couvert de tuiles dont les solives pénètrent dans le mur en maçonnerie (Puhui si [23] (fig. 37), Yanfu

⁵⁶ Au Ra-mo-che de Lhasa ou dans le monastère de Tshong-'dus à Grwa-phyi (Chayet, 1994, fig. 106, p. 147). Pour des exemples de ce type de plan au Tibet central, voir Suolang Wangdui (1993).

⁵⁷ Le plan du collège ésotérique de Drepung (sNgags-pa grwa-tsang) près de Lhasa, construit en 1419 ; le « Duoal lin » 朵阿林 de Grwa-nang (« Zhanang » 札囊), construit en 1438 (Su Bai, 1996c et 1996d, fig. 1-26, p. 31, fig. 2-19, p. 71 et 1994, p. 57) ; le grand temple de Ganden qui abrite le stûpa funéraire de Tsong-kha-pa (gSer-gdung lha-khang) tel qu'il a été récemment reconstruit ; le gTsug-lag-khang du dPal-'khor chos-sde (Gyantse) dont le plan en *tu* est complété par deux chapelles latérales à la salle d'assemblée ; le temple blanc de Tsaparang (rTsa-pa-brang) au Tibet occidental (fin xv^e-début xvi^e siècle).

⁵⁸ Le temple de mTshur-phu à Duilongdeqing 堆隆德慶 (65 km au nord-ouest de Lhasa, xii^e siècle, Su Bai, 1996c, fig. 1-50, p. 44), le Khams-gsum zangs-khang gling (construit près de bSam-yas au viii^e siècle, Chayet, 1994, fig. 98, p. 145), le Zangs-khang lha-khang (Zantang yuyi lakang 贊塘玉意拉康) de sNe'u-gdong (Naidong) (Wang Yi, 1961, p. 40) avec des chapelles latérales à la salle d'assemblée, le temple de Grwa-thang (1081). Cf. Chayet, 1994, fig. 101, p. 146.

⁵⁹ Maidari-yin juu [12] : salle d'assemblée de 20 sur 21 m, sanctuaire de 18,50 sur 16 m ; Yeke juu [1] : salle d'assemblée de 23 sur 26 m, sanctuaire de 18,2 sur 18,50 m ; Gu fodian du Siregetü juu [2] : salle d'assemblée de 14 sur 10 m de large, sanctuaire d'environ 11 sur 10 m de large...

⁶⁰ Su Bai (1994, p. 58) remarque que ce plan est particulièrement approprié aux temples qui abritent des divinités courroucées, tel le sNgags-pa grwa-tsang de Drepung (faculté d'ésotérisme). Le temple du Sira mören süme [77] est d'ailleurs une faculté d'ésotérisme. Mais les *γoul coγcin* des autres monastères construits sur ce plan (Yeke juu [1], Baya juu [3], Maidari-yin juu [12], etc.) ne sont pas dédiés aux *dharmapāla*.

⁶¹ Le *coγcin* oriental du Siregetü juu [2], aujourd'hui détruit, avait adopté un plan en *tu* inversé, au sanctuaire plus grand que la salle d'assemblée (fig. 59). Ce type de plan n'a été observé nulle part ailleurs ; la plus grande partie de l'axe oriental ayant été rasée, il ne nous a pas été possible de vérifier le plan dessiné par Liu Dunzhen (1997 [1984], p. 381). D'après Wuyungaowa, (1997b, p. 47) ce temple était sans doute semblable au Gu fodian de l'axe occidental.

si [24] dans son état ancien, temple Rouge du Barayun keid [25] (fig. 98), Üüsin juu [60]). Dans les sanctuaires de style chinois, la galerie pourtournante fait partie intégrante de la charpente, et les piliers soutiennent une part du toit débordant qui couvre l'ensemble du bâtiment (*γoul coγcin* du Changshou si [13] ; sanctuaires du Jungyar juu [53], du Huining si [103], salle d'assemblée du Huifu si [128], du Huizong si [80], Mani-yin süme du Xingyuan si [98]). Comme dans les sanctuaires de type chinois, les *γoul coγcin* au plan en *tu* de type 7 sont dotés d'une galerie pourtournante intégrée sous la charpente. Les piliers soutiennent le deuxième auvent bas du toit *xieshan*⁶². Une ou deux portes percées au nord-ouest et au nord-est de la salle d'assemblée communiquent avec la galerie. Elles permettent de sortir de la salle d'assemblée, de contourner le sanctuaire à l'abri de l'auvent et de rentrer à nouveau dans la salle (*γoul coγcin* du Maidari-yin juu [12], construit en 1575, *γoul coγcin* du Yeke juu [1], 1579-1580, avec une seule porte à l'est, *γoul coγcin* du Beile-yin süme [74]⁶³, temple Jaune du Köndelen juu [65], fig. 69). D'après Su Bai, la pratique de la circumambulation du sanctuaire à Kökeqota serait tombée peu à peu en désuétude, puisque les portes nord des salles d'assemblée ont disparu⁶⁴ et que celles de la salle d'assemblée du Yeke juu [1] et du Gu fodian du Siregetü juu [2] (1588-1602) ont été condamnées, « parce qu'elles sont devenues inutiles⁶⁵ ». On continua à construire des *coγcin* sur le modèle antérieur, mais en supprimant les deux portes nord. Lors de la reconstruction du *γoul coγcin* de plan carré du Yanfu si [24] vers 1931 (fig. 76/140, voir la photographie ancienne dans le catalogue), on n'a pas non plus jugé utile de reconstruire la galerie extérieure. Ajoutons que la sensibilité des moines à la menace géomantique que représente une ouverture au nord s'est sans doute accrue avec le temps. Quand ils le pouvaient, ils ont dû s'abstenir de percer les murs nord. Ainsi les issues qui n'étaient pas indispensables furent fermées, ce qui n'empêchait pas les dévots de faire le tour des sanctuaires par l'extérieur, sans traverser la salle d'assemblée.

La pratique de la circumambulation apporte donc une explication à la diffusion des plans en *tu* entourés d'une galerie extérieure en Mongolie méridionale. Les temples chinois construits sur ce type de plan sont dépourvus de galerie hypostyle. Au Tibet, un péristyle entoure parfois le grand temple (salle d'assemblée comprise)⁶⁶. Au dBu-rtse de Samye et au Zangs-khang lha-khang de sNe'u-gdong seulement, la galerie hypostyle ne contourne que le sanctuaire arrière⁶⁷. Ces sanctuaires étant pour la plupart

⁶² Ce type de *coγcin* est appelé en chinois *jingtang he wairao weilang de fotang lianjian* 經堂和外繞圍廊的佛堂連建 (« salle d'assemblée et sanctuaire avec galerie pourtournante liés »).

⁶³ Le *γoul coγcin* du Beile-yin süme [74], reconstruit en 1925 probablement sur le modèle du temple de 1702-1703 ouvre au nord pour une autre raison pratique : les passages de part et d'autre, permettant d'accéder à la salle suivante, sont très étroits, et l'accès normal à la deuxième cour se fait par le *γoul coγcin* (fig. 58).

⁶⁴ Le temple occidental du Yeke juu [1], le Gu fodian du Siregetü juu [2], le *γoul coγcin* du Barayun üsütü süme [13] (1725), le *γoul coγcin* du Baya juu [3] (1626-1627) ne sont pas ouverts au nord.

⁶⁵ Su Bai (1994, p. 57) pense que « la déambulation par la gauche disparaît assez tôt », sans préciser de date. Étant donné la date des *γoul coγcin*, nous pouvons dater cet abandon du XVII^e ou du XVIII^e siècle. Pourtant le temple Jaune du Köndelen juu [65], sans doute construit entre 1713 et 1729, présente des traces de ces ouvertures.

⁶⁶ Le temple Ra-mo-che de Lhasa, d'époque Yuan, dont le sanctuaire possède également un couloir de circumambulation intérieur, et le grand temple du Changzhu si 昌株寺 de sNe'u-gdong (XIV^e siècle, agrandi au XVII^e) en sont les premiers exemples au Tibet (Su Bai, 1996c, p. 22 ; Su Bai, 1996d, fig. 2-29, p. 76). À Lhasa, le *nang-skor* (voie de circumambulation intérieure à la ville) est bordé par la galerie pourtournante solidaire du corps central du Jokhang (XIII^e-XIV^e siècles) et par la galerie des bâtiments extérieurs (XVII^e et XVIII^e siècles).

⁶⁷ Wang Yi, 1961, p. 40 ; Su Bai, 1996d, fig. 2-2, p. 61, fig. 2-34, p. 77.

antérieurs au XV^e siècle (quoique restaurés à plusieurs reprises par la suite), il est possible que les premiers monastères tümed aient perpétué, en l'interprétant, un plan tibétain ancien⁶⁸.



98. Barayun keid (Alashan, état avant 1959). Le temple Rouge, 1756-1757, détruit.

Circumambulation intérieure : sanctuaires de la catégorie 1

On trouve dans quelques sanctuaires de style chinois, autre trait archaïsant, un boyau intérieur de circumambulation, aveugle, autour d'une chapelle centrale. Le sanctuaire comporte dans ce cas trois portes : l'entrée centrale et, de part et d'autre, l'entrée et la sortie du couloir. Le sanctuaire arrière du Fanzong si [120] (1743-1755, fig. 99), les trois temples d'Abatai qan à Erdeni juu en Mongolie qalqa (1586)⁶⁹ et certains sanctuaires rupestres (grotte principale de l'Ayui-yin sūme [27]) présentent cette configuration. La grotte centrale du Gilubar juu [136], creusée sous les Liao autour d'un noyau de roche sculpté en forme de bouddha en *parinirvāna*, sans être un boyau séparé, rappelle ce type de couloir. Premier petit temple construit au Siregetü juu [2] (sans doute en 1585-1586), le Gu miao a dû lui aussi être entouré d'un couloir de circumambulation (voir les schémas dans le catalogue). Il est aujourd'hui divisé en trois chapelles, mais il est possible que les deux chapelles latérales aient autrefois communiqué au nord⁷⁰. Le Wanfo dian du Maidari-yin juu [12] (1606 ?) est divisé entre une petite partie centrale et un couloir pourtournant. Les murs sont recouverts de reconstitutions de grottes en carton peuplées d'*arhat* et

⁶⁸ Su Bai, 1994, p. 57.

⁶⁹ Le couloir mesure 1,03 m de large pour le temple central et 0,90 m pour les temples de droite et de gauche (Alexandre, 1979, p. 23). D'après Gilles Béguin (communication personnelle), ces déambulatoires ne seraient pas d'origine mais beaucoup plus tardifs.

⁷⁰ Le temple même, au centre, aurait mesuré trois *jian* de large et un *jian* de profondeur. On aurait ensuite abattu le mur du couloir pour agrandir la chapelle centrale, sans toucher aux piliers porteurs. C'est l'hypothèse de Su Bai (1994, p. 51), qui a examiné de près les murs intérieurs de ce temple.

d'ermes, dont le relief tourmenté rend la progression difficile. Le décor ne permet pas de savoir si ce couloir est ancien.

Très répandus dans les sanctuaires rupestres ou construits d'Asie centrale qui évoquent des prototypes indiens⁷¹ et dans la majorité des monastères tibétains du premier millénaire de notre ère⁷², les couloirs intérieurs de circumambulation (*skor-khang*) se font beaucoup plus rares après le XV^e siècle au Tibet central, en particulier dans les monastères gelugpas. On trouve des déambulatoires intérieurs dans des monastères de l'Amdo et de l'ouest de la Mongolie du XIII^e au XV^e siècle⁷³. En Chine⁷⁴ et peut-être même en Mongolie sous les Yuan⁷⁵, probablement à partir de modèles tibétains, ces couloirs semblent avoir connu un certain succès. Exemple plus tardif, le temple de la longévité (Qishou dian 祈壽殿, communément appelé Huasi dadian 花寺大殿) de Kumbum, édifié en 1717 par le VII^e Dalaï lama⁷⁶, en abrite un. Par ailleurs, il reste à étudier le rapport entre ces couloirs et le passage dans les « grottes-matrices », épreuve populaire que les pèlerins traversent entre autres au Wutai shan et à l'Ayui-yin süme [27].

La disposition des piliers

En Mongolie, comme en Chine et au Tibet, le nombre de piliers en façade est pair de manière à ménager un vaisseau central dont la largeur soit légèrement supérieure à celle des collatéraux⁷⁷. La largeur des travées est fixe à l'exception de quelques *coyjin* dont la disposition des piliers est irrégulière. En Chine, depuis les Song et surtout les Liao⁷⁸, pour augmenter l'espace intérieur et insister sur l'importance du centre⁷⁹, les piliers intermédiaires ou centraux sont supprimés ou décalés tandis que d'autres sont ajoutés dans les angles. La disposition irrégulière des piliers fut abandonnée sous les Qing afin de simplifier la construction. La « déduction » de piliers (*jian zhu zao* 減柱造) est donc en Chine un élément de datation, bien que quelques exceptions subsistent jusqu'au XVIII^e siècle⁸⁰.

⁷¹ Le temple A à « pilier-stûpa » de Gaochang, le temple XXVI de Qarachahr (Xinjiang, Chine), le temple de Ak-Besim en Kirghizie (VII-VIII^e siècles) (Maillard, 1983, p. 135, 137, 145, pl. XXXVI).

⁷² Le dBu-rtse de Samye, le *gtsug-lag-khang* de Tho-ling, de Tha-bo, le Ke-ru lha-khang (temple de Kwa-chu, sNe'u-gdong, VIII^e siècle), le Ra-mo-che à Lhasa, Grwa-thang (1081), la grotte de Brag-lha près de Lhasa. Le gTsug-lag-khang du dPal-'khor chos-sde (Gyantse) (XV^e siècle) et le « Duoa lin » de Grwa-nang (1438) en sont les exemples les plus tardifs (Su Bai, 1996e, tableau face p. 190 ; Su Bai, 1996d, fig. 2-19, p. 71 ; Mortari Vergara Caffarelli, 1976, p. 224).

⁷³ Ruines du sanctuaire construit dans la cour Y2 de Qaraqota sous les Xixia, salle avant du Qutan si à Ledu (1392) et Wansui dian 萬歲殿 du Miaoyin si à Liancheng (Gansu, 1427) : Su Bai, 1994, p. 60, n. 17 ; Su Bai, 1996a, fig. 13-9, p. 283.

⁷⁴ Par exemple le Shuishen miao 水神廟 (Hongdong xian 洪洞縣, Shanxi), 1324. Le couloir de circumambulation est par ailleurs courant dans l'architecture des pagodes chinoises.

⁷⁵ Dans un temple à Shangdu, d'après Li Wenzhong (1990, p. 182).

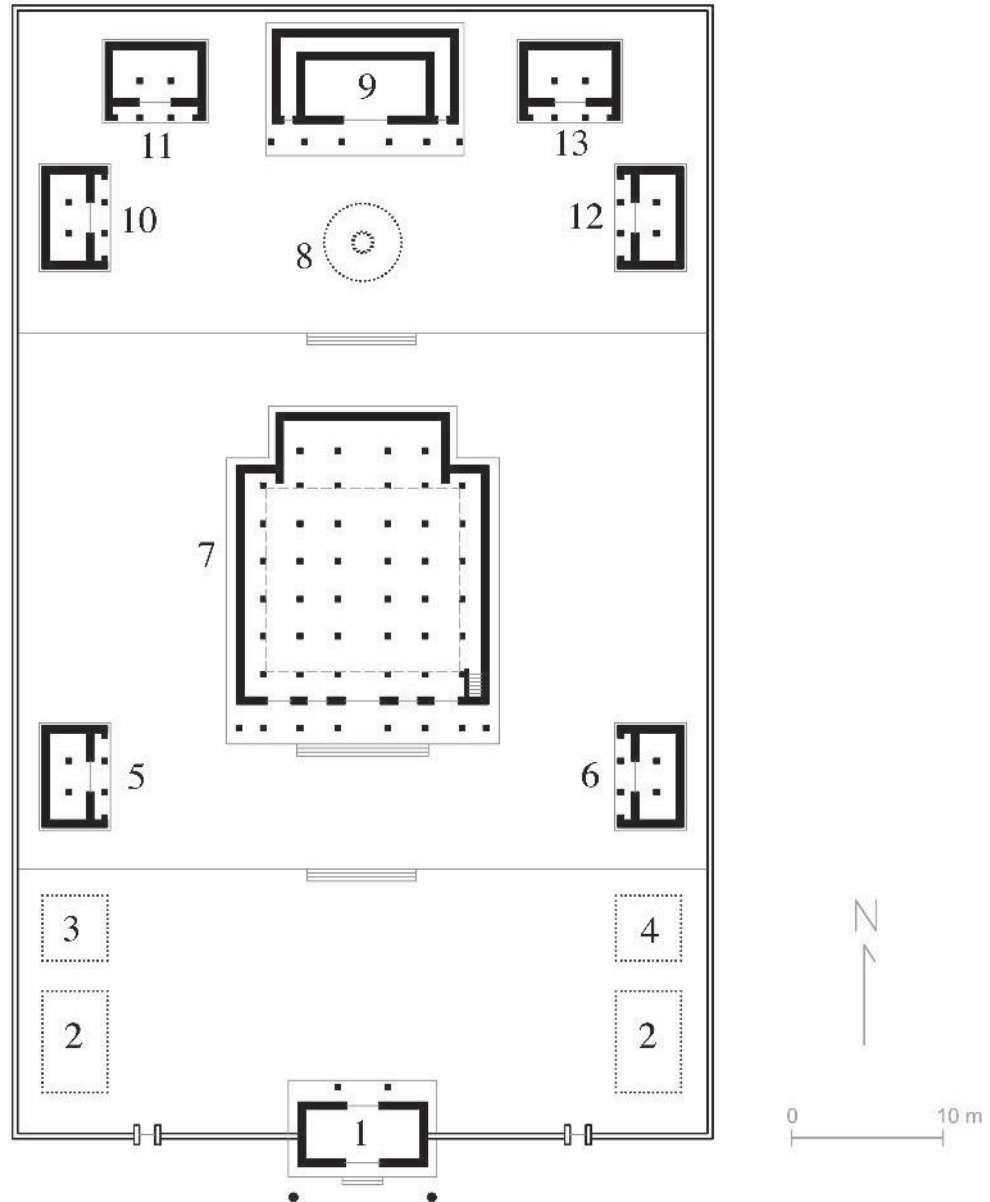
⁷⁶ Chen Meihe, 1986, p. 152 ; Su Bai, 1996f, p. 259-260.

⁷⁷ D'après le *Lu Ban jing* (Ruitenbeek, 1993, p. 109), un nombre impair de piliers est défavorable. La tradition chinoise rejoint en cela le principe palladien.

⁷⁸ Voir les plans du Fengguo si (Liaoning, 12 piliers manquent dans un temple de 7x7 *jian*), du Guangsheng si 廣勝寺 (Hongdong, Shanxi) et du Yongle gong 永樂宮 (Ruicheng 芮城, Shanxi : Zhang Yuhuan éd., 1986 [1985], p. 98, 111, 129).

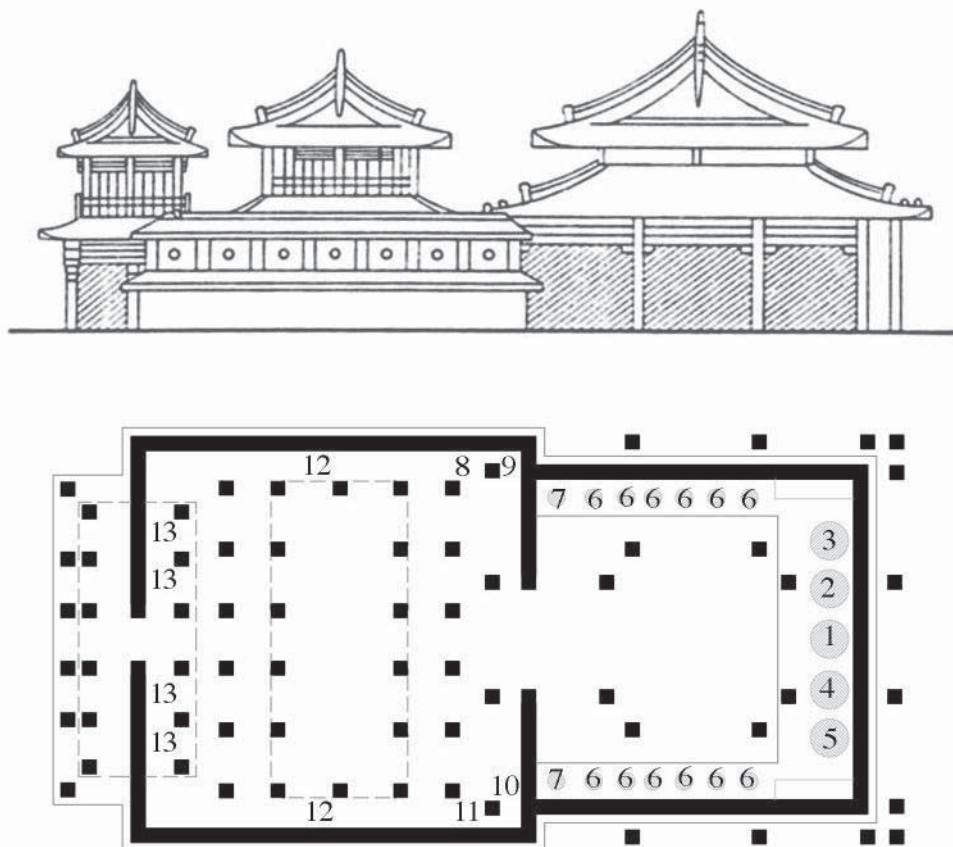
⁷⁹ Le déséquilibre créé est compensé par une combinaison de poutres et de traverses. La poutre oblique remplace le bras d'encorbellement (*ang*) sous les Yuan, et son extrémité est prolongée au-delà du bras de console en une partie appelée *shuatou* 耍頭, bec d'oiseau. Les linteaux intérieurs sont alors plus larges. La multiplication des poutres d'angle rend la structure plus stable, et le bloc de consoles, plus petit, voit son rôle porteur diminué.

⁸⁰ Su Bai (1994, p. 56) classe dans le « style Ming » les temples mongols avec piliers manquants et piliers décalés.



99. Fanzong si (Juu-uda, 1996). Plan de la partie centrale. Un exemple de *γoul coçin* à plan « en forme de caractère *tu* » et de sanctuaire à déambulatoire intérieur.

1. Pavillon d'entrée abritant les *lokapâla* ; **2.** Logements de moines intendants ; **3.** Pavillon du tambour ; **4.** Pavillon de la cloche ; **5.** Temple des *arhat* ; **6.** Temple des *dharmapâla* ; **7.** *Foul coçin* ; **8.** Yourte ; **9.** Sanctuaire avec couloir de circumambulation ; **10.** Temple d'Amitâyus ; **11.** Temple des quatre *yi-dam* ou salle de Mani ; **12.** Salle du Kanjur ; **13.** Temple de Guandi.



100. Baya juu (Kökeqota, état avant 1943). Plan et coupe transversale de l'ancien *γoul coγcin*, vers 1623-1627, détruit. Le sanctuaire aux piliers disposés en cercle abritait les statues des cinq Jina.

1. Vairocana. 2. Ratnasambhava ; 3. Akshobhya tenant un *vajra* ; 4. Amitâbha ; 5. Amoghasiddhi ; 6. Douze déesses d'offrandes ; 7. Vajrapâni ; 8. Sarasvatî ; 9. Târâ blanche ; 10. rNam-sras (Vaishravana) ; 11. Trois divinités de la longévitè ; 12. Tsong-kha-pa ; 13. Quatre *lokapâla*.

Les *coγcin* mongols avec déduction de piliers se trouvent presque tous chez les Tümed⁸¹ (*γoul coγcin* du Yeke juu [1] – quatre piliers centraux et quatre latéraux manquants dans la salle d'assemblée et quatre piliers centraux manquants dans le sanctuaire (fig. 8) –, temple occidental du Yeke juu, Gu fodian du Siregetü juu [2], *γoul coγcin* du Maidari-yin juu [12], du Caqar blama juu [13] et du Baya juu [3]). Cette disposition milite en faveur d'une datation Ming. On la retrouve toutefois au Barayun üsütü sūme [13] (fig. 48), qui date du XVIII^e siècle, et dans deux *γoul coγcin* plus tardifs et moins élaborés (Changshou si [13] et Puhui si [23]) mais cette tradition a pu être conservée chez les Tümed alors qu'elle était abandonnée en Chine.

⁸¹ Le père Gerbillon le remarque déjà en 1688 lorsqu'il décrit un temple de Kökeqota : « Il y a cinq rangs de colonnes, qui sont interrompus dans le quarré oblong. Au sortir du pagode nous montâmes en haut, & nous trouvâmes une méchante galerie qui tourne autour de ce quarré oblong : on voit aussi des chambres autour de la galerie [...] » (Du Halde, 1736, vol. IV, p. 124). Le Fuyuan si [100] (construit en 1742), est le seul temple situé en dehors des bannières Tümed dont les piliers sont décalés et manquants. Dans la salle d'assemblée d'ésotérisme du Bandida gegen sūme [88], des piliers ont été non pas ôtés mais rajoutés à la deuxième et quatrième travée pour soutenir la toiture à deux auvents (Nagao Gajin, 1991 [1947], fig. 5, p. 217). Au Chongshan si 崇善寺 du Bandida gegen sūme [88], le *jian* est irrégulier ; en revanche, aucun pilier ne manque, et aucun n'est décalé individuellement.

Autour du lanterneau et au nord de la salle d'assemblée, les travées sont plus étroites car les piliers qui soutiennent le toit à versants sont plus proches de ceux qui supportent le toit en terrasse, ce qui apparaît clairement en coupe transversale. On retrouve cette disposition dans le temple Jaune du Köndelen juu [65]. Les piliers décalés résolvent le problème de la combinaison des toits en pente chinois avec le toit terrasse, tout en ménageant au centre un espace aussi grand que possible, mais rendent la construction plus complexe.

Le sanctuaire du Baya juu [3] (fig. 100) présente une configuration originale : les huit piliers sont disposés en cercle en épousant la disposition des statues des cinq Jina qui forment un mandala.

L'élévation du temple

Une gamme de possibilités riches en significations esthétiques et pratiques s'offre au maître d'œuvre lorsqu'il aborde l'élévation, les techniques de construction, l'ajout d'un étage, la configuration du porche, la disposition du lanterneau, le mode de couverture et la décoration. La structure, ainsi que l'espace créé par l'implantation des supports, des ouvertures et des murs doivent répondre à des impératifs fonctionnels et symboliques à la fois.

Premier constat, l'architecture mongole n'est pas monumentale. Elle ne privilégie jamais la hauteur. Les plus grands *γoul coγcin* ne dépassent pas 20 mètres de haut pour des plans de 20 à 40 mètres de large⁸². Les bâtiments plus hauts sont rares : ce sont des temples à étages ou des temples à faux étages qui abritent des statues monumentales.

Le porche

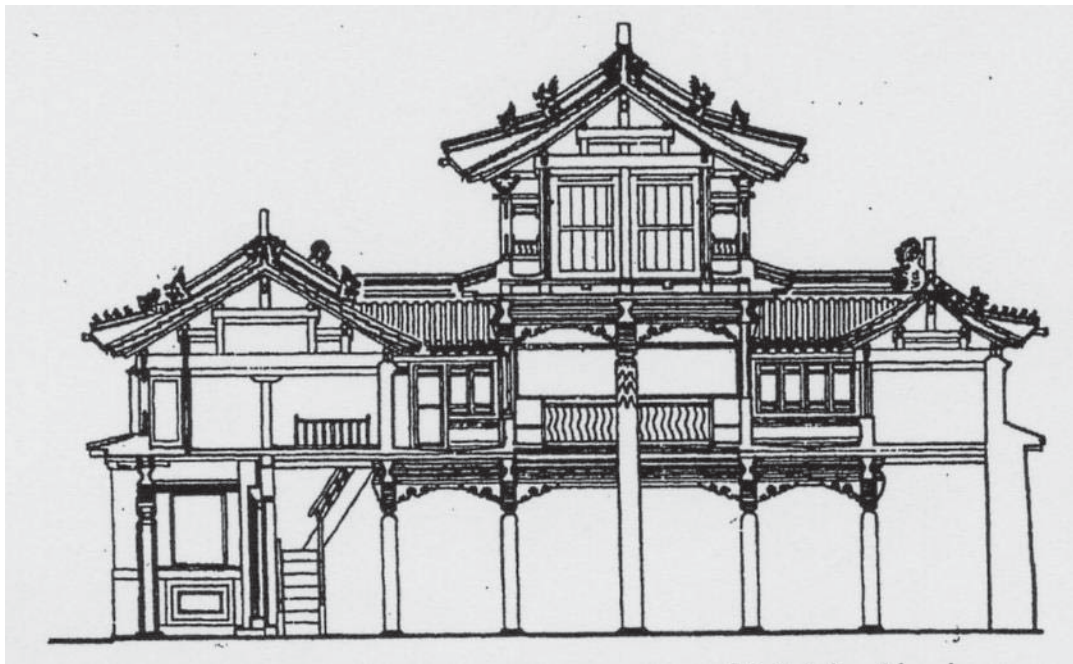
La façade du *γoul coγcin* est généralement divisée en trois. Un large porche hypostyle (mong. *γocur*, <tib. *sgo-mchor*) de quatre à huit piliers occupe l'espace central où les fidèles se prosternent et s'attourent pour entendre les rituels. Au Jungγar juu [53], le porche est un grand corps de bâtiment surmonté d'un étage indépendant (fig. 21). Dans les vestibules des temples de style tibétain, deux pièces sont souvent ménagées dans les avant-corps latéraux. Elles sont accessibles chacune par deux portes : l'une donnant accès au vestibule, l'autre à l'intérieur. Elles servaient selon les cas de cage d'escalier, de chambre pour le moine chargé de l'entretien de la salle et, plus rarement, de chapelle ou de salle du tambour (Shangdayin süme [50]). Les *γoul coγcin* de style chinois entourés d'un péristyle ne sont pas pourvus de porche, la colonnade bordant le côté sud en faisant office (Fanzong si [120], fig. 36, Huifu si [128]).

Les porches sont couverts d'un auvent indépendant ou surmontés à l'étage d'une loggia, caractéristique de l'architecture de « l'époque des Dalaï lamas » (XV^e-XX^e siècles)⁸³. Un moine s'y tenait

⁸² Sanctuaire du *γoul coγcin* du Maidari-yin juu [12] : 20 m de large, 21 m de long et 20 m de haut ; *γoul coγcin* du Yeke juu [1] : salle d'assemblée de 23 m de large, 26 m de long et 14 m de haut ; sanctuaire de 18,2 m de long, 18,5 m de large, 17 m de haut ; *γoul coγcin* du Yanfu si [24] : 17 m de haut, 22 m de large, 26,40 m de long ; *γoul coγcin* d'Amur bayasqulangtu keid : 32 m de côté sur près de 15 m de haut.

⁸³ Thubten Legshay Gyatsho, 1979 [1971], p. 39-40 ; Meyer, 1987, p. 402.

pour appeler la communauté à la prière quotidienne, à l'aide d'un tambour ou d'une conque (sauf dans les monastères pourvus d'une tour du tambour). Souvent la loggia devance ou est remplacée par une pièce fermée par des panneaux de bois ou par des portes-fenêtres à lattis. Située au-dessus du porche et de la première travée de la salle d'assemblée, elle constitue la seule pièce à l'étage de la plupart des temples de Kökeqota. Cette salle pouvait servir de bibliothèque, de lieu de réunion, de chapelle dédiée aux *arhat* (Yeke juu [1], Fuhui si [110]), ou de loge pour l'orchestre des danses *cam*.



101. Huining si (Josutu, état en 1997). Élévation latérale de la salle d'assemblée, 1876. Voir le plan de ce temple fig. 94.

Les lanterneaux et les étages

Le lanterneau est, avec la salle au-dessus du porche, l'élément le plus courant au deuxième niveau. Les grandes salles d'assemblée reçoivent un éclairage zénithal grâce à un pavillon-lanterneau situé au centre de la salle. Ce type d'éclairage s'est imposé au Tibet pour des raisons pratiques – les salles d'assemblée sont grandes et souvent dépourvues de fenêtres – et symboliques. Le lanterneau est devenu à ce point important dans le langage architectural tibétain qu'il est toujours intégré dans les salles d'assemblée modernes pourtant éclairées par des fenêtres.

Rolf Stein a étudié le symbolisme de l'éclairage zénithal dans les traditions tibétaine, centrasiatique, chinoise et mongole. Au Tibet, l'idée de lumière et de communication avec le ciel prime⁸⁴ et le plan

⁸⁴ En tibétain, le lanterneau se dit « trou des étoiles » (*skar-khung*) ou « puits par où on voit le large » (*rgya-mthongs*) : Stein, 1987, p. 150-151.

concentrique de la salle d'assemblée est associé à un mandala⁸⁵. Pour les Mongols, il évoque l'*erüke*⁸⁶, orifice au centre du toit de la yourte par lequel s'échappe la fumée du foyer qui monte au ciel. Les Chinois nomment le lanterneau *tianjing* 天井, « puits du ciel », car il adopte la forme du caractère *jing* 井 (« puits »). Le terme chinois de *tianjing*, de même que les termes tibétains composés de *mthongs* (« puits »), désigne à la fois le lanterneau et la cour intérieure de la maison ou du temple⁸⁷. La cour fermée, que l'on trouve par exemple au Mergen süme [64] et au Jungyar juu [53], joue un rôle important dans la conception de l'ensemble architectural : elle est impluvium, comme la courette intérieure de la maison chinoise de type *siheyuan* 四合院, et puits de lumière lié symboliquement à l'idée de libre communication entre la terre et le ciel. Commune aux traditions tibétaine, chinoise et mongole, la symbolique de l'accès vers le ciel est cristallisée autour du lanterneau, autour duquel les moines effectuaient d'ailleurs la circumambulation, à l'extérieur, sur le toit, ou à l'intérieur, le long d'un balcon aménagé à cet effet au-dessus de la salle.

Le lanterneau est ouvert des quatre côtés (*γoul coγcin* du Siregetü juu [2], du Cayan diyanci-yin keid [104] et du Jiqing si [107]) ou, plus souvent, du côté sud seulement, les trois autres panneaux étant dans ce cas ornés de peintures. Dans les architectures à charpente tibétaine, son toit, plat ou à versants, est supporté au centre par des piliers longs qui montent sur deux niveaux, et sur les côtés par deux étages de piliers, ou un étage de piliers et un mur porteur. Dans les charpentes chinoises, les piliers montent sur deux niveaux, mais certains sont parfois supprimés au centre de la salle pour dégager de l'espace (Yeke juu [1], Maidari-yin juu [12], Puhui si [23]). Le toit du lanterneau couvre en général un espace de 3 sur 2 *jian* ou de 3 sur 3 *jian*. Il n'est pas toujours visible de l'extérieur car il peut être masqué par l'étage. Il peut au contraire prendre l'aspect d'un pavillon voire d'un clocheton qui semble posé sur un toit en terrasse (Jiqing si [107], nouveau temple du Barayun keid [25]).

La majorité des *coγcin* comportent un étage, auquel on accède par un escalier intérieur, ou par une échelle, situé dans la salle d'assemblée ou dans les petites pièces aménagées des deux côtés du porche⁸⁸. On ne sait si les laïcs dévots étaient jadis autorisés à monter. Dans la plupart des monastères, les étages sont aujourd'hui interdits car ils tombent en ruine⁸⁹. L'étage est formé de pièces qui s'organisent autour d'une cour entourant le lanterneau central, comme dans le « modèle » du *gtsug-lag-khang* gelugpa (fig. 93). Les architectes chinois nomment cette disposition en carrés concentriques autour du lanterneau

⁸⁵ Voir par exemple Laurence Liu (1989, p. 122) à propos de l'élévation du Pule si de Chengde : « the roofs were arranged in a jing form plan, according to Buddhism. The middle space of the cross represents the Xumishan of the Buddha, and around it are four minor Buddha ».

⁸⁶ L'*erüke* ou *erüge* est formé par un anneau de compression en bois en forme de roue (*toγunu*) pourvu à sa périphérie de mortaises destinées à recevoir l'extrémité des perches du toit. Le symbolisme de l'*erüke* est lié à la circulation de la force vitale. C'est par cette ouverture que descend la prospérité sur la famille et que le chamane bouriate quitte la yourte dans son voyage spirituel.

⁸⁷ Stein, 1987, p. 131. Stein montre la présence de ce puisard dans toutes sortes d'habitations chinoises, mandchoues et sibériennes (1987, p. 135, 143 sq.) *Tianjing* est une allusion à l'une des vingt-huit constellations zodiacales dont les étoiles sont disposées comme les traits du caractère *jing*.

⁸⁸ Au Cayan diyanci-yin keid [104], l'escalier se trouve côté nord, près des portes, seule exception en son genre.

⁸⁹ Cammann (1951, p. 79) invoque une raison différente : l'étage abrite le « saint des saints » et la chapelle du *qubilγan*, non accessibles au visiteur, contrairement aux temples du Tibet central. Il est possible que l'étage soit ainsi réservé dans certains monastères.

« plan en forme de caractère *hui* 回 ». Les grandes salles du Barayun keid⁹⁰ [25] étaient bâties sur deux étages dominés par le lanterneau de trois niveaux.

Un quart des salles d'assemblée d'élévation chinoise sont pourvues d'un étage plein, sans lanterneau. De superficie légèrement inférieure à celle du rez-de-chaussée, l'étage surmonte le centre de la salle d'assemblée. De l'extérieur, il est souvent impossible de distinguer s'il s'agit d'un étage (*coycin* du Fanzong si [120]) ou d'une salle qui monte sur deux niveaux.

Les monographies locales nous renseignent parfois sur la destination des pièces de l'étage : chapelles dédiées aux divinités tutélaires, aux divinités protectrices (Coycin dugang du Badyar coiling sūme [63]), sanctuaire dédié à un bouddha (Shâkyamuni, Maitreya...), à des bodhisattvas (Badyar coiling sūme), pièces pour entreposer les instruments de musique et les masques de danse, salle de réunion...

Les temples de style tibétain ou sino-tibétain de petite taille (Jiqing si [107], temple Jaune du Köndelen juu [65], Longquan si [112], Gilubar juu [136], Barayun üsütü sūme [13]) ne comportent ni étage, ni lanterneau.

Lorsque le sanctuaire est intégré à l'édifice, la partie arrière du corps de bâtiment est dans la grande majorité des cas plus élevée que la salle d'assemblée. Le sanctuaire monte sur deux ou même trois niveaux (temples de Kökeqota), ou sur un niveau et demi, surmonté d'un ou deux étages (Badyar coiling sūme [63], Siregetü juu [2], Sira mören sūme [77]) comme dans les *gtsug-lag-khang* du Tibet central. Le sanctuaire est alors éclairé par une fenêtre haute côté sud. Dans les étages se trouvent une chapelle et parfois les appartements et la salle de réception du *qubilγan*. Au Coycin dugang du Badyar coiling sūme [63] (fig. 104) et au temple à étages du Blama-yin ayui [14], les dimensions du sanctuaire du rez-de-chaussée sont plus petites que celles de l'étage car les bâtiments épousent la pente du terrain.

Les sanctuaires indépendants présentent une architecture chinoise à un étage ou sur deux niveaux. La résidence de l'abbé, les *labrang*, les *sang* et les habitations monastiques possèdent dans la majeure partie des cas un étage.

Les édifices à faux étages

Dans certains sanctuaires ou salles d'assemblée, les deux niveaux marqués à l'extérieur ne correspondent pas à un étage intérieur⁹¹. Souvent de dimensions plus petites que le rez-de-chaussée, le niveau supérieur surmonte le centre de la salle et fait alors office de lanterneau. Entre les piliers porteurs, les murs sont parfois fabriqués en panneaux de bois qui peuvent être déplacés pour procurer davantage de lumière à la salle. L'ensemble est couvert d'un toit à versants avec un deuxième auvent sur les travées latérales du rez-de-chaussée. L'intérêt de telles structures est double : l'édifice domine le monastère, l'ampleur de l'espace intérieur autorise la mise en place de statues imposantes, la structure permet un éclairage zénithal et une bonne aération.

Des sanctuaires indépendants à trois ou quatre niveaux apparents furent conçus pour abriter une

⁹⁰ *Nei Menggu gu jianzhu*, 1959, fig. 39.

⁹¹ *Foul coycin* du Huifu si [128], du Jasay-un juu [59], de l'Üüsin juu [60], du Qayanggirua sūme [85], du Jungyar juu [53] ; sanctuaire du Huifu si [128], du Yeke juu et du Maidari-yin juu [12] (à trois niveaux apparents), temple arrière du Fuhui si [110].

unique statue monumentale de Maitreya ou, plus rarement, d'Avalokiteshvara, qui mesurait de quatre à dix mètres de haut. Sur trois ou quatre côtés, des tribunes étagées pourtournantes correspondant aux différents niveaux fictifs de la façade permettaient de voir les différentes parties des statues : il s'agit encore d'un autre type de circumambulation (toutefois les étages n'étaient probablement pas accessibles aux laïcs). De surcroît, un balcon extérieur entourait souvent le bâtiment. D'après les sources littéraires, ces temples construits autour d'une statue colossale étaient assez fréquents⁹². Le temple de Maitreya du Mergen süme [64] (1677-1702 ou peut-être plus tardif, fig. 97, 106) et le temple Megjid Janraisig de Gandantegcilen (Yeke Kūriye)⁹³ en Mongolie qalqa sont les exemples préservés les plus imposants. La plupart de ces temples ont une charpente chinoise (sauf le Coira-yin dugang du Badyar coiling süme [63]).

Comme pour le lanterneau, la structure architectonique de ces temples comprend des piliers périphériques qui soutiennent les architraves (elles-mêmes supportant les balustrades) à chacun des niveaux, tandis que les piliers centraux montent sur deux à quatre niveaux. Quelquefois un aspect tibétain est donné aux édifices à charpente chinoise (Mergen süme [64], temple Megjid Janraisig).

Ce type de temple à faux étages est courant dans l'ensemble du monde bouddhique tibéto-mongol, au Tibet central ('Byams-pa lha-khang de Tashilunpo, 30 m de haut, construit en 1914-1918), au Tibet oriental (grande salle au toit d'or à sept niveaux abritant une statue de 30 m de haut et temple de Maitreya à Labrang), en Chine (Wanfo ge du Yonghe gong, 24 m de haut ; Foxiang ge 佛香閣 du Yihe yuan 頤和園, 41 m de haut ; Pule si 普樂寺, 1766-1767 et Puning si, 1755, à Chengde). D'origine sans doute bouddhique chinoise⁹⁴, ce type d'architecture en Mongolie apparaît à la fin du XVIII^e siècle, lorsque le festival de Maitreya prend une ampleur considérable, qui dépasse sa célébration tibétaine.

Mode de couverture et volumétrie

Les *γoul coγcin* à toits en terrasse et toits à versants combinés constituent la catégorie architecturale la plus complexe de Mongolie méridionale. Le toit en terrasse tibétain forme un espace uniforme dans lequel les toits à versants viennent inscrire leur relief et souligner la fonction de la partie couverte. Comme au Tibet, le toit à versants est signe de luxe décoratif et symbolique. Il traduit la « volonté de marquer la sacralité particulière d'un lieu en le couronnant d'une toiture dont la forme élégante, la richesse et l'éclat

⁹² Parmi les grands monastères comprenant un temple de Maitreya, on peut citer le Mergen süme [64], le Fuhui si et le Xianying si 顯應寺 [110] voisin, le Bayan shanda-yin süme [68] (Cammann, 1951, p. 117), le Bancin juu [42], le Guanghua si de l'ouest [22] (*Suiyuan tongzhi gao*, 1941, *juan* 13), le Beile-yin süme [74] (Hedin, 1933, p. 172), le Chongshan si du Bandida gegen süme [88], le Cayan obuya süme [89] et probablement le Jegün keid [26] et le Barayun keid [25]. Les temples de Maitreya du Mergen süme et du Fuhui si [110] ont été préservés. En dehors de Mongolie-Intérieure, les exemples les plus remarquables étaient le Maidari süme de Yeke Kūriye (détruit : Shchepetil'nikov, 1960, fig. 24, p. 88) et le temple en bois à trois niveaux d'Amur bayasqulangtu keid (détruit) en Mongolie qalqa, les temples de Maitreya du Bandida kambu et du Boyda-yin kūriye de Bouriatie.

⁹³ Le temple Megjid Janraisig (quatre niveaux, 32 m de haut) est le dernier édifice de ce type construit en Mongolie, en 1911-1915, dédié à Avalokiteshvara (*The Megjid Janraisig Temple*, 1991, fig. 4, p. 13).

⁹⁴ Le Foxiang ge du Longxing si 隆興寺 (district de Zhengding 正定, Hebei), fondé sous les Song, et le Guanyin ge du Dule si de Jixian 薊縣, construit sous les Liao en 984 et abritant une statue de 16 m de haut, sont parmi les plus anciens temples de ce type. Toutefois « il n'est pas impossible que le prototype se trouve ailleurs », comme la tour de Syrkyp et le Taizan de la région de Turfān (Chayet, 1985, p. 149, n. 291).

sont ceux qu'on prête aux palais célestes des dieux⁹⁵ ». Mais le symbolisme prestigieux du toit chinois n'en fait pas pour autant un élément indispensable à l'architecture du temple.

Les toits, par leur hauteur, leur style et l'emploi combiné des terrasses et des versants, soulignent tantôt le sanctuaire, tantôt le centre de la salle d'assemblée. Dans la tradition du grand *gtsug-lag-khang* gelugpa, les *γoul coγcin* des monastères des Tümed et certains *γoul coγcin* de style tibétain valorisent le sanctuaire arrière. Le corps de bâtiment est alors plus élevé, ce qui leur donne un profil en escalier (Badyar coiling süme [63], Sira mören süme [77], Puhui si [23], Mergen süme [64]), ou la taille des toits à versants va croissant de l'avant vers l'arrière (type Yeke juu [1]) (fig. 103)⁹⁶.

À l'inverse, les toits ornés et plus élevés de nombreux *γoul coγcin* mettent en valeur la salle d'assemblée. Ce sont des salles simples, couvertes d'une unique toiture chinoise (Jungyar juu [53], Huifu si [128], Changshou si [13]), ou en forme de caractère *hui* (Yanfu si [24], Shanyin si [81], Xingyuan si [98]), ainsi que des *γoul coγcin* de l'est de la Mongolie-Intérieure au plan en *tu*, dont la salle centrale est couverte d'une grande toiture à versants et le petit sanctuaire arrière d'une petite toiture à versants (Fanzong si [120], Fuhui si [110]).

Dans le grand temple du Morui-yin süme [145], outre la toiture *xieshan* du lanterneau, deux petits pavillons de plan carré couverts de toits à versants sont visibles aux angles de la façade, accentuant la division tripartite ; il peut s'agir de petites chapelles, de lanterneaux ou de sortie d'escalier menant au toit⁹⁷.

Le rapport plan élévation

Dans l'architecture chinoise, le plan au sol et l'assemblage de la charpente délivrent davantage d'informations que les autres composantes de l'élévation, qui ne connaissent que de faibles variations portant sur la division et le matériau des murs, la présence ou non de baies et de différents niveaux⁹⁸. L'architecture des *γoul coγcin* mongols de style tibétain ou de ceux qui combinent éléments chinois et tibétains est beaucoup moins lisible. Le plan du rez-de-chaussée ne détermine pas l'élévation, souvent complexe et apparemment rétive aux règles générales. La façade ne met pas en évidence les divisions internes et le plan de l'étage ne reflète pas le plan au sol. La juxtaposition d'éléments au fur et à mesure de l'évolution du bâtiment en accroît la complexité. Dans les *γoul coγcin* du Maidari-yin juu [12] et du Yeke juu [1] (fig. 103), les trois toits ne correspondent pas aux divisions intérieures puisque l'étage que couvre l'un des toits à versants surmonte à la fois le porche et la première travée de la salle d'assemblée.

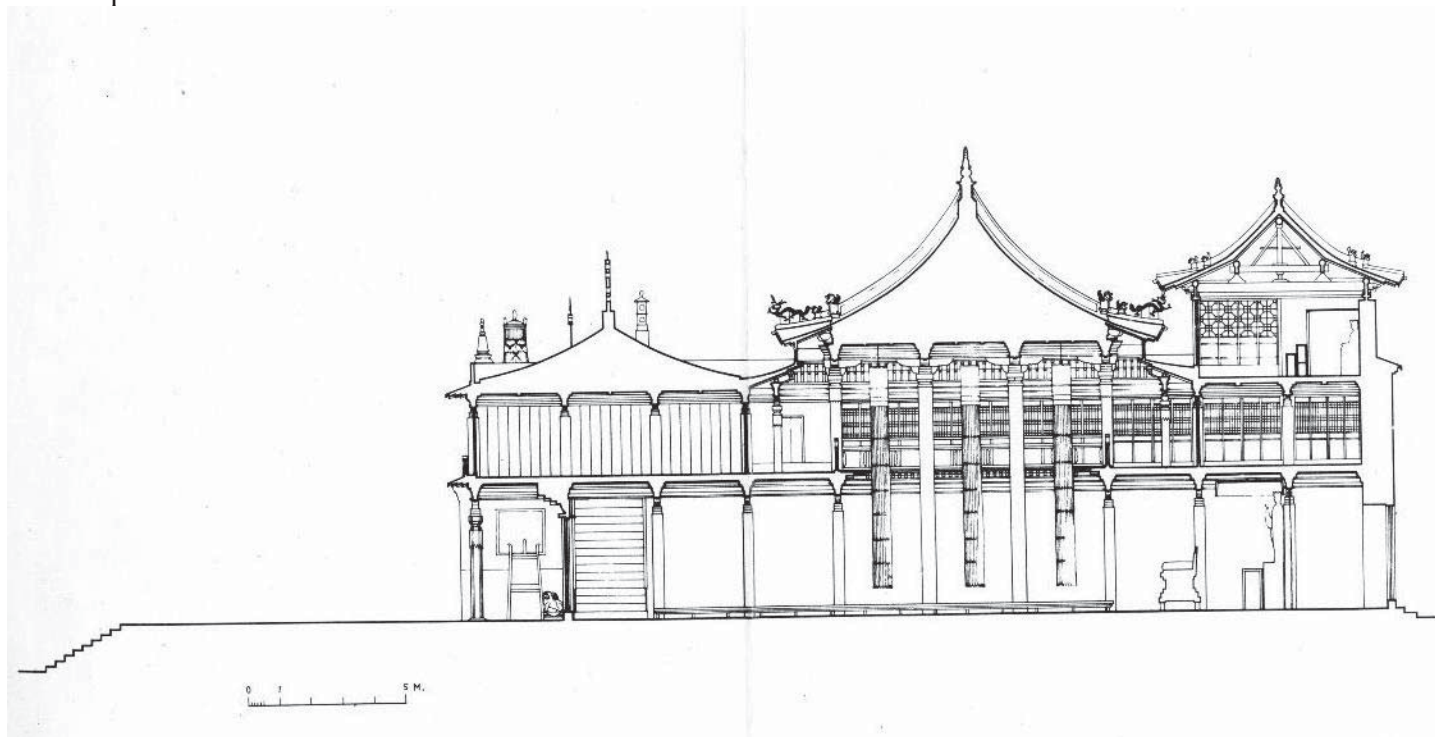
⁹⁵ Meyer, 1987, p. 399-400.

⁹⁶ La différence de hauteur est particulièrement marquée au Maidari-yin juu [12]. Dans le *γoul coγcin* du Siregetü juu [2], le corps arrière est plus élevé, mais son toit à versants est plus petit que celui qui recouvre le lanterneau de la partie centrale. Au Puhui si [23], le corps arrière, couvert en terrasse, est à peine plus élevé que l'arête faîtière du petit toit couvrant le lanterneau.

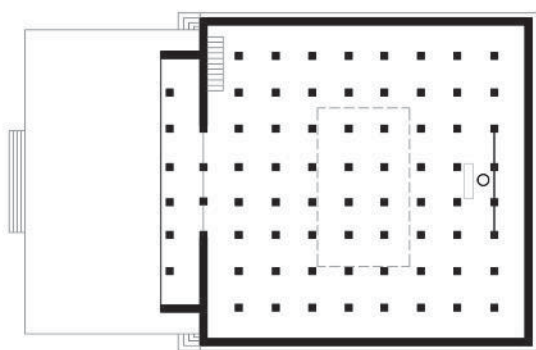
⁹⁷ Ces petits pavillons d'angle se retrouvent dans des temples d'Amdo, comme la grande salle d'assemblée de Co-ne : Gruschke, 2001, vol. II, fig. 59, p. 124.

⁹⁸ Dans son étude sur les monastères bouddhiques de Chine, Prip-Møller (1967 [1937], p. viii) accorde plus d'importance aux plans qu'aux élévations « *because of the informations these [plans] reveal on points relevant to the history of architecture and religion, even in places where the elevations reveal nothing more than the somewhat limited capacity of the village carpenter and therefore have claimed only a very limited fraction of the precious hours of the traveller* ».

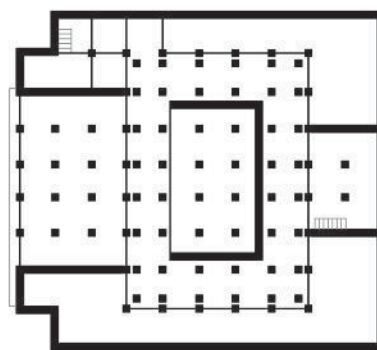
Cette disposition produit l'étrange effet d'apercevoir trois toits en pente à l'extérieur, alors qu'il n'existe en réalité que deux bâtiments. Bien que la disposition irrégulière des piliers s'explique d'un point de vue technique par l'élévation et les deux types de couverture employés, elle donne l'impression d'une forêt anarchique.



Plan du rez-de-chaussée



Plan de l'étage



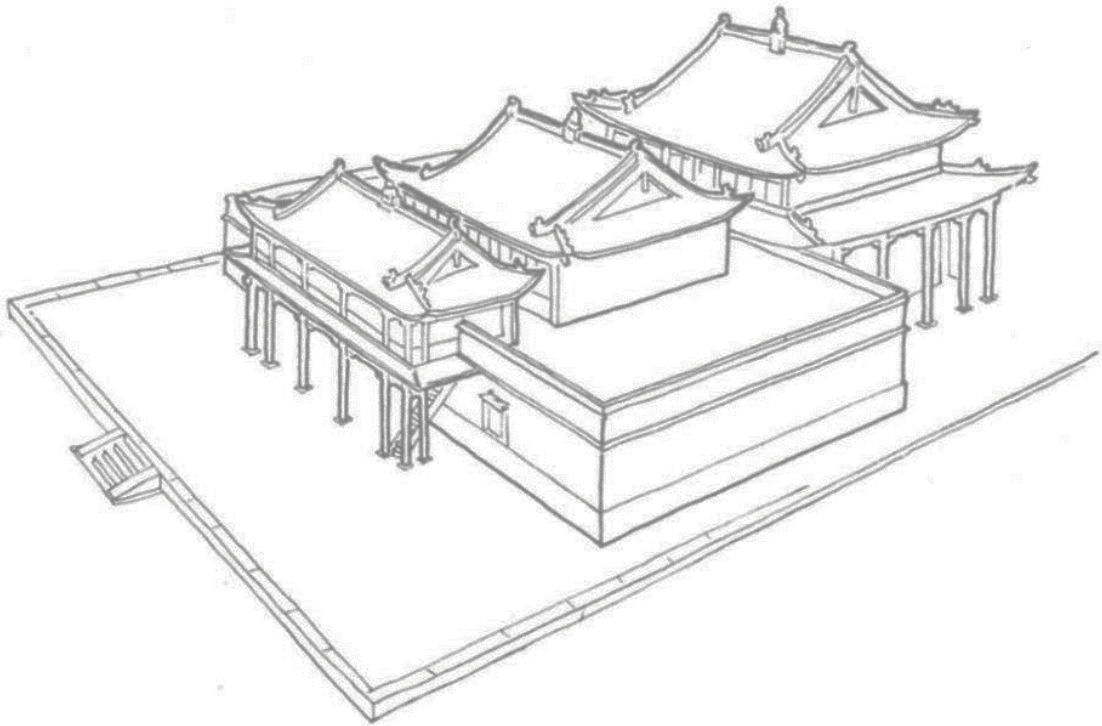
→ N

102. Siregetü juu (Kökeqota). Coupe de la salle d'assemblée et plans au rez-de-chaussée et à l'étage.

Autre exemple de divergence entre plan et élévation, le *youl coyjin* du Siregetü juu [2] présente un porche et une salle unique de plan carré au rez-de-chaussée mais son élévation révèle une division tripartite que soulignent les dimensions des toits (fig. 30 et 102). Les salles du premier étage sont disposées autour du lanterneau porté par huit piliers longs et couvert d'un grand toit à versants. Côté nord, un deuxième étage est surmonté d'un petit toit à versants de 2 sur 2 *jian* au centre d'un toit plat. Cet étage a probablement été rajouté en 1859, date à laquelle les sources précisent que l'on « élève la taille de la salle

d'assemblée ». Il s'instaure ainsi un jeu entre les toits en terrasse et à versants : grand toit à versants superposé à un toit en terrasse « bas » (salle d'assemblée) et petit toit à versants sur un toit à terrasse « élevé » (corps arrière). Lorsqu'on pénètre depuis le sud dans la grande cour, le toit à versants central disparaît à mesure que l'on s'approche (fig. 14 et 75) comme si l'ensemble était couvert en terrasse. Les registres de décoration des façades brouillent également la lisibilité de l'élévation.

Le temple du Barayun üsütü süme [13] présente quant à lui un décalage typique des petits édifices sans lanterneau : l'étage surmonte le porche et deux travées de la petite salle d'assemblée (fig. 48). L'importance est donnée au toit à versants du sanctuaire, puis au toit-terrasse du porche. Autre effet d'illusion, un *γoul coγcin* peut présenter à l'extérieur l'apparence d'un grand bloc de bâtiment unique mais révéler à l'intérieur une cour séparant plusieurs bâtiments (Mergen süme [64], Jungyar juu [53]).



103. Exemple d'un temple du type Yeke juu. Vue axonométrique du *γoul coγcin* du Beile-yin süme (Ulayancab, état avant 1985).

Essai de typologie des temples

A. Les *coγcin*

L'étude détaillée des plans et des élévations permet de présenter un essai de typologie des temples de Mongolie-Intérieure. Cette classification demande à être complétée, enrichie et nuancée, parce que fondée sur une documentation inégale selon les régions.

Les quatre premiers types regroupent les salles d'assemblée sans ou avec sanctuaire intégré.

I. Le style sino-tibétain de *Kökeqota* ou « type *Yeke juu* » (fig. 103)

Il s'agit du type le mieux défini, et connaissant le moins de variantes. Le temple présente un plan en forme de caractère *tu*, avec un sanctuaire profond entouré d'un péristyle. L'ensemble est couvert de trois toits chinois, celui du milieu dominant un toit en terrasse. L'étage surmonte le porche ainsi que la première travée de la salle d'assemblée⁹⁹. Le *γoul coγcin* s'inscrit dans un plan axial chinois ; le bâtiment au nord est un *Jiujian lou* ou un deuxième sanctuaire. Parmi les grandes références du type I, le *Maidari-yin juu* [12] a vu son activité diminuer dès la période Qing. Nous préférons donc parler du « type *Yeke juu* », monastère resté florissant jusqu'au XVIII^e siècle.

I.1. Le *γoul coγcin* du *Maidari-yin juu* (1575 [12]), le *γoul coγcin* et le temple occidental du *Yeke juu* (1579-1580 [1]), les *γoul coγcin* du *Caqar blama juu* (1583-1606 [13]), du *Baya juu* (v. 1623-1627 [3]), de l'*Emci-yin juu* (1653 [5]), du *Beile-yin süme* (1703, reconstruit au XX^e siècle [74]), du *Blama-yin ayui* [14] (1998), et probablement ceux du *Tabun suburyan-u süme* (XVII^e ou XVIII^e siècle [4]), du *Pungsuy juu* (1661 [9]), du *Rabji-yin juu* (1667 [8]), du *Γaran juu* (1695 [10]), du *Guangfu si* (1765 [11])¹⁰⁰.

I.2. Variante : le petit temple occidental du *Siregetü juu* (1585-1586 ou 1588-1602 [?] [2]) ne possède pas de salle au-dessus du porche, et n'est pourvu que de deux toits.

I.3. Variante : le petit temple Jaune du *Köndelen juu* (1713-1729 [65]) est le seul exemple de ce type dans l'*Urad* (*Ulayancab*). La petite salle avant est couverte en terrasse, soutenue par une charpente tibétaine, tandis que le sanctuaire est doté d'une charpente chinoise.

⁹⁹ Nagao Gajin (1991 [1947], p. 230-234) l'appelle « le style à trois toits et deux salles ».

¹⁰⁰ D'après Nagao Gajin (1991 [1947], p. 230-234), tous les *coγcin* des monastères situés dans *Kökeqota*, à l'exception du *γoul coγcin* du *Siregetü juu* [2] et du *Taibang juu* [7], ont adopté cette élévation.

II. Le temple de style tibétain

Le plan, oblong ou, plus rarement, en forme de caractère *tu*, comprend le porche, la salle d'assemblée et le sanctuaire. Dans le style tibétain le plus « pur », les piliers tibétains conservent le même espacement et les toitures sont en terrasse. Dans les variantes plus sinisées, des toits à versants sont ajoutés sur les toits en terrasse et la charpente est chinoise. Les édifices sont en briques ou en pierres, et le bandeau de couronnement, toujours présent, est souvent simplement peint.

II.1. Le temple tibétain de petite taille, de plan carré sans division intérieure ou avec deux petites pièces latérales au nord, sans étage : Lamrim dugang du Badyar coiling süme [63], Jangqan süme du Mergen süme [64] et du Köndelen juu [65]. Il peut y avoir un ou deux étages : Naicung süme du Maidari-yin juu (1606 [12]), petit temple à deux étages du Blama-yin ayui [14].

II.2. Le temple tibétain de petite taille, sans étage, avec un corps de bâtiment arrière plus élevé, sans lanterneau (facultés du Jungyar juu [53] et du Yanfu si, XVIII^e siècle [24], *coycin* du Jiqing si [107]) ou avec un lanterneau au-dessus de la salle d'assemblée. Le sanctuaire et/ou le lanterneau peuvent être couverts d'un toit *xieshan* superposé à la terrasse : facultés du Beile-yin süme [74].

II.3. Le temple de type *gtsug-lag-khang*, avec un porche ou un vestibule, un étage au-dessus de la salle d'assemblée, et un ou deux étages au-dessus du sanctuaire, des toits en terrasse : grands temples du Badyar coiling süme (1749-1757 [13]) à l'exception du Coira-yin dugang (fig. 104), temples du Sira mören süme (1769 [77]), *γoul coycin* du Köndelen juu (1713 [65]), temple latéral du Puhui si [23], *coycin* du Shangda-yin süme [50], du Bayan shanda-yin süme (1738 [68]), de la résidence du prince Dörbed vang [78], du Gembu-yin süme [142], du Blama-yin küriye [94].

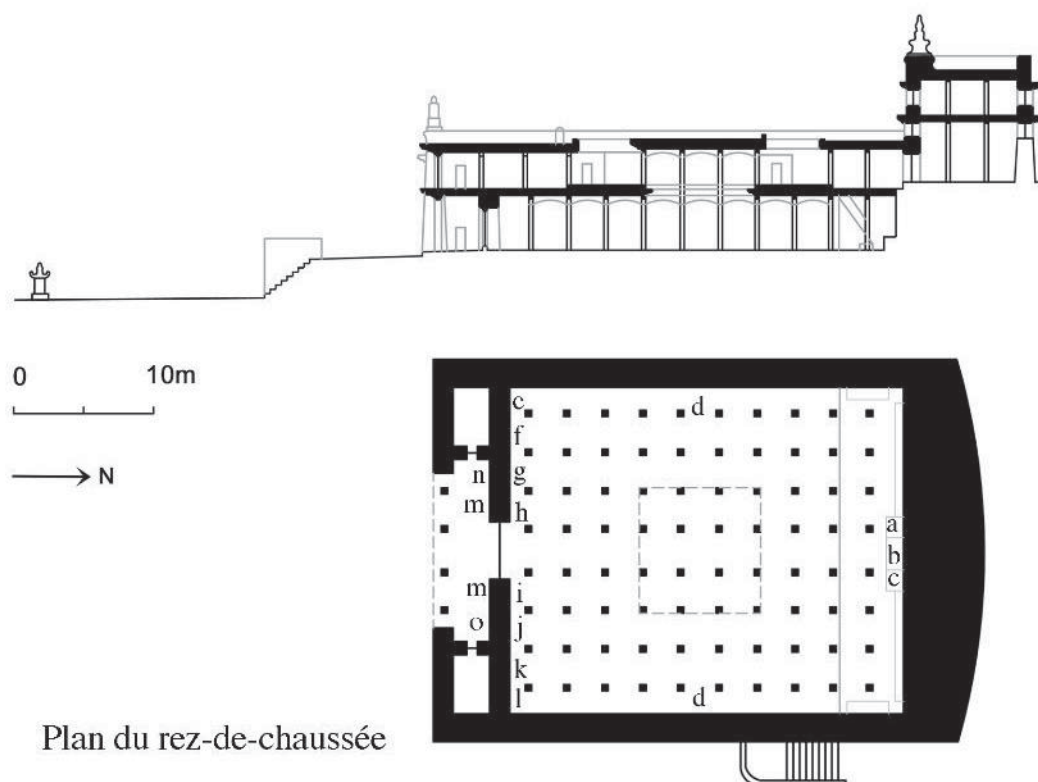
II.3 bis. Variante. Le lanterneau et/ou le sanctuaire est couvert d'un toit à versants superposé à la terrasse : *coycin* du Yuanhui si (1667 [129]), du Qan süme (1674 [139]), du Shangda-yin süme [50], du Beilige süme. Le *γoul coycin* du Puhui si (1769 [23]) est pourvu d'un corps de bâtiment arrière couvert en terrasse et de deux toitures à versants sur la salle d'assemblée ; sa charpente est chinoise à l'exception du péristyle.

II.4. Les exemples les plus sinisés sont le temple Rouge du Barayun keid [25], et probablement le temple Jaune du même monastère : la structure est conservée, mais le grand toit *xieshan* au-dessus du sanctuaire, le toit *juanpeng* du lanterneau et l'auvent débordant sur le péristyle oblitérent l'aspect tibétain du bâtiment.

II.5. Identique au II.3 mais le plan présente la forme du caractère *tu* (temple III du Sira mören süme [77]).

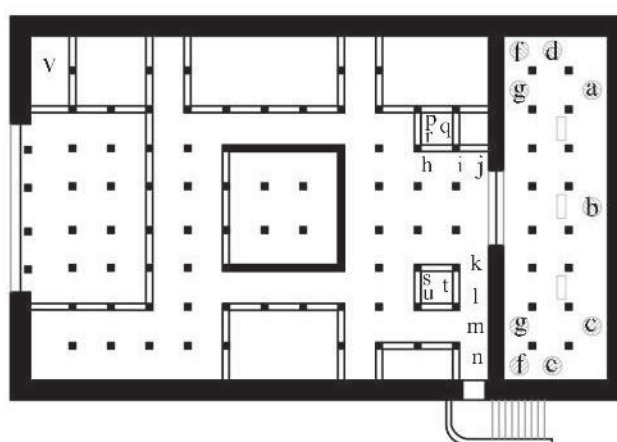
II.6. Les facultés dont le sanctuaire abrite une statue monumentale, autour de laquelle l'espace est organisé sur deux étages : Coira-yin dugang du Badyar coiling süme (1835 [63]), faculté de

médecine (Manba rasang) d'Oulan-Bator, reconstruite récemment.



Plan du rez-de-chaussée

Plan de l'étage



104. Badyar coiling süme (Ulayancab, état avant 1947). Plan et coupe du Coycin dugang, rez-de-chaussée et étage, et programme iconographique.

Rez-de-chaussée

Sculptures : **a.** Mañjushrî ; **b.** Maitreya ; **c.** Avalokiteshvara.

Peintures : **d.** Dix-sept bouddhas entourés de scènes de la vie de Shâkyamuni sur chacun des murs est et ouest ; **e.** Beg-tse (Jamsaran) ; **f.** Sadbhujâ Mahâkâlâ ; **g.** Sita Mahâkâlâ ; **h.** Yama (?) ; **i.** Sitâpatrâ ; **j.** dPal-lan lha-mo ; **k.** Avalokiteshvara à onze têtes ; **l.** Shambala ; **m.** Quatre *lokapâla* ; **n.** Bhavacakra ; **o.** Sumeru.

Étage

Sculptures : **a.** Trois statues de Târâ blanche ; **b.** Cinq statues de bouddha ; **c.** Trois statues de Târâ verte ; **d.** Maitreya ; **e.** Simhavaktrâ (Seng-gdong-ma) ; **f.** Dix-huit *arhat* ; **g.** Vajrapâni.

Peintures : **h.** Sera (?) ; **i.** Wutai shan ; **j.** Ganden ; **k.** Potala ; **l.** Jokhang de Lhasa ; **m.** Kumbum ; **n.** Badyar coiling süme ; **o.** Couvent de moniales ; **p.** Târâ blanche ; **q.** Amitâyus ; **r.** Târâ verte ; **s.** rDo-rje shu-ba (?) ; **t.** Mère des bouddhas ; **u.** Vajrapâni ; **v.** *mGon-khang*.

III. La salle d'assemblée de style tibétain ou sino-tibétain de plan centré

C'est un bâtiment de plan carré, sans division intérieure au rez-de-chaussée, et parfaitement symétrique si l'on exclut le porche. Le sanctuaire est un bâtiment indépendant de type *dian* (de plain-pied) situé au nord.

III.1. La salle d'assemblée d'élévation tibétaine, sans étage. Le pavillon du lanterneau coiffé d'un toit à versants domine le toit en terrasse : nouveaux et anciens temples du Barayun keid (1756-1757 [25]) – à l'exception des temples Jaune et Rouge – et du Jegün keid (1804 [26]).

III.2. La salle d'assemblée à charpente tibétaine avec un étage « à galeries en forme de caractère *hui* (carrées concentriques) », d'où son nom de *huilang shi* 回廊式 : *youl coγcin* du Siregetü juu [2] dans son état ancien du XVII^e siècle, avant l'ajout du deuxième étage en 1859 [?], du Yanfu si [24], 1733, du Huining si, 1738 [103]). Le lanterneau peut-être coiffé d'une toiture *xieshan*, visible ou non de l'extérieur.

III.3. Identique au type III.2, mais la charpente est chinoise. Les pièces autour du lanterneau sont chacune couvertes d'une toiture à versants. Le toit à versants du pavillon du lanterneau domine l'ensemble ou est invisible de l'extérieur (*youl coγcin* du Xingyuan si (1725 [?], reconstruit en 1901 [98]), du Shanyin si (1727-1731 [81]), d'Amur bayasqulangtu keid (1727-1736), et peut-être du Guanghua si [109]).

IV. La salle d'assemblée de type dian

La salle d'assemblée de type *dian* est couverte d'une toiture à versants, le plus souvent de type *xieshan* « à deux auvents ». Le deuxième niveau fait office de lanterneau ou, plus rarement, correspond à un étage. Le sanctuaire est un bâtiment indépendant de type *dian* situé au nord. Le langage architectural tibétain est absent (épis de faîtage exceptés) ou limité à l'embrasement de la porte et à la charpente du porche ou du péristyle. Ce type se répand dans les dernières années du XVII^e siècle en Mongolie orientale et chez les Tümed de Kökeqota.

IV.1. Le *dian* de plan à peu près carré à deux niveaux couvert d'une toiture *xieshan*. La superficie du deuxième niveau est identique ou inférieure à celle du rez-de-chaussée. Un porche simple est couvert d'une petite toiture (*juanpeng*) ou est remplacé par un péristyle : temples du Bandida gegen süme (1729-1743 [88]), salle d'assemblée du Blama-yin küriye [94], petit temple latéral du Baya juu [3], *coγcin* du Huifu si (1706 [128]), du Jasay-un juu [59] (fig. 105), de l'Üüsin juu (1713/1764 [60]), du Qayanggirua süme [85].

IV.2. Le *dian* identique au précédent, mais précédé d'un porche à étage qui divise la façade en trois parties : Lingyue si (1692-1711 [111]), Changshou si (Üsütü juu, 1697 [13]), Huizong si [80],

Youshun si [105]. Au Dabaya jalan-u süme (bannière Taipusi de gauche, Caqar), l'étage en retrait par rapport à la façade est précédé d'un petit porche couvert d'un toit indépendant¹⁰¹.

IV.3. Le *dian* identique au IV.1 et au IV.2, mais de plan en forme de caractère *tu* : la salle d'assemblée est construite sur deux niveaux (avec un étage ou non), tandis que le sanctuaire, à un seul niveau, est couvert d'une toiture basse indépendante. La façade est identique au IV.1 ou au IV.2, avec un porche qui occupe l'ensemble ou une partie de la façade : Fanzong si (1743-1755 [120]), Fuhui si (construit sous Kangxi [110]), Wanxiang si (1739).

IV.4. Variante du IV.2 : la salle du Jungyar juu (1623 [53]) couverte d'un toit *xieshan* à deux auvents butant sur les pignons, précédée d'un grand porche indépendant à étage.



105. Jasay-un juu (Ordos, état avant 1959). Façade d'un temple.

¹⁰¹ Hedin, 1943, vol. II, pl. 23.

B. Les sanctuaires

V. Les sanctuaires indépendants de type dian

Les sanctuaires indépendants sont situés au nord des salles de type I, III et IV. Ils sont de plan barlong ou carré, couverts d'une toiture à versants le plus souvent de type *xieshan* « à deux auvents ». Leurs dimensions sont toujours inférieures à celles des *coycin*. Le langage architectural tibétain est absent (épis de faîtage exceptés) ou limité à la charpente du porche ou du péristyle :

V.1. Le *dian* identique au type IV.1 mais de superficie inférieure. Il est couvert d'une toiture *xieshan* ou plus rarement *wudian* ou *xuanshan*, et précédé d'un porche ou d'un péristyle (Jungyar juu [53]) : sanctuaire du Bandida gegen süme (1729-1743 [88]), du Huifu si (1706 [128]), du Xingyuan si (1725 [?] [98]), du Changshou si [13], du Siregetü juu (XVII^e siècle [2]), du Huining si (1738 [103]), du Cayan diyanci-yin keid (1640-1650 [?] [104]), du Jungyar juu (1623 [53]). Le deuxième ou le troisième niveau peut correspondre à un étage : Liuli dian du Maidari-yin juu [12] (trois niveaux).

V.2. Le sanctuaire de petite taille (3 ou 5 *jian* de large), entouré d'un couloir de circumambulation intérieure. Il s'agit d'un petit *dian* sans étage (éventuellement à deux niveaux apparents). Les piliers, porteurs, sont intégrés dans les murs. Aucun n'est visible. La toiture de type *yingshan* ou *xieshan* couvre l'ensemble et le boyau de circumambulation ne se distingue pas de l'extérieur : Gu miao du Siregetü juu (1585 [?] [2]), temples d'Abatai qan à Erdeni juu (1585-1586), Wanfo dian du Maidari-yin juu (1606 [?] [12]), temple nord du Fanzong si (1743-1755 [?] [120]).

VI. Les temples de Maitreya (et d'Avalokiteshvara)

Édifices les plus élevés de Mongolie¹⁰², ce sont des sanctuaires à trois ou quatre niveaux, de plan rectangulaire ou carré. Une petite salle peut être ménagée dans la partie avant. Peu ont subsisté : on connaît seulement par des sources écrites les temples de Maitreya du Bayan shanda-yin süme [68], du Bancin juu [42], du Guanghua si de l'ouest [22], du Beile-yin süme [74].

VI.1. Le temple à charpente tibétaine : temple de Maitreya du Mergen süme (1677-1702 ou peut-être plus tardif [64], fig. 106), probablement un temple du Barayun keid [25].

VI.2. Le temple à élévation chinoise et à apparence chinoise ou sino-tibétaine : Chongshan si du Bandida gegen süme [88] [?].

¹⁰² Pozdnev, 1978 [1887], p. 163-164.



106. Mergen süme (Ulayancab, état en 1995). Vue latérale du temple de Maitreya, 1677-1702 (?).

L'évolution historique des types de temples

Les réparations, les agrandissements et les reconstructions des bâtiments rendent malaisée leur étude historique et empêchent de discerner avec certitude la genèse des techniques employées. Toutefois, l'hypothèse selon laquelle certaines restaurations ont pu être effectuées à l'identique et la pérennité de certains types, comme celui du Yeke juu [1] (type I), permettent de dégager des tendances générales. À partir de l'analyse des édifices les mieux datés se dessine un processus plausible d'évolution stylistique des temples. Notre chronologie fait apparaître la transition entre les dynasties Ming et Qing comme une période d'importants changements architecturaux en Mongolie-Intérieure : 1645 est la première année de l'ère Shunzhi des Qing, mais également de l'accession au trône du V^e Dalaï lama.

On retrouve en outre des types définis ci-dessus dans les monastères de l'Amdo, seule région à réaliser une synthèse entre construction chinoise et construction tibétaine aussi avancée qu'en Mongolie. Nous nous référons en particulier au monastère de Kumbum car il est le complexe le mieux étudié et le mieux daté suite à la grande campagne de restauration menée de 1991 à 1996¹⁰³.

¹⁰³ Jiang Huaiying & Liu Zhanjun, 1996.

1566-1575 : les premiers sanctuaires

L'architecture religieuse du XVI^e et du début du XVII^e siècle reflète l'histoire de la renaissance mongole. À l'image du bouddhisme mongol, religion princière avant de connaître des prolongements monastiques, les premières fondations furent le fait des princes. Ces sanctuaires à fonction ritualiste étaient destinés à abriter une statue et furent nommés en conséquence *Erdeni juu* (« statue précieuse »). Les petites communautés monastiques ne disposaient pas de salle d'assemblée construite et se contentaient probablement pour se réunir de yourtes itinérantes ou disposées devant le sanctuaire.

Situés en majorité chez les Tümed, ces premiers temples adoptèrent une élévation chinoise (type V.1 et V.2) qui s'explique par la présence de charpentiers chinois et par les constructions antérieures de style chinois (palais et ville d'Altan qan, architecture vernaculaire des immigrants chinois en briques d'adobe ou en briques cuites). La circumambulation des statues apparaissant comme une pratique essentielle, des couloirs (V.2) furent ménagés à cet effet.

1575-1636 : le développement des temples de type I

Fondations princières comme les premiers sanctuaires, les *γoul coγcin* de type I construits dans les années 1570-1580 correspondent au développement des communautés monastiques chez les Tümed. Ces constructions n'empêchaient pas les monastères mobiles, sans doute nombreux, de suivre les princes dans leurs déplacements.

Le *γoul coγcin* reste un temple ritualiste, ce dont témoigne la taille du sanctuaire à peine moins grand que la salle d'assemblée. Il combine deux types d'élévation différents à l'avant et à l'arrière du bâtiment. Les techniques de construction demeurent chinoises, avec des caractéristiques d'époque Ming, comme les piliers décalés et manquants. Le couloir de circumambulation intérieur, d'un accès peu commode lorsque les fidèles sont nombreux, disparaît au profit d'une galerie extérieure autour du sanctuaire. Malgré la paix sino-mongole, les affrontements courants jusqu'au début du XVII^e siècle incitèrent les premiers monastères construits en dehors des murailles de Kökeqota à s'entourer d'une enceinte fortifiée (Maidari-yin juu, 1575 [12], Huayan si, 1576 [21], Cabciyal-un süme, 1577 [157]).

Le type 1 s'est imposé comme modèle pour une dizaine de monastères des Tümed, en particulier pendant les premières années de l'ère Kangxi (1662-1722) jusqu'au XX^e siècle. Il reste toutefois régional et n'a été adopté, en dehors des Tümed, que par deux monastères de l'Ulayancab au XVIII^e siècle. Les modifications apportées sous les Qing concernent la structure de la charpente (le *jian* est régulier et les proportions d'ensemble suivent le style architectural des Qing) et les ouvertures. Les deux portes ouvertes au nord de la salle d'assemblée disparaissent au XVII^e ou au XVIII^e siècle.

Ce type n'a pas d'antécédent connu au Tibet central, en Amdo, ni en Chine. Signe de la créativité de

la renaissance bouddhique à Kökeqota, il semble être une synthèse architecturale nouvelle. Altan qan et ses successeurs s'affirment comme patrons du bouddhisme et manifestent dans leur art des goûts éclectiques, leur bref passé architectural ne leur imposant aucun modèle particulier. Ils se mettent en valeur dans leur relation avec les grands lamas, comme le montre la peinture des donateurs du sanctuaire du Maidari-yin juu [12], dans laquelle la principale donatrice se fait représenter en bodhisattva recevant l'hommage des moines.

Cependant, quelques édifices de la région du Koukounor en Amdo, contrôlée un temps par les Tümed et d'où venaient de nombreux missionnaires tibétains, ont pu avoir inspiré le type I. Les temples d'époque Ming en Amdo avaient adopté eux aussi une élévation chinoise (Qutan si, Miaoyin si, Kumbum). Le temple de Maitreya ('Jam-dbyangs lha-khang) de Kumbum, daté de 1577, contemporain des premiers monastères mongols, est un bâtiment à étage (*louge*) de plan carré, couvert d'un toit *xieshan* à double auvent¹⁰⁴. Le Cabciyal-un sūme [157] fut édifié par les Tümed sur les berges du lac Koukounor cette même année. Outre les liens commerciaux que cette région avaient établis avec la Chine, plus qu'avec le Tibet central¹⁰⁵, l'architecture chinoise à Kumbum s'explique de la même façon que chez les Tümed : les éleveurs du Koukounor n'avaient pas de tradition architecturale ni d'habileté spécifique en ce domaine et employèrent des artisans chinois.

Les relations étroites entre l'Amdo et la Mongolie méridionale permettent d'expliquer la présence dans les temples mongols de caractéristiques en apparence archaïsantes, mais conservées dans des monastères de l'Amdo, comme le déambulatoire intérieur (Miaoyin si, Qutan si) et la séparation de la salle d'assemblée et du sanctuaire (Miaoyin si, Kumbum). Mais l'architecture de l'Amdo sous les Ming reste trop mal connue, à l'exception de Kumbum, pour établir des comparaisons pertinentes, la majorité des édifices ayant été détruits lors de la grande répression Qing de 1725. Sur le territoire mongol, les modèles locaux ont pu jouer un rôle dans la renaissance architecturale, tels le temple à déambulatoire intérieur de Qaraqota et les ruines de villes murées.

XVII-XVIII^e siècles : l'influence tibétaine et le développement des temples de type II

Le Naicung sūme du Maidari-yin juu (1606 [12]), et peut-être le petit temple en briques à étages du Blamayin ayui (1627), de type II.1, sont les premières imitations du style tibétain en Mongolie au début du XVII^e siècle. À partir de cette période, les édifices bouddhiques des Tümed – y compris les *dian* – commencèrent à intégrer des éléments tibétains à leur langage fondé sur des matériaux et des techniques de construction chinois : rectangle de branchages, porte à embrasure tibétaine, porche tibétain (pavillon

¹⁰⁴ Les autres bâtiments de la première phase de construction à Kumbum sont de type *dian* ou *louge*, comme le temple de Shākyamuni.

¹⁰⁵ Chen Meihe, 1986, p. 9-10.

d'entrée, temple des *arhat* et Gu fodian du Siregetü juu [2]). Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, des édifices de style tibétain furent construits dans toute la Mongolie, qui trouva ses sources architecturales au Tibet central, au-delà de l'Amdo. La structure et l'expression architecturale et décorative du *gtsug-lag-khang* tibétain, résultat de synthèses effectuées depuis le XV^e siècle, étaient devenus la norme au Tibet à l'époque du V^e Dalaï lama, sous la pression croissante de la centralisation politique, administrative et culturelle, et se diffusèrent au Tibet oriental et en Mongolie (type II.3). Les nombreux moines tibétains qui s'établirent en Mongolie et les moines mongols formés au Tibet central familiarisèrent les Mongols avec le modèle du *gtsug-lag-khang* gelugpa.

L'architecture des *coγcin* de type II prolonge les tendances observées au Tibet dans les ensembles religieux aussi bien que résidentiels, infléchies par le langage architectural chinois : les structures sont moins massives, les fenêtres sont plus nombreuses et plus grandes, et la décoration des façades se charge davantage. Les premiers exemples datés en Mongolie-Intérieure montrent que, loin de répliquer ce modèle, les Mongols l'adaptent à leurs besoins, à leurs goûts et à leurs moyens, tout en conservant le principe volumétrique et esthétique. Des toitures chinoises sont posées sur les terrasses, les murs sont en briques, la charpente est parfois chinoise, la décoration extérieure est réinterprétée et l'ensemble s'inscrit dans un plan chinois ou mixte. Les bâtiments sont espacés les uns des autres, et l'on ne retrouve pas les différents niveaux d'étagement propres aux complexes tibétains, qui compliquent le parcours.

Édifié en 1616 ou dans les années 1640-1650 si l'on compare le style de sa charpente avec celle des temples du Tibet central, le *γoul coγcin* du Siregetü juu [2] utilise le vocabulaire architectural tibétain mais son plan et sa volumétrie le rattachent aussi au type III (voir ci-dessous). Le modèle du *gtsug-lag-khang* se diffuse dans la partie orientale de la Mongolie-Intérieure, en particulier dans les confédérations du Juu-uda et du Jirim : Chengda si (1664 [141]), Balcirud süme (1665 ou 1689 [138]), Yuanhui si (1667 [129]), Qan süme (1674 [139]), puis dans l'ouest de la Mongolie méridionale (Ulayancab, l'ouest des Ordos et Alashan). Le plus ancien bâtiment de style tibétain en Mongolie qalqa daterait quant à lui de 1644¹⁰⁶. Les temples de type II correspondent donc à la diffusion « internationale » d'un modèle conçu au Tibet central, qui s'impose rapidement à partir des années 1640.

Les synthèses architecturales du XVII^e siècle laissent place au siècle suivant, dans l'ouest aride de la Mongolie-Intérieure, à une imitation quasi mécanique de l'architecture tibétaine, même si les temples ne présentent pas l'aspect massif de leurs équivalents tibétains. Ces monastères de type II.3 sont proches des complexes gelugpas du Tibet central, tant dans l'organisation des bâtiments que dans les détails architecturaux et dans la peinture murale. On peut par exemple comparer les façades des édifices du Badyar coiling süme [63] à celles des temples de Sera. Alors que les toitures à versants étaient devenues

¹⁰⁶ Il s'agit de la grande salle d'assemblée (Yeke dugang) du Baraivan keid dans les monts Kentei (détruite).

courantes au Tibet central à la même époque, elles sont dans ce type II.3, et seulement dans celui-ci, totalement absentes. Les facteurs climatiques et écologiques – aridité et rareté du bois – n’expliquent pas seuls cette singularité. On trouve en effet de nombreux toits chinois dans ces régions ainsi que des toits en terrasse dans des régions moins arides (bannières Aru qorcin et Qorcin). La construction de monastères, et en particulier de facultés, selon le style tibétain le plus « pur » trahit un probable désir de se mesurer aux facultés de Lhasa et un rejet conscient de tout élément chinois. Au demeurant, dans les monastères académiques qui mêlent vocabulaire chinois et tibétain, seules les salles des facultés adoptèrent un style tibétain (II.3, II.3bis : Köndelen juu [65], Jungyar juu [53], Yanfu si [24], Beile-yin süme [74]).

La tendance à l’adoption d’un style tibétain exempt d’influences chinoises est générale au monde tibétain. Fondé en 1710, le monastère de Labrang en Amdo prend modèle sur les prototypes du Tibet central. Des temples de Kumbum initialement construits en style chinois sont rebâtis selon une architecture tibétaine à toit plat : la grande salle d’assemblée, ou Tshogs-chen ’du-khang, est reconstruite en 1639 et le palais de voyage des Dalai lamas et des Panchen lamas est rebâti avant 1777.

Or la préférence pour un style tibétain « pur » en Mongolie coïncide avec l’adoption quasi exclusive du tibétain comme la langue de l’Église mongole, de la liturgie et des ouvrages écrits¹⁰⁷. À l’exception de personnalités comme le III^e Mergen gegen, les grands lamas mongols, qui montrèrent à cette époque un certain fondamentalisme religieux, ont peut-être recherché un retour aux sources dans l’« orthodoxie » de Lhasa.

Les édifices « de style chinois » : types IV et V

Parallèlement à la diffusion du modèle tibétain, des salles d’assemblée et des sanctuaires de type *dian* (IV et V) sont construits dans les régions sud de la Mongolie-Intérieure (Tümed, Caqar, Josutu, est des Ordos) avec de nombreuses variations : sanctuaire intégré ou indépendant, salle d’assemblée ouvrant ou non au nord, porche à étage, deuxième niveau faisant fonction de lanterneau et emploi du langage architectural tibétain pour les piliers du porche et l’embrasure des portes. Mais la plupart des salles d’assemblée et des sanctuaires des types IV et V, avec leur plan carré ou en forme du caractère *tu* et leur porche à étage, ne sauraient être confondus avec un temple chinois.

La proximité de la frontière chinoise, la nationalité des artisans, l’éloignement des sources de l’architecture tibétaine et, dans une moindre mesure, la pluviosité¹⁰⁸ et la disponibilité du bois expliquent l’emploi des grandes toitures à versants. Les constructeurs ont sans doute été inspirés par les fondations

¹⁰⁷ Voir chap. III, p. 151.

¹⁰⁸ Les précipitations, bien que globalement faibles (300 à 400 mm par an), peuvent être extrêmement brutales : 60 à 80% des pluies annuelles sont concentrées pendant les deux mois d’été (juillet-août), et 50 mm de pluie peuvent tomber en un jour à Kökeqota. Le climat reste cependant plus sec que dans le nord de la Chine, où les pluies varient de 450 à 750 mm par an.

impériales contemporaines à Pékin et au Wutai shan, par les résidences des princes et des fonctionnaires mongols ainsi que par les maisons des marchands chinois¹⁰⁹.

Les salles d'assemblée de plan centré (type III)

Mandalas en trois dimensions par leur structure et leur iconographie, les temples de plan centré, hérité de traditions indiennes, sont caractéristiques de la première diffusion du bouddhisme au Tibet¹¹⁰. Ils se répandirent en Chine jusqu'aux Tang¹¹¹. À partir du XVI^e siècle, les plans centrés furent abandonnés au Tibet central, après le déplacement de la statuaire au nord du temple. Mais des temples l'adoptèrent encore au XVII^e siècle en Amdo. Le plan et l'élévation de la grande salle d'assemblée de Kumbum (qui date dans son état actuel de 1915) sont proches des bâtiments de plan « en forme de caractère *hui*¹¹² ». L'élévation de la grande salle d'assemblée de dGon-lung (Youning si) en Amdo, reconstruite dans les années 1980, est semblable au type III.1 (sans étage) que l'on trouve notamment dans l'Alashan à partir des années 1730 (Barayun keid [25], Jegün keid [26]). Citons encore la grande salle d'assemblée de Labrang, la salle des *dharmapâla* (bTsan-khang chen-mo, 1692, agrandie en 1809 et 1826) de Kumbum, les facultés d'ésotérisme, de Kâlacakra et de médecine de Kumbum¹¹³.

Le *youl coγcin* du Siregetü juu [2] est sans doute le premier exemple mongol connu de plan centré avec galeries concentriques à l'étage, si l'on excepte le deuxième étage ajouté plus tard. Il a pu servir de relais entre l'Amdo et l'est de la Mongolie-Intérieure, où l'on identifie trois exemples de ce genre construits dans les années 1725-1738 selon des techniques, cette fois, chinoises. Il s'agit du type sino-tibétain le plus original depuis les *coγcin* de type I. Son épanouissement tardif montre la vitalité de la création architecturale jusqu'au début du XX^e siècle, l'exemple le plus récent étant le Xingyuan si [98], reconstruit après sa destruction en 1901 (fig. 107). Ce type fut fort prisé par les Mandchous, qui l'employèrent pour les monastères impériaux du Shanyin si [81] de Dolonnor et d'Amur bayasqulangtu keid, ainsi que pour le *youl coγcin* du Xi Huang si 西黃寺 de Pékin¹¹⁴. Cette diffusion s'explique par le fait que ce sont souvent les mêmes lamas qui bâtirent les monastères de Mongolie et de Pékin. On sait par

¹⁰⁹ Certains auteurs (*Nei Menggu gu jianzhu*, 1959, p. 5) nomment l'influence chinoise « style du Wutai shan » en raison des relations étroites entretenues entre les Mongols et les monts Wutai. Les monastères tibéto-mongols des monts Wutai, cependant, ne se distinguent des monastères bouddhiques chinois que par leur statuaire et leur décoration intérieure ; aussi, il ne nous semble pas que l'on puisse désigner le mont Wutai comme une source essentielle de l'architecture mongole de style chinois.

¹¹⁰ Les exemples de temples inspirés de mandalas, couverts d'étages décroissants, sont nombreux avant le XV^e siècle : le dBu-rtse de Samye, le *gtsug-lag-khang* de Gyantse (à plan cruciforme), le temple de Ye-shes 'Od à Tho-ling...

¹¹¹ Dans les premiers sanctuaires bouddhiques, les icônes étaient disposées au centre, face aux orientes pour la circumambulation. À partir des Tang, les statues furent disposées sur une plate-forme face au sud et les temples adoptèrent l'architecture des salles d'audience impériales. Le Moni dian 摩尼殿 du Longxing si de Zhengding sous les Jin (plan cruciforme à quatre porches) est une exception tardive.

¹¹² Voir Chen Meihe, 1986, fig. 2-156, 2-157, p. 153 ; également la salle d'assemblée de Ki'-rti dgon-pa en Amdo, « en forme de caractère *hui* » mais avec une toiture légèrement plus haute que les autres au-dessus de la galerie nord (Gruschke, 2001, vol. II, fig. 90, p. 135).

¹¹³ Chen Meihe, 1986, fig. 2-152, p. 150-151 ; fig. 2-82, p. 115.

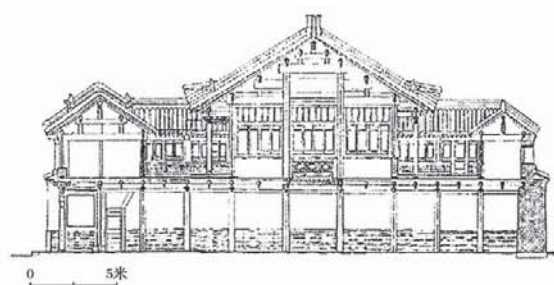
¹¹⁴ Le Yuhua ge du Palais impérial et le Falun dian du Yonghe gong adoptèrent aussi un plan centré sur le lanterneau, quoique différent du type III.

exemple que le *nom-un qan sByin-ba rgya-mtsho*¹¹⁵, construisit deux de ces temples en forme de caractère *hui*, le Xingyuan si [98] en 1649-1650 et le Xi Huang si de Pékin en 1651-1652.

C'est ainsi que le plan centré sur le lanterneau fit à nouveau son apparition dans des temples de l'Amdo, de Mongolie et de Pékin à partir du XVII^e siècle, en raison du goût pour la symétrie et pour l'axialité, de l'importance de la circumambulation et du côté pratique de séparer salle d'assemblée et sanctuaire. Les *kūriye* de plan circulaire et les grandes salles d'assemblées de Yeke Kūriye¹¹⁶ témoignent également du penchant pour les plans centrés.

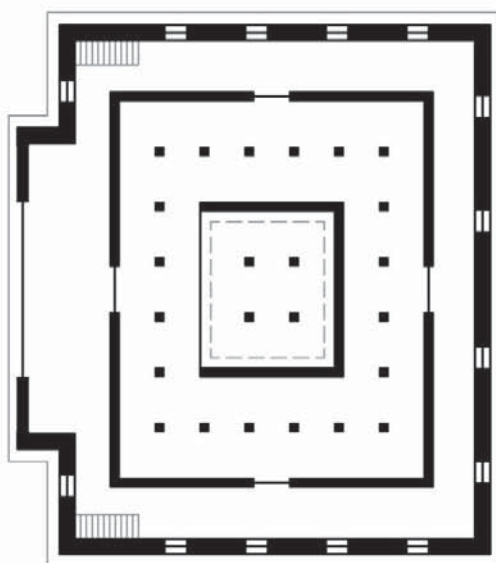
¹¹⁵ Voir chap. II, p. 109 et n. 79 p. 109.

¹¹⁶ Shchepetil'nikov, 1960, p. 69-79, fig. 13, p. 72, p. 148 *sq.*

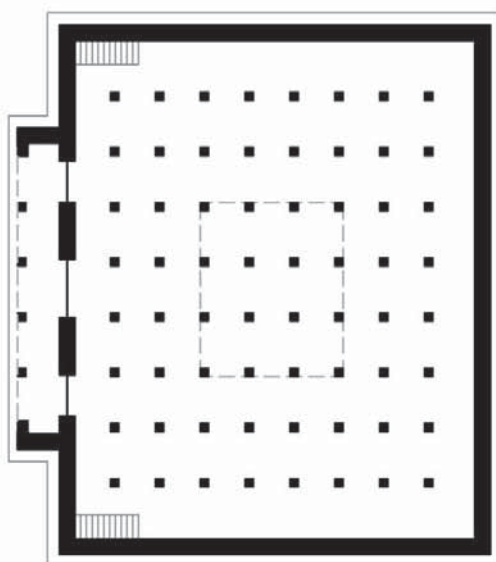


coupe Xingyuan

plan de l'étage



plan rez-de-chaussée



107. Xingyuan si (Siregetü blama küriye, Josutu, état en 2003). Plan et coupe du *youl coyçin*. Voir une photographie de la façade, fig. 24.

Les styles sino-tibétains intégrés au patrimoine mongol

Les édifices mongols n'ont pas copié un modèle étranger de façon servile, à l'exception du Tabun suburyan-u süme [4] et des monastères du type II.3. Leurs synthèses architecturales sont également très différentes de celles des temples de Chengde.

Les maîtres d'œuvre mongols combinèrent les vocabulaires chinois et tibétains d'époques diverses tant dans le plan d'ensemble du monastère que dans la forme planimétrique, volumétrique et architecturale des temples et de leur décoration. Ils créèrent un langage original par juxtaposition ou collage de styles, toiture à versants sur toit en terrasse, *dougong* sur chapiteau d'entablement tibétain, murs tibétains massifs au rez-de-chaussée et étage en bois, piliers et poutres tibétains au rez-de-chaussée soutenant une charpente chinoise à l'étage. Ils agirent aussi par substitution et syncrétisme – emploi de formes chinoises et tibétaines tant dans les plans (type I) que dans le langage architectural (ouvertures rondes et en arc en plein cintre), utilisation de matériaux différents pour la frise et la décoration extérieure (briques vernissées, tuiles, éléments métalliques) – ou par camouflage, mur de briques enduit de chaux, toit chinois du lanterneau visible seulement depuis l'étage etc.

Les édifices mongols marqués par l'influence directe et profonde de l'architecture chinoise se distinguent pourtant des styles sino-tibétains élaborés au Tibet central depuis la période royale. Bien qu'il soit tentant, comme le font certains auteurs¹¹⁷, de rapprocher des temples mongols de structures comme le dBu-rtse de Samye (VIII^e siècle), construit selon les sources dans les « trois styles » (*rigs-gsum*) – tibétain, chinois et indien¹¹⁸ –, il faut garder à l'esprit leur éloignement dans le temps et dans l'espace, et la différence de contexte puisque l'architecture mongole a intégré, avant les traits tibétains, les caractéristiques chinoises, en particulier à travers les bâtiments familiers aux constructeurs. Bien plus, c'est en Amdo qu'il faut rechercher les sources de l'architecture mongole : on y constate également une grande variété de styles architecturaux qui présentent de nombreux points communs avec les monastères de Mongolie-Intérieure, ceux-ci ayant pu les influencer en retour¹¹⁹.

¹¹⁷ Paola Mortari Vergara Caffarelli (1994) voit dans le dBu-rtse de Samye le « modèle » qui inspira le temple Megjid Janraisig de Yeke Kūriye, construit en 1911 sur un modèle ancien. Mais, malgré son apparente juxtaposition d'un corps tibétain et d'un pavillon chinois, le temple Megjid Janraisig est entièrement construit selon des techniques chinoises. De plus, sa fondation ne fait pas explicitement référence à un modèle particulier. À notre avis, les deux temples sont trop éloignés dans leur style, dans leur fonction et dans leurs techniques de construction pour permettre une telle comparaison. Mortari Vergara Caffarelli avance dans un autre article (1996, p. 66-67) que la Grande salle au toit doré de Kumbum (gSer-khang chen-mo, datant dans son état actuel du début des Qing) a pu servir d'intermédiaire. Or la coupe transversale montre que les piliers chinois qui soutiennent la charpente de cette salle reposent sur une structure tibétaine (Jiang Huaiying & Liu Zhanjun, 1996, fig. 46, p. 141). Son aspect général (toit doré, mur couvert de tuiles vernissées) et sa technique de construction sont très différents de ceux du temple Megjid Janraisig. L'architecture du temple Megjid Janraisig doit être rapprochée de celle de nombreux temples mongols et ne peut être considérée comme innovante en Mongolie.

¹¹⁸ Les trois styles ne sont plus évidents de nos jours au dBu-rtse. Ce terme devrait plutôt être appliqué à la technique de construction (Chayet, 1988, p. 28, n. 17).

¹¹⁹ Les monastères d'Amdo ont fait l'objet de plusieurs études bien illustrées (en particulier Gruschke, 2001), mais très peu de

Outre les contacts avec les édifices de l'Amdo, du Tibet central et de Chine, l'architecture bouddhique mongole s'est inspirée de l'héritage des Liao, des Xixia et des Yuan, dont les sites urbains et rupestres furent parfois réinvestis. Ces influences sont perceptibles dans quelques traits archaïsants, dans les techniques de construction des monastères fortifiés et dans la forme des stûpas. La référence constante à « l'âge d'or » de Qubilai et à sa relation avec 'Phags-pa traverse, plus ou moins consciemment, l'architecture bouddhique des Mongols et, dans une certaine mesure, celle des Mandchous.

On croise en Mongolie-Intérieure des tentatives de synthèses architecturales qui avaient été ébauchées sous les Yuan. Le palais d'Ögedei qan à Qaraqorum (1234), couvert de tuiles vertes et rouges et pavé de pierres plates polies, aux styles chinois et européens mêlés, relevait déjà d'un intérêt actif pour le syncrétisme artistique. Les Mongols Yuan professaient un goût certain pour les variations de volume. Ils utilisaient les toitures complexes du type *luding* et juxtaposaient des couvertures de différentes dimensions appuyées l'une contre l'autre (comme on peut le voir par exemple au Shenggu miao 聖姑廟¹²⁰, Anping xian 安平縣, Hebei, 1306). Héritées de l'architecture des Song, ces dispositions ne gagnèrent pas les styles architecturaux chinois Ming et Qing. Le jeu des volumes architecturaux est utilisé au gSer-khang chen-mo de Shalu au Tibet central, également d'époque Yuan, où les toitures à versants mettent en valeur l'importance des salles.

Le goût Yuan pour les formes rondes (arc et voûte en plein cintre, stûpa) et pour la décoration extérieure (céramique vernissée, bas-reliefs en pierre) est toujours perceptible en Mongolie moderne. Diffusées dans un premier temps en Chine, certaines de ces formes influencèrent l'architecture mongole ultérieure par l'intermédiaire de l'architecture de Chine du Nord (arc, décoration extérieure), tandis que d'autres furent reprises en Mongolie sans intermédiaire chinois.

Ne disposant que de rares modèles antérieurs, les Mongols durent réinventer la tradition d'éclectisme dont ils héritèrent au XVI^e siècle, en s'inspirant des architectures contemporaines en Chine du Nord et en Amdo. À l'exception du style architectural propre à Yeke Kūriye (temples en bois de plan carré ou rond dérivés de la yourte, temple de style « tibéto-mongol »), les styles tibétains, chinois et sino-tibétains de Mongolie qalqa¹²¹ ne diffèrent pas de ceux de Mongolie méridionale, si ce n'est par une plus grande utilisation du bois et par le goût pour les clochetons-lanterneaux. Les *coŋcin* qalqa peuvent être classés dans nos types I à VI.

La dynastie mandchoue n'imposa pas de formes ni de structures, mais contribua plutôt à les diffuser sur une large échelle. Les monastères impériaux cherchaient à impressionner les Mongols par la grandeur et la richesse d'une architecture d'apparence chinoise, mais n'en reprenaient pas moins des modèles

plans ont été publiés, ce qui rend les comparaisons difficiles avec les monastères mongols.

¹²⁰ Sickman & Soper, 1971 [1956], fig. 291, p. 436.

¹²¹ Shchepetil'nikov, 1960, p. 80-88, 117-148.

locaux (Shanyin si [81]). D'ordre administratif et politique avant tout, la centralisation du bouddhisme de Mongolie-Intérieure à Dolonnor et à Pékin n'a pas affecté la diversité des styles architecturaux. La diffusion des normes tibétaines du style « pan-lamaïque », qui s'accompagna au Tibet d'une politique d'uniformisation des édifices, a certes touché un nombre important de monastères mongols, mais ceux-ci les assimilèrent de façon volontaire. Il s'agissait dans la plupart des cas de monastères académiques qui s'affirmaient comme les égaux des prestigieuses institutions du Tibet central. À l'échelle des bannières, les petits temples et les communautés restèrent libres de résister à la vague. L'indépendance des bannières, qui n'étaient soumises à aucune forte administration centralisée, explique la variété des synthèses architecturales. Le temple, plus encore que la résidence princière, était le symbole de leur identité, sinon de leur particularisme.

De fait, le terme de « style lamaïque international¹²² » appliqué aux synthèses architecturales qui se seraient imposées en Mongolie et au Tibet oriental sous le patronage des Qing, est impropre. D'une part, le langage architectural a connu en Mongolie tant d'interprétations différentes que l'on ne saurait le classer dans une catégorie unique, et encore moins parler de norme « internationale ». Les styles régionaux comme celui de Kōkeqota ou des grands monastères des bannières Alashan et Qaracin connurent une diffusion essentiellement locale. D'autre part, le patronage du bouddhisme par la dynastie Qing, s'il a pu jouer un rôle indirect dans l'internationalisation des valeurs architecturales tibétaines, ne les a pas imposées. Le terme de style « lamaïque international » s'applique mieux à la peinture comme le montrent certains décors muraux de l'Ulayancab.

Les bâtisseurs mongols semblent avoir conservé une relative liberté. Toute architecture tendant à s'adapter au mieux à son environnement, les facteurs climatique, écologique, géomantique, les habitudes ou les exigences dictées par le pastoralisme déterminaient le site et influençaient les choix architecturaux. Mais les conditions géographiques et climatiques n'étaient pas telles qu'elles induisaient un mode de construction particulier. Au sein d'une même zone écologique, des bâtiments singuliers viennent remettre en question toute hypothèse de déterminisme géographique. Les bâtisseurs mongols étaient prêts à consentir de grands efforts matériels et humains pour faire aboutir leurs choix. Des matériaux de construction furent transportés sur des distances considérables, des toits en terrasse furent édifiés dans les zones les plus humides et des toitures chinoises dans le désert. La construction et le mobilier d'un grand monastère constituait un investissement considérable, mobilisant une grande partie des surplus de

¹²² Mortari Vergara Caffarelli (1996, p. 53-89) tente de montrer qu'entre les valeurs originelles communes aux peuples tibétains, mongols et manchous (le fond chamanique, le culte des *obuya*, l'architecture mobile) et les liens politiques et religieux noués du XVI^e au XIX^e siècles par le Tibet, la Mongolie et la Chine, un « style lamaïque international » se serait formé. Il se caractériserait par son éclectisme, son syncrétisme et ses tendances archaïsantes « néo-classiques ». Le symbole par excellence en serait le stûpa de « type Qing ». S'il est vrai que ce dernier est le plus répandu, en particulier sous sa forme de reliquaire, nous avons pu observer par ailleurs autant de formes différentes de stûpas en Mongolie méridionale sous les Qing qu'au Tibet central et en Amdo à des périodes plus anciennes.

l'économie locale. Le temple ne saurait être construit au plus juste : l'excès et le gigantisme dans la donation et la construction jouèrent un rôle essentiel dans le bouddhisme mongol.

D'une manière générale, les corrélations que nous avons mises en évidence entre le type architectural et l'origine de la fondation du monastère, ou sa fonction (ritualiste ou académique), sont trop faibles pour en tirer des conclusions. Certaines tendances se dégagent, comme l'influence grandissante du langage architectural tibétain aux XVIII^e et XIX^e siècles dans le nord de la Mongolie-Intérieure, en particulier dans les collèges monastiques, et la persistance de formes anciennes dans les monastères au statut et à la fonction proches (type I). Mais de nombreuses exceptions s'inscrivent dans ces généralités.

En se référant, uniquement sur les plans symbolique et dogmatique, à certains modèles, le monastère s'ancrait dans une tradition ancienne. Mais en matière d'architecture, d'autres influences s'exerçaient, déterminées par l'identité et les choix politiques, religieux et esthétiques de son fondateur : un abbé ou un *qubilyan* énergique qui voulait donner par son opinion et ses préférences individuelles une nouvelle réputation et insuffler un élan de prospérité à son monastère, un patron laïc aux goûts architecturaux prononcés qui s'inscrivait dans la relation « lama-donateur ». Ces « irrégularités » sont autant de solutions originales qui enrichissent encore le patrimoine mongol.

Conclusion

L'architecture bouddhique mongole porte en elle la triple marque du système culturel et religieux tibétain, des techniques de construction chinoises et d'une conscience identitaire originale. Les Mongols méridionaux ont exploité la diversité de leurs sources en intégrant des formes et des motifs à leur propre culture avec une rapidité et une ampleur remarquables. La grande créativité de leur patrimoine savant s'est nourrie d'idéaux lointains – les monastères de Lhasa – et de modèles plus accessibles comme les monastères de l'Amdo, de Pékin ou du Shaanxi. Tant dans leurs techniques de construction, leur plan au sol que leur élévation et leur décoration, la majorité des édifices bouddhiques mongols ont emprunté, superposé et réinterprété des éléments d'origines diverses, sans perdre leur cohérence, réalisant une synthèse harmonieuse qui ne relève ni de la copie servile ni du compromis, mais de l'adaptation, de l'interprétation. Avec leurs ouvertures et leurs cours espacées, ces bâtiments ne présentent pas le caractère massif de l'architecture tibétaine et rompent en même temps avec la conception globalisante de l'architecture chinoise. Les techniques chinoises durent se plier aux impératifs des salles oblongues et des grands temples centrés autour d'un lanterneau tandis que le langage architectural et décoratif tibétain se greffait sur les portes, les porches, le couronnement et les reliefs des temples. Les maîtres d'œuvre s'adaptèrent à l'environnement et à la culture de leurs commanditaires, apprenant à répondre à leurs besoins par des solutions innovantes¹.

Aussi, à l'encontre des jugements hâtifs d'observateurs focalisés sur des traditions chinoise ou tibétaine « pures », avons-nous tâché de dégager la profonde originalité de l'architecture bouddhique des Mongols méridionaux, qui s'impose avec évidence. Essentiellement sino-tibétain, le style mongol méridional (ou plutôt la famille de styles mongols méridionaux) se caractérise par son éclectisme, son ornementation et le jeu complexe de ses volumes. Il diffère des synthèses sino-mongoles ou tibéto-mongoles des Qalqa, et des édifices bouriates ou kalmouks, qui intègrent pour leur part des influences russes.

Les termes « hybridité », « agglomération », « collage » ou « agglutination », « superposition », « maquillage », « choix éclectiques », « synthèse » décrivent chacun à leur façon ces constructions « sino-tibétaines » mais s'appliquent tout autant à d'autres domaines de la culture mongole, dont les caractéristiques osmotiques ont été soulignées par les spécialistes de la littérature, de la pensée religieuse, des croyances, ou encore du langage corporel. À la charnière entre Orient et Occident, ce peuple ouvert

¹ Ces synthèses peuvent être comparées à d'autres constructions hybrides comme les mosquées chinoises, qui adaptaient l'architecture aux impératifs de l'islam. Les mosquées se sont traditionnellement installées dans des architectures chinoises discrètement ornées de motifs musulmans (décor dont les scènes figurées sont remplacées par des sourates, minaret prenant la forme de tour octogonale à étage – voir la mosquée de la rue du bœuf à Pékin, les mosquées de Xi'an, de Xining, de Kōkeqota...) afin de se fondre dans le paysage urbain. À l'inverse, les mosquées modernes, financées par les pays arabes, adoptent délibérément un style moyen-oriental universel en totale rupture avec l'architecture chinoise (nouvelles mosquées de Lanzhou, de Xining). Certaines grandes salles de mosquées d'époque Qing peuvent être comparées au style du Yeke juu : la mosquée de Shizuishan 石嘴山 au Ningxia ou la grande mosquée de l'Ouest à Jining 濟寧 au Shandong avec leurs toits de taille croissante (Liu Zhiping, 1985, p. 81, 135-139). De nombreuses mosquées adoptent un plan en forme de « caractère *tu* ».

n'a cessé d'adopter des influences étrangères, de gré ou de force. Les motifs tibétains ou chinois ornant les objets de la vie quotidienne (vaisselle, décor de la yourte, mobilier, vêtement...) sont si bien intégrés au décor que les Mongols en ont oublié l'origine². Selon certains anthropologues, l'identité mongole se serait forgée non pas à travers les objets et les symboles de la vie quotidienne, mais sur des pratiques qui introduisent une démarcation fondamentale entre Mongols et Chinois, comme la consommation de porc ou de poulet.

L'architecture religieuse face à l'histoire

Rendre ses lettres de noblesse à l'architecture mongole implique d'expliquer l'originalité de ses choix mais aussi la complexité de son histoire. L'architecture savante des Mongols méridionaux, indissociable des échanges avec les mondes chinois et tibétain, s'est développée en étroite liaison avec l'histoire sociale, politique, économique et religieuse. Aidés par plus de trois siècles de paix (de 1575 à la fin des Qing), la plupart des grands monastères sont restés actifs depuis leur fondation jusque dans les années 1930-1950 et, parmi ceux qui ont été détruits par les rébellions musulmanes de la fin du XIX^e siècle, nombreux sont ceux à s'être relevés de leurs cendres au début du XX^e siècle.

Dans un premier temps, l'architecture, comme les autres aspects matériels de la religion bouddhique, s'est adaptée au mode de vie des Mongols et aux ressources disponibles : le temple s'est fait yourte ou *baising*. Dans un deuxième temps, le bouddhisme a suscité chez les princes des besoins nouveaux. Les somptueuses statues offertes ou fabriquées sur place nécessitaient un édifice pour les protéger et pour les mettre en valeur : le temple fixe devint un symbole de prestige et de pouvoir emprunté au voisin chinois. Par ailleurs, le Canon bouddhique encourageait fortement l'édification de temples et de stûpas dans le but d'acquérir des mérites. Les modèles amenèrent avec eux leur logique, elle-même issue d'une longue histoire³. Le développement historique du sanctuaire puis de l'espace conçu pour la liturgie – la salle d'assemblée – présente ainsi des constantes que l'on retrouve dans l'ensemble du monde bouddhique⁴ : sanctuaire durable et onéreux pour abriter les statues des divinités ; salle d'assemblée en matériaux moins permanents (en l'occurrence la yourte) pour accueillir les hommes. Par la suite, les maîtres d'œuvre assimilèrent avec une surprenante rapidité les traditions et les influences diverses, tant dans les plans que dans la décoration, élaborant très tôt et avec une grande liberté un langage architectural accompli. La maîtrise technique et la souplesse d'interprétation des langages architecturaux chinois et tibétains sont remarquables dès la fondation des premiers temples de Kökeqota (type I), construits à partir de 1575 et sans antécédent connu. En dépit d'un mouvement de retour aux sources qui favorisa à partir du milieu du

² Voir Bulag, 1998.

³ À travers le passage d'une architecture purement monastique dans l'Inde ancienne à un complexe cultuel centré autour du stûpa puis des statues dans le bouddhisme chinois, japonais et mongol, Nagao Gajin (1980) montre comment les monastères mongols s'inscrivent dans un courant bouddhique général qui donne une importance croissante aux laïcs.

⁴ Dans les anciens temples birmans de Pagan, le sanctuaire arrière est en briques et la salle d'assemblée, formée de poteaux de bois et d'un toit à versants, est ouverte et extensible.

XVIII^e siècle la construction de temples tibétains dépourvus d'éléments chinois, et malgré l'éclosion de différents styles, la tendance éclectique manifestée dès les premiers temples resta toujours dominante.

En imposant une architecture sédentaire, le monastère fixe a-t-il été responsable de la sédentarisation de nombreux Mongols méridionaux ? Rappelons en premier lieu que, chez les Tümed, la construction de palais et de *baising* avait précédé d'une vingtaine d'années l'édification des premiers monastères. La construction de temples doit en ce sens être considérée comme une conséquence et non comme une cause de leur goût pour l'architecture fixe. En revanche, dans les régions dépourvues d'architecture sédentaire antérieure, les monastères construits constituèrent des pôles d'attraction autour desquels les éleveurs ne tardèrent pas à graviter et non loin desquels des villages de marchands chinois et de laïcs travaillant pour la communauté monastique s'établirent. Mais la nature et l'utilisation de l'architecture fixe par les Mongols est différente de celles de leurs voisins sédentaires. D'une part, leurs constructions paraissent moins durables. Les monastères en briques sont « déménagés » (reconstruits) avec une surprenante facilité, soit parce que le besoin s'en fait sentir (site néfaste, avancée de la colonisation chinoise, changement de cours du fleuve Jaune, tempêtes de sable du Gobi, etc.), soit parce que l'édifice tombe en ruines sous un climat qui ne tolère pas la négligence architecturale et qui détruit en quelques saisons un bâtiment mal couvert ou mal entretenu. De nos jours, les éleveurs qui possèdent une maison l'entretiennent peu : ils attendent qu'elle s'abîme pour en construire une nouvelle à un autre endroit. D'autre part, les Mongols restent mobiles malgré l'existence de constructions pérennes. Ils ne demeurent que partiellement dans leur monastère ou dans leur maison : de nombreux moines voyagent ou vivent du pastoralisme, ne fréquentant le temple que pour les rituels ; les princes disposent de plusieurs palais dans lesquels ils campent plutôt qu'ils ne s'installent et sont sans cesse en déplacement ; les éleveurs modernes ont une maison sur leur campement d'hiver, une yourte sur leur campement d'été et les sédentaires aiment conserver une yourte « au cas où ».

Bien plus que les monastères fixes, la politique Qing peut être tenue pour responsable de la restriction de la mobilité des Mongols méridionaux et c'est l'immigration chinoise qui donna naissance à la plupart des villes modernes. Le monastère construit a néanmoins profondément modifié le paysage mongol. Sur les cartes des bannières dessinées à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle par les *jasay* sur ordre du Lifan yuan, 10 à 30 % des toponymes sont des noms de temples et de monastères, les autres étant des rivières, des élévations de terrain, des *obuγa*, des lieux dits, des campements et, enfin, la résidence du *jasay*, construite ou non. Le monastère devint au fil du temps un point de repère, un lieu saint officialisé, habité et orné, contrairement aux sites sacrés traditionnels (montagnes, sites funéraires) caractérisés par une absence de marquage. Le monastère est mis en valeur. Il ne cherche pas à se fondre dans le paysage. C'est une oasis, un îlot construit en pleine nature : on s'y rend pour se ravitailler, prier, se faire soigner, faire du commerce, assister à des festivals, payer les impôts ; il joue le rôle de la ville et du marché.

L'originalité de l'architecture mongole se comprend en regard du rôle que joua le monastère dans la culture mongole moderne, tant comme monument que comme institution. L'adoption du bouddhisme,

religion universaliste, engendra une unité spirituelle qui, avec l'héritage symbolique de Gengis Khan, est l'un des principaux facteurs à avoir permis aux Mongols de surmonter les rivalités issues de l'aventure impériale. Dès le XVI^e siècle, le monastère fit contrepoids à la sinisation⁵ de la société mongole méridionale. Il constitua un pôle de prospérité, mais aussi de légitimité « nationale », alors même que les princes mongols étaient les acteurs immédiats de la domination étrangère. Les monastères et les temples devinrent pour les Mongols méridionaux une richesse culturelle où s'alliaient le religieux, l'esthétique et le prestige. Leur exubérance s'épanouit en contraste avec l'aridité du pays, la pauvreté relative des centres urbains et la monotonie architecturale des résidences princières. À l'heure actuelle, ils constituent pour les Mongols méridionaux le seul patrimoine architectural ancien, à l'exception de quelques résidences princières de style chinois. Ainsi le monastère, fort d'un style architectural porteur de l'identité collective des Mongols méridionaux, apparaît-il comme l'un des éléments visibles de résistance à la sinisation.

Le soin apporté aux reconstructions récentes montre à quel point ces formes et ces décors participent de la mémoire collective des Mongols méridionaux et combien ceux-ci y ont pris goût. En dépit de leur tradition nomade, les Mongols accordent à l'architecture bouddhique une valeur plus importante qu'en Chine ou au Tibet : de construction de prestige, le patrimoine religieux en est venu à incarner l'Architecture même. Il est d'autant plus essentiel qu'il a été conçu d'emblée pour les divinités et non pour les hommes, raison pour laquelle les architectes se sont tournés vers des formes fondamentales (plan centré), considérant le temple comme objet de culte et support de méditation. Pourtant, l'architecture bouddhique savante a partie liée avec l'habitat en ceci qu'elle s'inspira de l'habitat vernaculaire (monastères sous la yourte ou intégrant les formes de la yourte, monastères de plan circulaire, quartiers d'habitation monastiques) et eut en retour une profonde influence sur celui-ci.

Patrimoine bouddhique et architecture moderne

Le gouvernement de la République populaire chinoise a bien compris l'importance symbolique du patrimoine religieux chez les Mongols, mais ne pouvait utiliser l'architecture bouddhique comme support de l'identité moderne de la minorité mongole, et encore moins de celle de la Mongolie-Intérieure, majoritairement peuplée de Chinois Han. L'architecture contemporaine s'est donc élaborée à partir d'un vocabulaire ethnique préconisé par le gouvernement et d'un langage de modernité, sans tenir compte ou presque de l'héritage des monastères.

Le plus célèbre de ces édifices modernes porteur de la nouvelle identité mongole est le « mausolée » de Gengis Khan, qui est rapidement devenu le symbole de l'architecture mongole du XX^e siècle. Ce dernier est présenté non pas comme un féroce conquérant mais comme l'ancêtre de Qubilai, empereur chinois (ou plutôt sinisé) qui réunifia la Chine sous la dynastie des Yuan et réconcilia pendant son règne les passés chinois et mongol. Construit en 1955-1956 sur le site des Huit tentes blanches des Ordos, le mausolée,

⁵ On peut dire, à l'inverse, que la sinisation d'une certaine élite mongole – Mongols des bannières vivant à Pékin, Tümed de Kōkeqota, princes proches de la cour épousant des princesses impériales – est à l'origine d'une riche culture littéraire et artistique alternative à la culture tibétaine dominante.

qui abrite le soi-disant tombeau de Gengis Khan (dont la localisation véritable fait toujours l'objet d'âpres débats et de courses aux trésors), est le lieu d'un festival grandiose où « communient » les « habitants de Mongolie-Intérieure » (Nei Meng ren) – Han, Mongols et Hui – qui partagent un « glorieux passé commun⁶ ». Il est formé de trois bâtiments octogonaux couronnés de dômes oranges dont les auvents chinois évoquent plus les coupoles d'Asie centrale que les yourtes mongoles⁷. Avec pour but de « mettre en valeur l'héritage » de la minorité mongole, le mausolée a été classé monument historique d'importance nationale par le Conseil d'État, peu après sa construction, pour signifier que les différences culturelles des Mongols sont prises en compte dans la politique nationale. Néanmoins, ce monument présente une double imposture : non seulement il ne s'inspire d'aucune architecture locale, mais il ne contient pas même une des précieuses reliques⁸. Et pourtant, il s'est imposé en cinquante ans comme le centre du culte gengiskhanide en Mongolie-Intérieure, pour les Mongols comme pour les Han. Il a servi de modèle pour d'autres architectures, comme le mausolée d'Ulanfu (principale personnalité politique mongole qui fut, entre autres, président de la Région autonome) édifié à Kōkeqota en 1992⁹.

Ainsi, l'architecture moderne de Mongolie-Intérieure participe-t-elle pleinement de la politique des minorités : il s'agit de cimenter les « habitants de Mongolie-Intérieure » en leur forgeant un passé commun. La construction de ces traits culturels passe par la réhabilitation de Gengis Khan et de ses descendants, et la création d'une nouvelle identité pour les Han nés en Mongolie-Intérieure, qui se sentent différents des habitants du Hebei ou du Shanxi. Les sources d'inspiration d'un « style mongol » devant être cherchées ailleurs que dans l'architecture bouddhique, la yourte fut décrétée symbole du peuple mongol et fut adoptée comme signe ethnique élémentaire : surgirent alors des bâtiments en forme de yourte géante – tel le Hall d'exposition de la culture mongole de Kōkeqota, en béton et tuiles bleues (1957) – et des immeubles surmontés de dômes-yourtes (bâtiment du Comité permanent du Congrès populaire national de la RAMI, un bloc rectangulaire de cinq étages couronné d'un dôme de tuiles blanches agrémentées de motifs bruns), souvent ornés des trois feuilles de trèfle renversées composant le motif traditionnel mongol (bâtiments de l'hippodrome de Mongolie-Intérieure à Kōkeqota, 1959). Le musée de Mongolie-Intérieure (Nei Menggu bowuguan, fondé en 1957, détruit pendant la révolution culturelle et rebâti aussitôt après) adopta quant à lui le grand « style salle de bains » (recouvert de carrelages) répandu dans toute la Chine, mais fut couronné d'une statue de cheval au galop¹⁰. Cependant, l'architecture contemporaine de Mongolie-Intérieure telle qu'elle fleurit dans les grandes villes de Kōkeqota, Baotou et Chifeng est

⁶ 120 000 « pèlerins-touristes », mongols comme chinois, se prosternent chaque année devant le « mausolée » et déposent de l'encens devant l'effigie de Gengis Khan. Des cérémonies annuelles sont reconstituées d'après les textes anciens en son honneur : Khan, 1995, p. 267, n. 20, p. 270-274, p. 276, n. 35.

⁷ Le *pailou* à l'entrée du site est formé de quatre piliers carrelés (style « salle de bains »), reliés par des poutres également carrelées et surmontés de coupoles miniatures rappelant celles du bâtiment principal.

⁸ Les véritables reliques auraient été envoyées au Gansu puis à Kumbum par les autorités nationalistes en 1949, elles auraient ensuite disparu (il est probable qu'il ne s'agissait plus depuis longtemps des reliques authentiques). L'emplacement de la tombe reste, quant à lui, inconnu. Les Japonais avaient déjà construit en 1940 un temple à Gengis Khan à Ulanhot (Ulayanqota, Jirim). Le culte de Gengis Khan connaît également un grand succès en République de Mongolie.

⁹ Son plan est similaire, mais il est coiffé de toitures à versants couvertes de tuiles vertes.

¹⁰ Au moment de la construction du musée, le cheval fut orienté vers le nord, en direction de la Mongolie. Après la révolution culturelle, l'édifice, ayant été partiellement détruit, fut reconstruit avec une nouvelle statue de cheval faisant cette fois face au sud, pour « ramener la minorité mongole vers le centre du territoire chinois » (d'après Bulag, 1996, p. 177).

semblable à celle du reste de la Chine : tours de verre bleuté, immeubles ornés de pavillons chinois ou de constructions de formes diverses (boule, petite arche commémorative), jouant sur les volumes et la dissymétrie (la tour de la Banque de Chine, la Bibliothèque de Mongolie-Intérieure).

L'architecture bouddhique mongole avait toutefois servi de source d'inspiration pour la façade et l'ornementation de bâtiments publics au début du XX^e siècle, tel le grand théâtre rouge d'Ulayan qota. Ailleurs en Chine, de nombreux bâtiments modernes se sont inspirés de temples tibétains¹¹. Mais l'architecture religieuse, telle qu'elle s'est inventée du XVI^e au XX^e siècle n'a pas eu de véritable postérité dans l'architecture urbaine du XXI^e siècle, commandée par des tendances à la modernité et teintée d'une éventuelle touche ethnique. Surgissant en pleine steppe, enserrés dans une ville moderne ou égarés dans une zone industrielle, les temples restaurés semblent être les vestiges d'un passé lointain.

Toutefois, le renouveau du bouddhisme et ses connections internationales, ainsi que les mouvements religieux chinois en marge de celui-ci pourraient donner une nouvelle vitalité à l'architecture traditionnelle des Mongols méridionaux, pourvu que les pouvoirs publics prêtent une attention accrue à la valeur de leur patrimoine bâti.

L'avenir des monastères de Mongolie-Intérieure : entre musées et temples chinois

L'autorisation des cultes rendue, deux ans après la fin de la révolution culturelle, la campagne de restauration fut organisée par les autorités religieuses mais financée en grande partie par l'État ou par la province¹². De grandes figures, comme le XI^e Siregetü qutuγtu qui dirige l'association bouddhique de Mongolie-Intérieure (Nei Menggu fo xuehui 內蒙古佛學會) réinstallée dans l'ancien *labrang* du Siregetü juu [2], entreprirent alors des travaux de restauration des monastères de leur région, rassemblant les donations privées et les fonds de l'État. Un à trois monastères reprirent une activité dans chaque bannière, d'abord comme musée, puis comme centre religieux avec le retour des moines. Quelques monastères et édifices furent complètement transformés en musées (Maidari-yin juu [12], Tabun suburya [4]).

Même si l'échelle de ces reconstructions reste sans comparaison avec l'importance passée des monastères, celles que nous avons pu observer dans la steppe de Mongolie-Intérieure ont respecté dans l'ensemble les plans et les formes traditionnels¹³. Cependant, l'utilisation de matériaux modernes (béton armé, toits en tôle, poutrelles métalliques, vitres) et les innovations en matière de couleurs ont modifié l'apparence des bâtiments¹⁴. Les responsables des restaurations ont manqué de moyens et fait preuve de

¹¹ Bâtiment de la Culture des minorités à Pékin (Minzu wenhua gong 民族文化宮, 1959) et autres exemples in Fu Chaoqing, 1993.

¹² Par exemple, dans les bannières du Nouveau Baryu, en 1984, le gouvernement de la province réunit 380 000 *yuan* pour reconstruire deux monastères, qui rassemblaient 200 moines en 1989 (*Hulun hu zhi*, 1989, p. 449). Voir Charleux, 2006b.

¹³ Les temples reconstruits par la population locale au Barayun keid [25] et au Jegün keid [26] utilisent des matériaux et des techniques traditionnels.

¹⁴ Un temple du Gegen süme [149] a été reconstruit, en béton (Feng Xuezhong, 1991, p. 868). Les piliers des temples neufs du Gembi-yin süme [142] sont, par exemple, peints en vert (fig. 189). À l'Arshan süme [154], on a reconstruit une salle d'assemblée dont la partie avant a une couverture en terrasse, et la partie arrière est coiffée d'un toit *xieshan* couvert de tôle

vision à court terme, qu'ils aient été des restaurateurs chinois ou des reconSTRUCTEURS mongols. Surtout, comme dans l'ensemble du monde bouddhique, les « restaurations » ont bien souvent entraîné la disparition des décors muraux antérieurs, dont le recouvrement par des peintures neuves ne se fit pas sans provoquer des conflits entre les religieux et les autorités locales¹⁵. Cette activité constitutive de l'art bouddhique – puisqu'elle permet au donateur d'accumuler des mérites – porte en elle-même son principe de destruction. Les peintures neuves contiennent des pigments synthétiques et des couleurs criardes, les sculptures et les stûpas en béton sont de pâles copies de ce que l'on savait faire jusqu'au début du siècle, et comportent parfois des aberrations iconographiques. Malgré tout, les reconstructions ne peuvent se réduire à de simples répliques sans âme, ayant pour unique objectif de rentabiliser le passé à l'usage des touristes ou de mettre en valeur l'héritage des minorités. Elles s'inscrivaient dans l'élan religieux rendu possible par l'assouplissement de la politique chinoise. Mais les Occidentaux déplorent le manque de moyens et de formation scientifique des restaurateurs, les travaux effectués à la hâte sans qu'il y ait eu d'inventaire ni d'étude préalable, l'irréversibilité des restaurations chinoises, la place secondaire accordée au patrimoine bâti dont la sauvegarde apparaît moins importante que les impératifs religieux, touristiques ou idéologiques. Il importe donc de sauver les rares décors muraux dont nous avons tenté de montrer la richesse et, avant tout, d'entreprendre la création d'archives photographiques.

Entre 1949 et les années 1990, l'architecture religieuse mongole dépendait étroitement de la politique de préservation du patrimoine bâti dans la Région « autonome ». La deuxième vague de restauration, commencée en 1999, semble plus anarchique mais aussi plus ambitieuse que la première. C'est maintenant l'industrie touristique et la vitalité du bouddhisme en Mongolie-Intérieure, tant chez les Mongols que chez les Chinois han, qui scellent le sort des monastères – les deux phénomènes sont liés, les pèlerins ayant pratiqué à toutes époques une forme de tourisme, et les touristes actuels ne manquant pas de faire leurs dévotions pendant leur visite. Le tourisme est en plein essor dans la région de Kökeqota, nouveau lieu de villégiature des Pékinois en quête de fraîcheur et du folklore de la steppe à proximité de la capitale. Les stations touristiques, villages de yourtes sur béton et parcs à thème fleurissent. Une nouvelle route prévue entre Chengde et Chifeng mettrait Pékin à 5 heures seulement de Chifeng (il en faut le double aujourd'hui). Des régions comme la bannière de droite des Qaracin pourraient pleinement profiter de la nouvelle manne touristique. La situation est identique au Tibet, où les édifices religieux, même officiellement rendus au culte, acquièrent un statut de musée. La rentabilisation du passé à l'usage des touristes stimule la mise en œuvre de restaurations. Toutefois, celles-ci sont parfois hâtives, pour des questions de rentabilité à court terme ou d'absence de restaurateurs qualifiés. L'accueil de nombreux touristes, comme au Badyar coiling sūme [63], entraîne d'irréversibles modifications environnementales qualifiées de « mise en valeur » (construction d'hôtels et d'attractions). Entre 1997 et 2002, les promoteurs immobiliers et l'industrie touristique ont décrété l'éradication de la vieille ville de Kökeqota, dont plusieurs rues étaient pourtant classées sur les listes du patrimoine provincial¹⁶. Seuls les monastères ont été épargnés. Dans la Chine des

peinte en jaune. Ce type de couverture n'était pas utilisé en Mongolie méridionale.

¹⁵ L'initiative des moines de repeindre la salle d'assemblée du Yeke juu provoqua un conflit entre l'Association bouddhique et les conservateurs du musée d'histoire de Kökeqota. Ceux-ci ne purent sauver qu'une petite partie du décor.

¹⁶ Charleux, 2004.

années 2000, la protection officielle d'un site inscrit sur des listes de patrimoine n'est pas une garantie contre sa destruction, comme le montre aussi actuellement la vieille ville de Pékin. La politique de préservation en Mongolie méridionale n'est pas très différente du reste de la Chine, malgré l'ambiguïté de sa finalité. Ce mépris total du patrimoine vernaculaire urbain qui s'accompagne d'une mise en valeur du patrimoine religieux et aristocratique à fort potentiel touristique s'observe dans toute la Chine, en particulier à Pékin, mais également dans des petites villes de provinces comme Songpan (Sichuan).

Quant au bouddhisme, son renouveau fut d'abord timide dans les années 1980, surtout si on le compare avec le dynamisme de sa renaissance en République de Mongolie¹⁷. La disparition d'une ou deux générations de maîtres, l'absence de véritable centre de formation académique – les moines doivent faire leurs études à Kumbum ou à Pékin –, la réticence du gouvernement à reconnaître les réincarnations¹⁸, la difficulté d'obtenir des autorisations d'ordination et l'acculturation croissante d'une société en pleine mutation apparurent comme des obstacles majeurs à une véritable renaissance des communautés monastiques. Celles-ci se reconstituèrent plus rapidement dans le nord, le nord-est et l'ouest de la Mongolie-Intérieure, où la population *han* est minoritaire et cantonnée dans les villes.

Depuis la fin des années 1990, le bouddhisme mongol semble connaître une nouvelle vitalité, comme le montrent les reconstructions permises par les généreuses donations des fidèles, les nouvelles statues de culte achetées au Tibet oriental, la quantité de fêtes organisées chaque année (une dizaine au Yeke juu [1] en 2002), le nombre de moines vivant légalement et souvent illégalement dans le monastère¹⁹, la popularité des pèlerinages locaux et supra-locaux (principalement au Wutai shan), enfin l'intérêt accru des autorités locales, qui patronnent et visitent les temples. Malgré les contraintes pesant sur les monastères en activité – entre autres, entretenir les bâtiments qui sont propriété de l'État, et s'autofinancer sans peser sur la population²⁰ – et la lourde hiérarchie dont ils dépendent²¹, les communautés monastiques semblent de plus en plus florissantes. Cet essor est lié à un profond renouveau du paysage religieux chinois et, en particulier, à l'engouement des Chinois pour le bouddhisme tibétain, perçu comme exotique, tantrique, dispensateur de pouvoirs personnels et d'énergie sexuelle. Dans l'imaginaire han, depuis des siècles et plus encore aujourd'hui, le Tibet est un Far West où tout est possible ; la Mongolie-Intérieure, son parent pauvre et sinisé mais bien plus proche de Pékin, abrite encore quelques Barbares que la littérature han décrit comme puissants, virils, authentiques, bref la nouvelle force de la nation chinoise, par opposition aux Chinois han efféminés, dénaturés, occidentalisés et « athées ». Largement majoritaires en Mongolie-Intérieure, les Han n'ont que très peu de lieux de culte et pas d'autorisation légale d'en créer

¹⁷ On comptait, en 1992, 130 monastères (neufs pour la plupart) et 2 000 moines en Mongolie septentrionale.

¹⁸ Plusieurs réincarnations ont été retrouvées, mais de manière souvent non officielle.

¹⁹ Aujourd'hui il est difficile d'obtenir l'autorisation de devenir moine. Les moines reçoivent une éducation dans une école officielle et sont salariés de l'État. Leur cursus comprend des cours de culture générale, de patriotisme, de socialisme, une connaissance basique du bouddhisme et des cours de gestion.

²⁰ Afin de parvenir à l'autosuffisance, les monastères doivent se tourner vers le tourisme (boutiques de souvenirs, musée ethnographique) et les services (médecine, hôtellerie). Dans la réalité, le tourisme n'est quasiment pas rentable en dehors de Kōkeqota et du Badyar coiling sūme [63], et le monastère dépend entièrement des donations et du paiement des services religieux.

²¹ Le monastère est placé sous l'autorité de l'Association bouddhique locale, branche de l'Association bouddhique de la RAMI, subordonnée au Bureau des Affaires religieuses, ce dernier étant sous la direction du Conseil d'État en charge des questions religieuses du pays. Les bâtiments et objets de valeur du monastère dépendent quant à eux du Bureau du Patrimoine local.

de nouveaux. Dans un contexte d'essor de la religiosité moderne, leur seule issue est de s'approprier ceux des Mongols, souvent délaissés par ces derniers : leur présence augmente sur les stèles de donation récentes, ainsi que celle des associations bouddhiques chinoises, lesquelles louent des salles au sein de monastères mongols pour installer une chapelle à une divinité chinoise (Guanyin au Siregetü juu [2] par exemple) ou se réapproprient des édifices désaffectés, comme le Lingyue si [111] (qui devrait cependant être prochainement restauré et abriter à nouveau une communauté mongole). À Kōkeqota, les festivals rassemblent moines mongols, moines bouddhistes chinois, moines taoïstes et association bouddhique laïque (Jushi lin 居士林). Le pèlerinage de l'Ayui-yin sūme [27], commémorant la venue de Padmasambhava en ce lieu, attire, outre les Mongols, des associations bouddhiques han et des associations de *qigong* 氣功 et autres nouveaux mouvements religieux recherchant des lieux de « pouvoir ».

Un événement récent montre que l'avenir du bouddhisme tibétain en Mongolie-Intérieure est indissociable du bouddhisme chinois et des nouveaux mouvements religieux. Depuis 2003, deux monastères de Mongolie-Intérieure ont bénéficié d'une publicité et d'un patronage internationaux particuliers, dus à maître Yu Tianjian, connu sous le titre de Dechan jueren, proclamé « bouddha vivant » (réincarné), roi du Dharma, maître de la (soi-disant) « ancienne école du bouddhisme tantrique chinois » (Hanmi 漢密), reconnu comme une réincarnation de maîtres tantriques. Ce personnage haut en couleurs, à mi-chemin entre le lama et le guru d'une secte typiquement chinoise, aujourd'hui basé à Los Angeles, s'est fait introniser par le XIX^e Tilopa rinpoche de la tradition kagyü à l'Ayui-yin sūme [27] en septembre 2003. Il fit restaurer pour 3 millions de dollars le Xingyuan si [98] et y mena ses fidèles (une centaine d'Américains, de Canadiens et de Japonais) à l'été 2004 afin d'y organiser un grand rituel de consécration pour la réouverture du temple. À son arrivée, il fut arrêté par les autorités chinoises.

Les monastères en (re)construction ou récemment inaugurés sont les vitrines de ce nouveau bouddhisme qui véhicule l'identité mongole mais aussi l'identité des Han de Mongolie-Intérieure. Ce sont des responsables locaux dynamiques et de riches donateurs qui prennent l'initiative de reconstructions et de restaurations. Des monastères complètement à l'abandon sont restaurés et habités par des moines : au Fuhui si [110], une communauté monastique s'est réinstallée en 2002 et a organisé la nouvelle consécration du monastère. Ici, on démonte intégralement un temple et on le rebâtit en recollant très maladroitement les somptueuses peintures murales intérieures (Lamrim dugang du Badyar coiling sūme [63], 1999). Là, les monastères s'agrandissent par l'ajout de nouveaux éléments chinois absents du plan initial – *pailou*, pavillons du tambour et de la cloche, stèles de restauration, dragons jouant avec une perle ornant les toitures. On a suffisamment démontré dans cet ouvrage le subtil équilibre des langages chinois et tibétains pour déplorer leur rupture brutale dans ces innovations contemporaines. Les divinités chinoises colonisent les autels : statuettes de Guanyin en porcelaine, Guan Yu, Caishen... offertes par les Chinois han. Les boutiques de « bondieuseries » et autres objets de qualité médiocre pullulent dans les monastères touristiques. Quelques rares édifices religieux relèvent du style architectural bouddhique international, tel qu'il fleurit en Bouriatie par exemple, à Taipei, etc. On citera par exemple le très curieux stûpa de Xini lama 悉尼喇嘛²².

²² Öljei jiryal (1866-1929), connu sous le surnom de Sine blama (Xini lama, « nouveau moine »), célèbre chef militaire

Les reconstructions et les restaurations du patrimoine religieux des Mongols doivent maintenant être étudiées d'un point de vue économique et technique, afin d'analyser les moyens employés, les sources de financement, les influences extérieures (des Chinois de Chine populaire ou de Taiwan, des Tibétains expatriés), les adaptations aux exigences de la modernité et du tourisme, les nouveautés architecturales et la transmission des techniques traditionnelles.

communiste de la bannière Üüsin (Ordos) : Altanorgil, 1988-1989, p. 548, 550, 579. Le « stûpa commémoratif du héros Xinni lama », sur son lieu de naissance (Гaltu süme, bannière Üüsin), est photographié dans *Zhongguo wenwu ditu ji : Nei Menggu zizhi qu fence*, 2003, vol. I, p. 350.

Annexes

Tableau des principaux monastères de Mongolie méridionale à la fin des Qing

À partir de l'inventaire détaillé de l'ensemble des monastères (1 300 à 1 800) établi à l'aide des monographies locales et des cartes mongoles de bannières, nous avons sélectionné un corpus des 156 monastères les plus grands (environ 70), les plus remarquables, les plus importants historiquement, ainsi que les mieux préservés. Ils sont présentés selon un ordre géographique (par ligue et par bannière), localisés sur la carte reproduite page précédente et décrits dans le détail dans le CD-rom joint à ce volume.

Les noms des monastères de plus de 500 moines apparaissent en gras.

B.P. : bien préservé

P.P. : partiellement préservé

D. : détruit

R. : reconstruit

b. : bannière

N°	Noms communs	Titre chinois	Localisation	Fondation	Restauration	État de conservation
Bannières Tümed de Kökeqota						
1	Yeke juu , Dazhao[si] 大召 [寺]	Hongci si 弘慈寺, Wuliang si 無量寺	Kökeqota	1579-1580	1640, 1652, 1696-1698, 1878, 1887-1893	B. P.
2	Siregetü juu , Xilituzhao 席力圖召	Yanshou si 延壽寺	Kökeqota	1585	1616	B. P.
3	Baya juu , Xiao zhao 小召	Chongfu si 崇福寺	Kökeqota	v. 1623 ou 1626-1627	1653	D.
4	Tabun suburyan-u süme, Wuta si 五塔寺	Cideng 慈燈寺	Kökeqota	XVII ^e siècle ou 1727-1732		P. P.
5	Emci-yin juu, Emuqi zhao 額木齊召	Longshou si 隆壽寺	Kökeqota	1669	1695	P. P.
6	Corji-yin juu, Qiaoerqi zhao 巧爾氣召	Yanxi si 延禧寺	Kökeqota	1653 ou 1710		D.
7	Taibang juu, Qosiyun-u juu, Taiping zhao 太平召	Ningqi si 寧祺寺	Kökeqota	XVII ^e siècle	1721	D.
8	Rabji-yin juu, Labuqi zhao 拉布齊召	Hongqing si 弘慶寺		1664 ou 1667		D.
9	Pungsuy juu, Pengsuke zhao 彭蘇克召	Chongshou si 崇壽寺	Kökeqota	1661	1694	D.
10	Garan juu, Jialan zhao 迦藍召	Longfu si 隆福寺	Kökeqota	1695		D.
11	Guangfu si 廣福寺		Kökeqota	avant 1765		D.
12	Maidari-yin juu, Meidai zhao 美岱召	Lingjue si 靈覺寺, Shouling si 壽靈寺	b. de droite des Tümed	1575	1606, Kangxi	B. P.
13	Üsütü juu, Wusutu zhao 烏素圖召 Comprend : le Caqar blama juu	Qingyuan si 慶緣寺 Changshou si 長壽寺	b. de gauche des Tümed	1583 ou 1606 1697	1782	P. P.

	. . le Barayun üsütü sūme . l'Üsütü juu . l'Äyui-yin sitügen-ü sūme, Luohan si 羅漢寺	Faxi si 法禧寺 Guangshou si 廣壽寺		1725 1690 1725 ou début de l'ère Qianlong	1724-1802	P. P. P. P. D. D.
14	Blama-yin ayui, Lamadong si 喇 嘛洞寺	Dong Guanghua si 東 廣化寺	b. de gauche des Tümed	1627-1655	1719-1721	P. P.
15	Yeke iruge juu	Quanhua si 全化寺	b. de gauche des Tümed	Kangxi		P. P.
16	Baita zhao 白塔召		b. de gauche des Tümed	Jiaqing		P. P.
17	Cayan diyanci-yin keid, Shebaoqi zhao 什保齊召	Cishou si 慈壽寺	b. de gauche des Tümed	1655 ou 1663	1696	D.
18	Erdeni diyanci qutuytu-yin sūme, Dong Lamadong zhao 東喇嘛洞 召	Chongxi si 崇禧寺	b. de gauche des Tümed	1655	1704	D.
19	Bandida-yin sūme	Zunsheng si 尊勝寺	b. de gauche des Tümed	1662	1695-1696	D.
20	Cayan qada-yin sūme	Yongan si 永安寺	b. de gauche des Tümed	Kangxi, 1706		D.
21	Baozi miao 堡子廟	Huayan si 華嚴寺	b. de gauche des Tümed	1576	Qianlong	D.
22	Saracin juu	Xi Guanghua si 西廣 化寺	b. de gauche des Tümed		1885	D.
23	Sira mören juu, Zhaohe 召河	Puhui si 普會寺	enclave de la b. des Mayu mingyan	1769		P. P.

Bannières Alashan et Ejin

24	Yamun sūme	Yanfu si 延福寺	Dingyuan ying (Bayanqota)	1731-1739	1745, 1797, 1805, 1922	B. P.
25	Barayun keid , Helanshan nansi 賀蘭山南寺	Guangzong si 廣宗寺	b. Alashan	1756-1757	1828, 1863, 1865, Guangxu, 1913	D. - R.
26	Jegün keid , Helanshan beisi 賀蘭 山北寺	Fuyin si 福因寺	b. Alashan	1804	1855, 1877-1932	D. - R.
27	Äyui-yin sūme , Agui miao 阿貴 廟	Chongcheng si 崇乘寺	b. Alashan	1798		D. - R.
28	Töküm-ün sūme	Miaohua si 妙華寺	b. Alashan	1795	1819	D. - R.
29	Taiyang miao 太陽廟		b. Alashan			D.
30	Coytu küriye	Zhaohua si 昭化寺	b. Alashan	1739	1746-1748, 1900	D. - R.
31	Tegüs-ün küriye	Chengqing si 承慶寺	b. Alashan	1737	1866, Guangxu	D. - R.
32	Badai-yin jiran-u sūme, Badanjilin miao 巴丹吉林廟		b. Alashan	1768 ou 1791		B. P.
33	Sirya-yin sūme, Sharige miao 沙 日格廟		b. Alashan	1760 ou 1768		D. - R.
34	Ejin blama-yin küriye, Barayun küriye		b. des Toryud d'Ejin	XVIII ^e ou XIX ^e siècle	1944	D., R.
35	Jegün küriye		b. des Toryud d'Ejin	XVIII ^e ou XIX ^e siècle		D.

Ligue des Ordos (Yeke juu)

36	Meiren-ü juu, Meilin miao 梅林 廟	Huilin si 慧林寺	b. Qanggín arrière	Guangxu		D.
37	Jaddungya-yin sūme, Jiadongba miao 甲東巴廟	Jinghui si 靜慧寺	b. Qanggín arrière	1826		D.

38	Jangjia-yin sūme, Zhangjia miao 章嘉廟		b. Qanggin arrière	1877		D.
39	Güüsi-yin sūme, Guoshi miao 國 師廟		b. Qanggin arrière	1844		D.
40	Beile-yin juu	Lingguang si 靈光寺	b. Qanggin	1732		D.
41	Vang-un youl-un juu , Wang'ai zhao 王愛召	Guanghai si 廣慧寺	b. Dalad	1613-1614		D., R.
42	Bancin juu, Banchan zhao 班禪 召	Fayou si 法佑寺	b. Dalad	1334	1488, 1684, 1935, 1944	D.
43	Nom-un qan rasang, Laseng miao 拉僧廟		b. Dalad	1682		D.
44	Boyda-yin sūme		b. Dalad	1708		D.
45	Duoertu gaole miao 多爾圖高勒 廟		b. Dalad			P. P.
46	Debüsü-yin sūme	Shouhua si 壽華寺	b. Dalad	1698 ou 1753		P. P.
47	Shayjimuni-yin sūme, Shulin zhao 樹林召		b. Dalad	1879		D.
48	Dalad-un candan juu, Shandan zhao 山丹召		b. Dalad	Kangxi	Tongzhi	P. P.
49	Rasi coiling sūme	Qotala-yi nomuyadqayci sūme	b. Dalad	1587	Kangxi	D.
50	Shangda-yin sūme, Shandagu miao 善達古廟	Chenghua si 成化寺	b. Dalad ou b. avant des Urad	1738		P. P.
51	Qianli miao 千里廟	Anning si 安寧寺	b. Dalad ou b. avant des Urad	1740		D.
52	Toqui-yin juu	Rasi pungsuy ling	b. Vang	1652	1752	D.
53	Jungyar juu , Zhungeer zhao 準 格爾召	Baozang si 寶藏寺, Baotang si 寶堂寺	b. Jungyar	1623	1750-1751, 1763, 1772, 1768, 1819, Daoguang, Tongzhi, 1920- 1922	B. P.
54	Arjai-yin ayui, Baiyanyao shiku 百眼窯石窟		b. Otuy	Wei du Nord, Xixia, Yuan et Ming		P. P.
55	Sine usun juu, Xin zhao 新召		b. Otuy	fin du XVIII ^e siècle	1827	D.
56	Manba rasang-un sūme, Laseng miao 拉僧廟		b. Otuy			D.
57	Aral-un sūme, Ala miao 阿拉廟		b. Otuy			D.
58	Juuqa-yin sūme, Zhaohuang miao 召荒廟		b. Otuy			D.
59	Jasay-un juu, Zhasake si 札薩克 寺		b. Jasay	1765		D.
60	Üüsin juu , Wushen zhao 烏審召, Γanjuur nom-un sūme		b. Üüsin	v. 1570	XVII ^e siècle, 1713, 1777, 1874, 1886-1888	P. P.
61	Sharliy-un sūme, Shaerlige miao 沙爾理格廟	Ruiyun si 瑞雲寺	b. Üüsin	1585-1586		D.
62	Siber sūme		b. Üüsin	1738		D. - R.
Ligue de l'Ulayancab						
63	Badyar coiling sūme , Udan juu, Wudang zhao 五當召	Guangjue si 廣覺寺	nord-ouest de Baotou	fin du règne de Kangxi (1662- 1723)	1727-1749, 1750, 1757, 1800, 1835, 1892	B. P.
64	Mergen sūme , Meiligeng zhao 梅力更召	Guangfa si 廣法寺	b. du duc de l'ouest des Urad	1677-1702		P.P.

65	Kündelen juu , Kundulun zhao 昆都侖召	Faxi si 法喜寺	b. du duc du centre des Urad (à Baotou)	1689-1701	1713, 1729	P. P.
66	Boγutu juu, Baotou zhao 包頭召	Fuzhen si 福禎寺, Fuzheng si 福徵寺	Baotou	Kangxi Yongzheng et		P. P.
67	Bumbatai-yin süme, Benbatu miao 本巴圖廟		b. du duc du centre des Urad	1869		P. P.
68	Bayan shanda-yin süme , Shanda miao 善達廟		b. du duc du centre des Urad			D.
69	Öljeitu süme, Wulijitu miao 烏力吉圖廟	Jixiang si 吉祥寺	b. du duc du centre des Urad	1798		P. P.
70	Qara cilayü süme		b. du duc du centre des Urad	XVIII ^e siècle		P. P.
71	Beilige süme		b. du duc du centre des Urad			D.
72	Dongsheng miao 東升廟	= Doingqur süme ?	b. du duc du centre des Urad	1770 ou 1889		P. P.
73	Aγuitu juu, Aguitu zhao 阿貴圖召	Qifu si 奇福寺	b. du duc de l'est des Urad	XVII ^e siècle		D.
74	Beile-yin süme , Bailing miao 百靈廟	Guangfu si 廣福寺	b. qalqa du Darqan beile	1702-1705	1708, 1738, 1841, 1864, 1872, détruit en 1913, reconstruit de 1914 à 1927	P. P.
75	Mandaru-yin süme		b. qalqa du Darqan beile			D.
76	Toin blama-yin süme		b. qalqa du Darqan beile			D. ?
77	Sira mören süme , Xilamulun miao 錫拉木倫廟, Da miao 大廟	Puhe si 普和寺	b. des Dörben keüked	1730	1756-1758	P. P.
78	Amuγulang toytayci süme, monastère de la résidence du prince des Dörben keüked, Wangfu miao 王府廟		b. des Dörben keüked	1907-1908		B. P.
79	Qabcil-un süme		b. des Dörben keüked	1737 ou 1803		D. ?
Bannières Caqar						
80	Köke süme, Ciγulyan-u uy süme	Huizong si 彙宗寺	Dolonnor	v. 1691-1711		D.
81	Sira süme	Shanyin si 善因寺	Dolonnor	1727-1731		D.
82	Ulayan qosıyü süme, Hongqi damiao 紅旗大廟		b. Qubutu ulayan	Kangxi		P. P.
83	Altan serege kemekü keid		pâturages de Junmamuchang	1651-1652		
84	Huixiang si 彙祥寺, Da miao 大廟		b. Qubutu ulayan	Kangxi		D.
85	Qayanggirua süme, Mawang miao 馬王廟	Guangyi si 廣益寺	b. Aduyucin, puis reconstruit en 1930 dans la b. Qubutu sira	Ming ?		D.
86	Corji-yin süme, Gusri mergen bandida erke corji-yin süme	Youning si 佑寧寺	b. Ƣoul sira			
87	Malayai-yin süme	Xian'an si 咸安寺	b. Taipusi de gauche			

Ligue du Sili-yin youl						
88	Bandida gegen süme , Beizi miao 貝子廟	Chongshan si 崇善寺	Sili-yin qota, b. de gauche des Abayanar	début XVIII ^e siècle	1729, 1742-1743, 1768, 1799, 1814, 1825, 1830, 1904, 1914, 1918	P. P.
89	Cayan obuya süme , Engger-un süme	Fuyou si 福佑寺	b. de gauche des Sünid	1714	1717, 1726, 1777-1780, 1805, 1854, 1900, 1912	P. P.
90	Biligtü süme, Bilutu miao 畢魯圖 廟		b. de droite des Sünid	1708		P. P.
91	Hanbai miao 汗白廟		b. de droite des Abayanar			
92	Yangduu süme, Yangdi miao 楊 迪廟	Shishan si 施善寺	b. de gauche des Abaya	Qianlong ou 1885		P. P.
93	Qayanggirua süme, Mawang miao 馬王廟	Puxiang si 普祥寺	b. de droite des Abayanar	1726		D.
94	Blama-yin küriye , Lama kulun miao 喇嘛庫倫廟		b. de droite des Üjümücin	Qing		D. ?
95	Ulayan qalaya süme		b. de droite des Üjümücin			D. ?
96	Vang-un süme, Wangye miao 王 爺廟	Fuxing si 福興寺	b. de droite des Üjümücin	1767		P. P.
97	Sine süme		b. de droite des Üjümücin			D. ?
Ligue du Josutu						
98	Siregetü blama küriye, Küriye, Kulun si 庫倫寺	Xingyuan si 興源寺	b. Siregetü küriye	fin des Ming ?	1649-1650	P.P
99	Shang cang 上倉	Xiangjiao si 象教寺	b. Siregetü küriye	1670	1900	D.
100	Xia cang 下倉	Fuyuan si 福緣寺	b. Siregetü küriye	1733-1742	1926	P. P.
101	Ökin tengri-yin süme, Jixiang tiannü miao 吉祥天女廟 , Qanvang süme		b. Siregetü küriye	1655		B. P.
102	Maidari gegen süme	Shou'en si 壽恩寺 ou Shouyin si 壽因寺	b. Siregetü küriye	Shunzhi	1729, 1742	D. ?
103		Huining si 惠寧寺	b. de droite des Tümed orientaux	XVII ^e siècle	1738-1757, 1750, 1757, 1783, 1795, détruit en 1876, reconstruit	B. P.
104	Cayan diyanci-yin keid	Ruiying si 瑞應寺	b. de gauche des Tümed orientaux	1650-1670	1702-1704, 1772, 1791, 1824	P. P.
105		Youshun si 佑順寺	b. de droite des Tümed orientaux	1698-1707	1770, 1890, 1892, 1936	B. P.
106		Wanxiang si 萬祥寺	b. des Tümed orientaux	1739		P. P.
107		Jiqing si 積慶寺 ou 吉 慶寺	b. des Tümed orientaux	Qianlong		P. P.
108		Shengjing si 聖經寺	b. des Tümed orientaux			P. P.
109	Noyan süme	Guanghua si 廣化寺	b. des Tümed orientaux	début des Qing		D.
110	Qaracin vang-yin süme	Fuhui si 福會寺	b. de droite des Qaracin	Kangxi		P. P.
111		Lingyue si 靈悅寺	b. de droite des	1692-1711		P.P.

			Qaracin			
112	Ariyabalu-yin ayui	Longquan si 龍泉寺	b. de droite des Qaracin	1287	Kangxi, 1917	P. P.
113	Γansu süme, Gansu miao 甘肅廟		b. de droite des Qaracin	XVII ^e ou XVIII ^e siècle		D.
114	Lishuwa 梨樹洼	Shantong si 善通寺	b. de droite des Qaracin	1787-1794		D.
115	Malatu miao 瑪拉圖廟	Falun si 法輪寺	b. du milieu des Qaracin	1745-1803		P. P.
116		Yanfu si 延福寺	b. du milieu des Qaracin			D.
117		Zengshan si 增善寺	b. du milieu des Qaracin			D.
Ligue du Juu-uda						
118	Biru miao	Qingning si 慶寧寺	b. des Kesigten	1760-1761		B. P.
119	Darqan ayula-yin süme	Abaya süme	b. des Kesigten			D.
120	Beida miao 北大廟	Fanzong si 梵宗寺	b. de gauche des Ongniyud	1743-1755		P. P.
121	Diyanci-yin süme, Diyan onultu süme	Chanzong si 禪宗寺	b. de gauche des Ongniyud	1766	1816, 1820, 1863-1864, 1923, 1939-1944	D.
122	Cegen süme	Huayuan si 化源寺	b. de gauche des Ongniyud	1808		
123	Qosiyun süme	Hongci si 宏慈寺 ou 弘慈寺	b. gauche des Aoqan	Shunzhi ou 1707		D.
124	Orui-yin süme	Pushan si 普善寺	b. des Aoqan	Qianlong		D.
125	Nicügün qota-yin süme	Qingcheng si 青城寺, Jingcheng si 精誠寺	b. des Aoqan	Kangxi ou 1814	détruit en 1891, reconstruit en 1914 et/ou 1924	P. P.
126	Decin süme , Daqin miao 大沁廟	Shouning si 壽寧寺	b. Naiman	début XVIII ^e siècle du	1778, 1818, détruit en 1891, reconstruit en 1910-1912, 1922	D.
127	Boru qosiyu süme	Anle si 安樂寺	b. Naiman	1813		P. P.
128	Jegün süme, Dongda miao 東大廟	Huifu si 薈福寺	b. de droite des Bayarin	1706	1726, 1786, 1804, 1850, 1906, 1916, 1918, 1920, 1937	B. P.
129	Xida miao 西大廟	Yuanhui si 圓會寺	b. de droite des Bayarin	1667		D.
130	Qongyur süme	Chongqing si 重慶寺	b. de droite des Bayarin	1711		D.
131	Turyuldai süme	Jiayou si 嘉佑寺	b. de droite des Bayarin	1724		D.
132	Ayui-yin süme	Chanhua si 闡化寺	b. de droite des Bayarin	1757		D.
133	Subud-un süme	Guoren si 國仁寺, Tongren si 同仁寺	b. de droite des Bayarin	Qianlong	reconstruit en 1907 ou 1926	D.
134	Gangyan süme, Cayan süme		b. de droite des Bayarin	Qianlong	brûlé en 1913, reconstruit	D.
135	Cayan suburya süme	Shanqing si 善慶寺	b. de gauche des Bayarin	1681	détruit en 1929, reconstruit en 1930	D.
136	Gilubar juu , Aru juu, Houzhao miao 後召廟	Shanfu si 善福寺	b. de gauche des Bayarin	1109	v. 1770	P. P.

137	Öbür juu , Qianzhao miao 前召廟	Longshan si 隆善寺	b. de gauche des Bayarin	Kangxi ou Qianlong		D.
138	Balcirud süme , Balaqirude miao 巴拉奇如德廟	Baoshan si 寶善寺	b. Aru qorcin	1665 ou 1689		P. P.
139	Qan süme , Han miao 罕廟	Cheng'en si 誠恩寺	b. Aru qorcin	1674	1697	P. P.
140	Noyan süme, Wangzi miao 王子廟	Jiqing si 集慶寺	b. Aru qorcin	1747		D.
141	Cabuyan süme	Chengda si 成達寺	b. Aru qorcin	1664		D.
142	Gembi-yin süme, Genpi miao 根丕廟	Guang'en si 廣恩寺	b. Aru qorcin	1815-1816		D. - R.
143	Γaqai-yin süme		b. Jarud	Kangxi		D.

Ligue du Jirim

144	Shongquru-yin süme , Shuangheer miao 雙和爾廟	Shuangfu si 雙福寺	b. Boyu vang, Qorcin	1680	1690, 1692, 1694, 1705, 1734, 1735-1736, 1801, 1840, 1888, 1915	P. P.
145	Morui-yin süme , Moli miao 莫力廟	Jining si 集寧寺, Longyou si 隆祐寺	b. Darqan vang, Qorcin	Shunzhi ou 1679	1785-1820	D.
146	Tangyariy-un süme , Tanggarige miao 唐嘎日格廟	Shou'an si 壽安寺	b. Darqan vang, Qorcin	1663	1911	D.
147	Malcin süme	Huifeng si 慧豐寺	b. Darqan vang, Qorcin	XVII ^e siècle	1707, 1825, 1841, 1879, 1915	D.
148	Bayan qosiyun-u keid , Bayin heshuo miao 巴音和碩廟	Xiafu si 遐福寺	b. Tüsiyetü vang, Qorcin	1634 ou v. 1640-1650		P. P.
149	Gegen süme , Gegen miao 噶根廟	Fantong si 梵通寺	b. Jasaytu vang, Qorcin	1740	1796-1798	D. - R.
150	Vangye-yin süme , Wangye miao 王爺廟	Puhui si 普慧寺 ou 普惠寺	b. Jasaytu vang, Qorcin	1691	1912	D.
151	Cindamani-yin süme, Qandemuni miao 乾德穆尼廟	Yihua si 翊化寺, Chongfu si 崇福寺	b. Jalaid	1787		D.

Bannières Baryu (Kölün Buir)

152	Tanjuur süme , Ganzhuer miao 甘珠爾廟	Shouning si 壽寧寺	b. de gauche des Nouveaux Baryu	fin des Ming ou début des Qing	1773-1775, 1781-1784, 1801, 1848, 1868, 1890, 1931-1933	D. - R.
153	Tongbu miao 同布廟		b. de gauche des Nouveaux Baryu	1776		
154	Arshan süme	Yanshou baoming si 延壽寶明寺	b. de gauche des Nouveaux Baryu	1927		D. - R.
155	Jegün süme , Dong miao 東廟		b. de droite des Nouveaux Baryu	1836 ou 1865		D.
156	Barayun süme, Xi miao 西廟		b. de droite des Nouveaux Baryu	1887		D. - R.

Région du Koukounor, Amdo

157	Cabciyal-un süme	Yanghua si 仰華寺, Theg-chen chos-'khor gling		1577		D. en 1591
-----	------------------	--	--	------	--	------------

Principales dynasties et lignées de réincarnation

Les noms mentionnés dans le glossaire sont suivis d'un astérisque.

Dynasties et empereurs chinois

Sont donnés les dynasties et les souverains ayant régné à partir du deuxième millénaire de notre ère, et mentionnés dans le texte. Pour chaque empereur le nom de règne (nianhao 年號) est suivi du nom dynastique.

Liao 遼 (Kitan, ch. Qidan 契丹) (907, 916) 947-1125

La dynastie Kitan prend le titre de Liao en 947.

Xia 夏 ou Xixia 西夏 (Tangouts) 1032-1227

Jin 金 (Jürchen) 1115-1234

Yuan 元 (Mongols gengiskhanides) 1277-1367

Gengis Khan (Taizu 太祖) 1206-1227

Qubilai (Shizong 世宗) 1260-1294

Toyun temür (Shundi 順帝) 1333-1367

En 1264, la capitale est transférée de Qaraqorum à Pékin qui devient Qanbaliq (Dadu).

En 1271, la dynastie des « Mongols » (Menggu 蒙古) prend le nom de Yuan.

En 1277, Qubilai devient empereur de Chine.

Ming 明 1368-1644

Hongwu 洪武 (Taizu 太祖) 1368-1399

Yongle 永樂 (Chengzu 成祖) 1403-1425

Xuande 宣德 (Xuanzong 宣宗) 1426-1436

Jiajing 嘉靖 (Shizong 世宗) 1522-1567

Longqing 隆慶 (Muzong 穆宗) 1567-1573

Wanli 萬曆 (Shenzong 神宗) 1573-1620

Taichang 泰昌 (Guangzong 光宗) 1620-1621

Tianqi 天啟 (Xizong 熹宗) 1621-1628

Chongzhen 崇禎 (Zhuangli di 莊烈帝) 1628-1644

Qing 清 1644-1911

Shunzhi 順治 (Shizu 世祖) 1644-1662

Kangxi 康熙 (Shengzu 聖祖) 1662-1723

Yongzheng 雍正 (Shizong 世宗) 1723-1736

Qianlong 乾隆 (Gaozong 高宗) 1736-1796

Jiaqing 嘉慶 (Renzong 仁宗) 1796-1821

Daoguang 道光 (Xuanzong 宣宗) 1821-1851

Xianfeng 咸豐 (Wenzong 文宗) 1851-1862
Tongzhi 同治 (Muzong 穆宗) 1862-1875
Guangxu 光緒 (Dezong 德宗) 1875-1909
Xuantong 宣統 (Sundi 遜帝) 1909-1912

République de Chine, à partir de 1912

République populaire de Chine, à partir de 1949

Lignées

Les Dalaï lamas

I^{er} : dGe-'dun grub (1391-1474), neveu et disciple de Tsong-kha-pa*
II^e : dGe-'dun rgya-mtsho (1476-1542)
III^e : bSod-nams rgya-mtsho* (1543-1588)
IV^e : Yon-tan rgya-mtsho (1589-1616)
V^e : Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho* (1617-1682)
VI^e : Tshang-dbyangs rgya-mtsho (1683-1706?)
VII^e : sKal-bzang rgya-mtsho (1708-1757)
VIII^e : 'Jam-dpal rgya-mtsho (1758-1804)
IX^e : Lung-rtog rgya-mtsho (1805-1815)
X^e : Tshul-khrims rgya-mtsho (1816-1837)
XI^e : mKhas-grub rgya-mtsho (1838-1855)
XII^e : 'Phrin-las rgya-mtsho (1856-1875)
XIII^e : Thub-bstan rgya-mtsho (1876-1933)
XIV^e : bsTan-'dzin rgya-mtsho (né en 1935)

Les Panchen lamas

Nous avons privilégié la numérotation longue, plus volontiers utilisée dans l'entourage des Panchen lamas à Tashilhunpo et par les Chinois. Le gouvernement tibétain quant à lui a opté pour la seconde.

I^{er} : mKhas-grub dge-legs rnam-rgyal dpal-bzang (1385-1438), disciple de Tsong-kha-pa*
II^e : bSod-nams phyogs-kyi-glang-po (1439-1504)
III^e : dBen-sa-pa blo-bzang don-grub (1505-1566)
IV^e (ou I^{er}) : Blo-bzang chos-kyi rgyal-mtshan (1567/1570-1662), premier à porter le titre de Panchen lama
V^e (II^e) : Blo-bzang ye-shes (1663-1737)
VI^e (III^e) : Blo-bzang dpal-ldan ye-shes (1738-1780)
VII^e (IV^e) : Blo-bzang bstan-pa'i nyi-ma (1782-1853)
VIII^e (V^e) : Blo-bzang dpal-ldan chos-kyi grags-pa bstan-pa'i dbang-phyug (1855-1882)
IX^e (VI^e) : Blo-bzang chos-kyi nyi-ma dge-legs rnam-rgyal (1883-1937)
X^e (VII^e) : Blo-bzang 'phrin-las lhun-grub chos-kyi rgyal-mtshan (1938-1989)
XI^e (VIII^e) : *bsTan-'dzin dge-'dun ye-shes 'phrin-las phun-tshogs (né en 1989, non reconnu par la République populaire de Chine)*

Les Jebcündamba qutuytu

Le Jebcündamba qutuytu (<tib. rJe-btsun dam-pa, « Révérende Sainteté ») est le chef de l'Église bouddhique de Mongolie qalqa.

- I^{er} : Zanabazar* (1635-1723)
II^e : Lubsang damba dongmi [Blo-bzang bstan-pa'i sgron-me] (1724-1757)
III^e : Isi damba nima [Ye-shes bstan-pa'i nyi-ma] (1758-1773)
IV^e : Lubsang tūbden vangcuγ [Blo-bzang thub-bstan dbang-phyug] (1775-1813)
V^e : Lubsang coldam jigmed [Blo-bzang tshul-khrim 'jigs-med] (1815-1842)
VI^e : Lubsang paldan damba [Blo-bzang dpal-ldan bstan-pa] (1842-1849)
VII^e : Ayvang coiji vangcuγ prinle jamsu [Ngag-dbang chos-kyi dbang-phyug 'phrin-las rgya-mtsho] (1850-1868)
VIII^e : Ayvang lubsang coiji nima danjin vangcuγ [Ngag-dbang blo-bzang chos-kyi nyi-ma bstan-'dzin dbang-phyug], appelé Boyda gegen (1870-1924), souverain de la Mongolie autonome de 1911 à 1919, souverain nominal du Gouvernement populaire révolutionnaire de 1921 à 1924.
IX^e : 'Jam-dpal rnam-grol chos-kyi rgyal-mtshan (né v. 1920/30, non reconnu par la République de Mongolie).

Les Huit grandes réincarnations de Pékin sous les Qing

Nés en Amdo et intronisés dans des monastères de l'Amdo, à l'exception du Cayan darqan qutuytu, les huit *qubilγan* (*zhujing hutuketu* 住京呼圖克圖) résidaient à Pékin et à Dolonnor.

- . lCang-skya qutuytu (voir ci-dessous)
- . dGa'-ldan siregetū qutuytu (Galedan 噶勒丹 ou Gandan xiletu 甘丹錫埒圖 hutuketu 呼圖克圖),
- . Minjur qutuytu (Minzhu'er hutuketu 敏珠爾呼圖克圖)
- . rJe-drung qutuytu (Jilong hutuketu 濟隆呼圖克圖)
- . Namqa qutuytu (Namuhai hutuketu 納木亥呼圖克圖)
- . 'A-kyā qutuytu (Ajia hutuketu 阿嘉呼圖克圖)
- . Rayu qutuytu (Laguo hutuketu 拉果呼圖克圖)
- . Cayan darqan qutuytu : voir ci-dessous
- . Également le Thu'u-bkwan qutuytu (Tuguan hutuketu 土觀呼圖克圖), qui avait une relation de maître à disciple avec le lCang-skya qutuytu. Le III^e Thu'u-bkwan qutuytu Blo-bzang chos-kyi nyi-ma (1737-1802) était le disciple de Rol-pa'i rdo-rje.

Les lCang-skya qutuytu

Chef spirituel et plus haute incarnation de Mongolie-Intérieure sous les Qing, le lCang-skya qutuytu (mong. Jangjia ou Janggiya qutuytu, ch. Zhangjia hutuketu 章嘉呼圖克圖) résidait à Pékin et à Dolonnor.

Ngag-dbang blo-bzang chos-ldan étant le premier à avoir reçu le titre de *qutuytu*, il est généralement appelé I^{er} lCang-skya qutuytu (numérotation adoptée par les Japonais et les chercheurs occidentaux), mais la littérature tibétaine et mongole préfère parfois le nommer XIV^e lCang-skya qutuytu car elle lui reconnaît treize réincarnations précédentes. Les Chinois l'appellent II^e lCang-skya qutuytu, considérant Grags-pa 'od-zer comme le premier (voir Sagaster, 1967 ; Kämpfe, 1976 ; Wang Xiangyun, 1985).

- (I^{er} : Grags-pa 'od-zer, 1578?-1641)
 I^{er} : Ngag-dbang blo-bzang chos-ldan dpal-bzang-po (1642-1715)
 II^e : Rol-pa'i rdo-rje (ch. Ruobi duoqi 若必多吉傳) (1717-1786)
 III^e : Ye-shes bstan-pa'i rgyal-mtshan shrībhadrā (1787-1846)
 IV^e : Ye-shes bstan-pa'i nyi-ma (1849-1875)
 V^e : Blo-bzang ye-shes bstan-pa'i rgya-mtsho (1878-1890)
 VI^e : Blo-bzang dpal-ldan bstan-pa'i sgron-me (1891-1958)
 VII^e : *Un Tibétain vivant dans le sud de l'Inde (non reconnu par la République populaire de Chine).*

Les réincarnations de Mongolie-Intérieure

Nous mentionnons ici les principales réincarnations, par ordre alphabétique. Pour plus de détails biographiques, se reporter aux notices consacrées aux monastères, dans le CD-rom. On consultera notamment : *DaQing huidian Lifan yuan shili*, « Lama feng hao », *juan* 974, 8b ; *Môko chishi*, 1919, vol. II, p. 142-149 ; *MengZang fojiao shi*, *juan* 5, p. 168-169 ; Hashimoto Kôhō, 1942, p. 218-220 ; Wakamatsu Hiroshi, 1994 ; Yang Jizeng éd., 1997, p. 199-388 (18 articles souvent autobiographiques sur des réincarnations ou des lignées de réincarnations) ; Delege, 1998, chap. VII.

Les réincarnations de Kôkeqota

. **Les Cayan diyanci qutuytu** du Cayan diyanci-yin keid [17] ; sept réincarnations.

Le I^{er}, Cayan ubasi, fut le disciple de Boyda cayan blama, puis du I^{er} Neici toin. Fondateur du Cayan diyanci-yin keid de Kôkeqota, il suivit Neici toin jusqu'à Shengjing lorsque ce dernier fut invité par Hung taiji.

. **Les Caqar diyanci qutuytu** du Caqar blama juu (Üsütü juu [13]) ; huit réincarnations.

Le I^{er} (1578-1671), médecin célèbre, fut le disciple de Boyda cayan blama, fondateur du Caqar blama juu. Le III^e, *maramba corji* Lubsangvangjil (m. 1739), également grand médecin, reçut le titre de *qutuytu* en 1696. La huitième réincarnation mourut en 1930 et son *qubilγan* ne fut pas recherché.

. **Les Coisγab qutuytu** (<tib. Chos-skyabs) du Blama-yin ayui [14] ; huit « générations ».

Le I^{er}, Boyda cayan blama Rasijamsu (m. 1627), était un ermite dans les montagnes à l'ouest de Kôkeqota. Le II^e, *Töbed diyanci Prinlaijamsu (m. 1655), disciple et non réincarnation du précédent, fonda le Blama-yin ayui. Le III^e, Coisγab diyanci (m. 1684), fut le disciple de son prédécesseur avant de lui succéder par réincarnation. Le V^e (1739-1797) fut nommé assistant du lama en charge de l'ensemble des monastères de Kôkeqota (*ded jasaγ-un terigün blama*) en 1783.

. **Les Erdeni diyanci qutuytu** de l'Erdeni diyanci qutuytu-yin sūme [18] ; six réincarnations.

Le I^{er}, disciple de Boyda cayan blama, fonda l'Erdeni diyanci qutuytu-yin sūme vers 1655.

. **Les Ilayuγsan qutuytu** (le « *qutuytu* victorieux ») ; sept réincarnations.

Le I^{er}, Güüsi secen (secen) corji (m. 1647), était un lama oirad qui reçut son titre du Ve Dalai lama et fut reçu par la cour mandchoue à Mukden en 1643-1644. Le II^e, Lha-btsun ngag-dbang bstan-'dzin (m. 1697), fut nommé II^e *jasaγ da blama* de Kôkeqota en 1685. Émissaire des Mandchous auprès des Djoungars, il trahit les Qing et fut exécuté en 1697. Les réincarnations III à VII ont été retrouvées et intronisées près d'Uliasutai en Mongolie qalqa.

. **Les Jaya bandida** « des Qalqa » (à ne pas confondre avec le Jaya bandida « des Oirad ») ; six

réincarnations.

Le I^{er}, Blo-bzang 'phrin-las (1642-1715), fonda le Bandida-yin sūme [19].

. **Les Maidari qutuytu** ; huit réincarnations.

Le I^{er} (1592-1635) s'établit à Kökeqota à partir de 1604. Il y reçut le titre de dGe-'dun dpal-bzang rgya-mtsho dpal-bzang-po, siégea au Maidari-yin juu [12] et partit en Mongolie orientale au début du XVII^e siècle avec les Tümed de l'aile gauche. Le II^e résida au Maidari gegen sūme [102]. Le VIII^e (1880-1953), alors *da blama* du Maidari gegen sūme, fut nommé chef du département bouddhique du Mandchoukouo au Gegen sūme [149] en 1944, après la mort du Cayan darqan qutuytu. Il se rallia au parti communiste après la défaite japonaise.

. **Les Ngag-dbang qutuytu** (Ningning hutuketu 寧寧呼圖克圖) du Rabji-yin juu [8] ; quatre réincarnations.

Le I^{er}, né près de Lhasa au lieu dit Ngag-dbang, fut nommé par l'empereur *jasay da blama* de Pékin et fonda le Rabji-yin juu en 1667. Le II^e (m. 1687) fut envoyé par le V^e Dalaï lama prêcher le bouddhisme chez les Üjümücin. Après la mort du IV^e Ngag-dbang qutuytu, vers 1840, la lignée de réincarnations s'éteignit.

. **Les Neici toin qutuytu** ; neuf réincarnations.

I^{er} : Neici toin* (1557-1653)

Le II^e (1671-1703) fut nommé abbé du Baya juu [3] en 1679, puis *jasay da blama* des monastères de Kökeqota en 1691-1694 et en 1696-1698.

En 1788 la lignée de réincarnations s'éteignit.

. **Les Siregetü qutuytu** du Siregetü juu [2] ; onze réincarnations.

Le I^{er}, Sidatu (ou Sidditu) kabcu blama (1524?-1617/8?), était appelé *bandida* Siregetü güüsi corji. Le VI^e, Ayvang lubsang (1751-?), né dans une famille noble qalqa, se rendit à la cour de Pékin en 1762 et fut nommé *jasay blama* des monastères de Kökeqota en 1764. Le XI^e, Jamsu (né en 1943), est la principale réincarnation de Mongolie-Intérieure aujourd'hui. Intrônisé en 1963, il dirige l'Association bouddhique de Kökeqota et a organisé la réouverture de plusieurs monastères dans les années 1980.

. **Les sTong-'khor Manjusiri qutuytu**

Le II^e, Yon-tan rgya-mtsho (ou 'Jam-dbyangs blo-bzang bstan-'dzin 'phrin-las rgya-mtsho), résida à Kökeqota à partir de 1579. Les réincarnations suivantes vécurent au monastère de sTong-'khor en Amdo. Le Cayan nom-un qan de Kökeqota prétendait être une réincarnation du sTong-'khor Manjusiri qutuytu.

Autres réincarnations de Mongolie-Intérieure

. **Les Ayvang jamyang blama**, *jasay da blama* de la bannière Siregetü küriye (Manjusiri küriye) ; vingt-trois *jasay da blama* – qui ne sont pas des réincarnations – furent nommés par le Lifan yuan et recherchés, à partir de Yongzheng, dans un clan tibétain du Gansu.

Le I^{er}, Asing blama (A-seng bla-ma), encore appelé Sirab blama ou Manjusiri blama (m. 1636), convertit Altan qan (?). Le III^e, Sbyin-ba rgya-mtsho (nommé en 1646, m. 1657), fonda le Xingyuan si [98].

. **Les Bandida gegen** du Bandida gegen sūme [88] ; huit réincarnations.

I^{er} : Baljur lundub, encore appelé A-rya pan-di-ta rin-po-che ou Ariya zhanglong bandida, né en 1708 au Tibet

II^e : Ayvang lubsang danbi jalsang

. **Les Cayan darqan qutuytu** (Chagan daerhan hutuketu 察干達爾罕呼圖克圖), une des huit grandes réincarnations de Pékin ; neuf réincarnations.

Le I^{er}, Rasi erke (m. 1661), un lama qorcin, fut chargé de l'administration du bouddhisme tibétain à la cour mandchoue par Hung taiji. Il fut envoyé à Lhasa en 1639 puis à nouveau en 1651 comme ambassadeur auprès du Dalaï lama, et fonda le Houhei si 後黑寺 de Pékin en 1644-1645. Le II^e (m. 1699), réincarné chez les Tümed, suivit Kangxi en campagne contre les Djoungars. Le V^e (1736-v. 1798), *qubilyan* très vénéré en Arqorcin, s'établit au Qan süme [139] en 1762 et fonda le Rasi-yin süme (Puji si) en 1796, dont il fut également le *qubilyan*. Le VII^e (m. 1874) fut nommé *jasay da blama* des monastères de Dolonnor en 1867. Le VIII^e (1876-1943) restaura le Qan süme et le Rasi-yin süme où il fonda une faculté de médecine. Il eut d'importantes responsabilités sous le Mandchoukouo et voyagea au Japon.

. **Les Cayan diyanci qutuytu** de Mongolie orientale ; six réincarnations.

Le I^{er}, Samtan sangbu (1633-1720), un moine ermite, fonda le Cayan diyanci-yin keid [104] et reçut du Dalaï lama le titre de Cayan diyanci qutuytu en 1676. Le III^e (1745-1777) agrandit le monastère. Le IV^e fut nommé *jasay da blama* avec sceau en 1824.

. **Les Cayan gegen** du Cayan obuya süme [89] ; cinq réincarnations.

I^{er} : Lubsang norbu (1656-1736), moine du Yeke juu [1], fondateur du monastère

II^e : Navang jamiyang (Jamiyang dabaya gegen, m. 1791)

V^e : (1887-1957), homme érudit, calligraphe, peintre, médecin, sculpteur sur bois, entre autres, fut une des principales personnalités mongoles du XX^e siècle.

. **Les Darqan qutuytu** du Morui-yin süme [145] ; quatre réincarnations.

Le I^{er} *gegen* (1756-1821) était un noble qorcin reconnu comme réincarnation d'Abaya blama, un fils du prince de la bannière Darqan. Diplômé à Lhasa, il reconstruisit le monastère de 1785 à 1806. Le IV^e *gegen* (v. 1900-1945) forma une milice de 160 moines pour défendre le monastère au début du XX^e siècle, puis fut invité à se rendre au Japon, les Japonais espérant utiliser ce personnage influent.

. **Les Degedü-yin gegen** ou **Barayun gegen** du Barayun keid [25] ; six réincarnations.

Le I^{er} fut le VI^e Dalaï lama. Le VI^e *gegen* décéda en 1958. Les six réincarnations reçurent du Dalaï lama et du Panchen lama le titre de Ilayuysan bandida nom-un qan, et de l'empereur Qing celui de « Dagebu » 大格布 qutuytu.

. **Les Doingqur bandida qutuytu** du Badyar coiling süme [63] ; sept réincarnations.

Le I^{er} Lubsang danbi jialsan (1694-1763), disciple du II^e Ganjurwa mergen nom-un qan à Dolonnor, fondateur du Badyar coiling süme, reçut le titre d'Erdeni mergen doingquor (<tib. *dus- 'khor*, Kâlacakra) bandida. Le VII^e est décédé en 1955.

. **Les Ganjurwa bandida** ou **Ganjurwa mergen nom-un qan**, forme mongolisée du titre tibétain bKa'-gyur rin-po-che (plusieurs *qubilyan* réputés capables de réciter le *Kanjur* ont porté ce titre, dont un Ganjurwa gegen en Bouriatie) ; sept réincarnations.

Le I^{er} (m. v. 1650), un lama tibétain envoyé en Mongolie au XVI^e siècle, était réputé capable de réciter le *Kanjur* en entier. Le II^e (m. v. 1750), disciple du ICang-skya qutuytu à Dolonnor v. 1696-1698, reçut en 1723 le titre de Ganjurwa mergen nom-un qan avec un sceau. Le Ganjurwa bandida avait sa résidence principale au Huizong si [80] de Dolonnor et sa résidence secondaire au Badyar coiling süme [63]. Il était chargé de l'éducation des réincarnations des Doingqur. Pour la biographie du VII^e, voir Jagchid & Hyer,

1983.

. **Les gegen** de l'Üüsin juu [60] ; cinq réincarnations.

Le I^{er}, Lubsang dorji laramba (m. v. 1801), un lama qalqa, arriva en Mongolie-Intérieure en 1764.

. **Les gegen** du Sira mören süme [77] ; six réincarnations.

Le I^{er}, Lubsang danba rabji (1717-1779), fonda le monastère. Le II^e, Lubsang sodnam balsang (m. 1802), reçut des Qing le titre de Darqan kanbu qutuytu. Le III^e (1804-1878) agrandit le monastère. Le VI^e, Galsang tübden isi jamsu (né en 1937), est vice-directeur du gouvernement de la bannière Dörben keüked.

. **Les Mergen gegen** du Mergen süme [64] ; huit réincarnations.

Le I^{er}, Mergen diyanci, est le fondateur du Mergen süme. Le II^e, Danjinjamsu. Le III^e, Lubsangdambijalsan (1717-1766), écrivain, poète, historien et traducteur, tenta de créer une liturgie en langue mongole.

. **Les Noyan qutuytu** du Gegen süme [149], le plus important *qubilγan* du Jirim ; sept réincarnations.

Le I^{er} (v. 1623-v. 1713), médecin célèbre appelé « gegen » par respect, fut invité à siéger au Lianhuatu miao (appelé par la suite Gegen süme) mais dut partager son temps entre les bannières Darqan vang et Tusiyetü vang. Le II^e (1714-1761), Ayvang danba yarpel, participa en 1741-1742 à un dictionnaire bouddhique et à la traduction du *Tanjur* en mongol à Pékin. Il reçut de l'empereur le titre de Noyan qutuytu en 1748 et fonda le Taulaitu gegen süme (dans le Gegen süme). Le III^e (1938-1995) était médecin.

. **Les Ulayan gegen** du Modutu süme (Rasi sodnam darjieling, Guang Zengfu si 廣增福寺) de la bannière Jasay (Ordos) ; onze réincarnations.

Le IX^e, Ayvang lubsang baldan nima (m. v. 1940), abbé du Modutu süme, fut un grand érudit, spécialiste d'ésotérisme et médecin renommé. Le X^e (m. 1919), astrologue réputé, fonda des facultés de Kâlacakra dans treize monastères des Ordos. Le XI^e, Galsang danbi nima (né en 1920), joua par sa forte personnalité mongole un rôle important dans la Mongolie-Intérieure communiste.

Glossaire

Les noms apparaissant en gras dans le corps des notices font eux-mêmes l'objet d'un commentaire.

Abhishekha (skt. *abhiṣekha* ; mong. *abisig*) : ordination pour les laïcs.

Âmalaka (skt. *āmalaka*) : pinacle en forme de lotus.

Amdo (tib. A-mdo) : région du Tibet oriental correspondant aujourd'hui à la plus grande partie de la province chinoise du Qinghai, ainsi qu'à une partie des provinces du Gansu et du Sichuan.

Añda (skt. *aṇḍa*) : partie centrale hémisphérique d'un stûpa.

Ang 昂 (ch.) : bras incliné de la console dans la charpente chinoise.

Apsarâ (skt. *apsarā*) : nymphe des cieux bouddhiques.

Badarci (mong. *badar* ; <skt. *pātra*, « bol à aumônes ») : 1) religieux ayant généralement reçu l'initiation de novice, qui errait et mendiait dans des buts divers : collecter les fonds nécessaires à la construction d'un monastère, propager la religion, partir en pèlerinage, étudier au Tibet, etc. 2) Novice allant en Inde et au Tibet.

Bailian 白蓮 (ch., « Lotus Blanc ») : terme générique désignant des courants religieux non officiels, souvent millénaristes, considérés comme « sectes » par l'État chinois.

Baising (mong. ; probablement <ch. *baixing* 百姓, « petit peuple ») : 1) habitations construites en dur (par opposition à la tente de feutre). 2) Ancien nom de Kökeqota.

Bandi (mong. ; <skt. *vandya*) : novice, élève, disciple d'un lama.

Bandida (mong. ; <skt. *paṇḍita*, « pandit ») : titre donné à un lama ayant acquis une profonde connaissance des enseignements de bouddha.

Bannière : voir *Qosiyu*.

Bar-do (tib.) : « états intermédiaires » de quarante jours qui suivent le décès, pendant lesquels l'esprit du défunt erre, sujets à des visions créées par l'intellect, avant une nouvelle incarnation. Ces « états intermédiaires » sont décrits dans le *Bar-do thos-grol*, le célèbre « Livre des morts » tibétain.

Barlong : se dit d'un bâtiment dont le plan s'étend longitudinalement de part et d'autre de l'entrée, celle-ci étant située sur la façade la plus longue.

Baziqiang 八字牆 (ch., « mur des huit caractères ») : remplit le même office que le mur-écran *zhaobi* ou *yingbi*, mais se situe de part et d'autre de l'entrée.

Bhavacakra (skt. ; mong. *sansar-un kürdün* ; tib. *srid-pa'i 'khor-lo*) : roue du cycle de causalité universelle (*samsara*), représentant les six états de réincarnation, les trois « poisons » spirituels et les

douze causes interdépendantes.

Beile (ma. ; ch. *beile* 貝勒) : prince de troisième rang (titre nobiliaire mongolo-mandchou).

Beise (ma. ; ch. *beizi* 貝子) : prince de quatrième rang (titre nobiliaire mongolo-mandchou).

Beiting 碑亭 (ch.) : pavillon abritant des stèles.

Boyla (mong., « saint », « sacré », « divin », « auguste ») : épithète employée dans un contexte bouddhisé pour qualifier Gengis Khan, l'empereur mandchou ou de grands réincarnés (Boyla cayan blama par exemple). La lignée des Jebcündamba qutuγtu portait le nom de Boyla gegegen, « souverain et lumineux ».

Bureau des Sceaux : voir **Lama yinwu chu**.

Burqan (mong.) : bouddha, dieu, divinité ; icône représentant un bouddha ou une divinité.

Burqan-yi amilqu (mong. « donner le souffle à la statue » ; skt. *prānapratisthā*, « installation du souffle » ; ch. *kaiguang/kaiming* 開光, 開明, *kaiyan* 開眼 ; tib. *spyān-dbye*, « ouverture de la lumière/ des yeux ») : cérémonie de consécration d'un temple.

Cayan sara (mong.) : fête du « mois blanc », célébration du nouvel an lunaire.

Cam (mong. ; <tib. 'cam) : danses masquées effectuées par les moines lors de grands rituels publics.

Canid (cangnid) dacang (mong. ; <tib. *mtshan-nyid grwa-tshang*) : collège de doctrine bouddhique, où les moines étudient la logique, la dialectique, la discipline et l'art de la disputation. Également appelé *coira*, *coirua*, *coir-un nom*, *coila* (mong. ; <tib. *chos-grwa*).

Chijian si 敕建寺 (ch.) : monastère ayant un statut impérial.

Chiwei 鷗尾 (ch., « queue de chouette » ou « de milan ») : sorte de dauphin à queue relevée dont l'apparence est proche du *zhengwen*.

Ciyulγan (mong., « assemblée ») : 1) Rencontre solennelle de nobles et de fonctionnaires mongols pour régler des problèmes précis. 2) Sous les Qing, assemblée triennale réunissant les nobles mongols qui devaient à cette occasion renouveler leur serment à l'empereur (ch. *meng* 盟, *huimeng* 會盟). 3) Par extension, confédération, ligue, désignant les plus grandes divisions administratives qui regroupaient des bannières sous les Qing et la République chinoise. Il y avait six ligues en Mongolie-Intérieure. Les bannières de Kökeqota (Suiyuan), des Caqar, Alashan et Baryu, dépendant directement de Pékin, ne furent pas regroupées dans des confédérations.

Cindamani (mong. ; <skt. *cintāmaṇi*) : joyau à huit angles rayonnant de cinq couleurs, qui exauce les vœux, éloigne la maladie et la mort.

Coγcin (mong. ; <tib. *tshogs-chen*) : salle d'assemblée.

Coira : voir **Canid**.

Corji (mong. ; <tib. *chos-rje*, « seigneur du *dharma* ») : titre octroyé à des lamas méritants.

Corji blama (mong. ; <tib. *chos-rje bla-ma*) : vicaire chargé d'assister l'abbé du monastère.

Coupe d'onglet (à) : se dit des montants verticaux d'une porte dont les motifs sculptés se prolongent sans discontinuité sur le profil du linteau.

Cuanjian 攢尖 (ch.) : toiture à quatre versants pour les édifices de plan carré, à six versants pour les édifices de plan hexagonal, ou conique pour les édifices de plan rond.

Da blama (mong.) : moine assistant du *jasay da blama*.

Dacang ou **rasang** (mong. ; <tib. *grwa-tshang*) : collègue monastique.

Daogou tangcao 倒鉤唐草 (ch.) : décoration en spirale ressemblant à une crosse de fougère.

Darqan (mong.) : 1) artisan travaillant le métal, forgeron. 2) Homme libre, déchargé des impôts civils. 3) Titre octroyé à un sujet ou à un lama réincarné par l'empereur ou par un prince. 4) Groupe ayant la charge héréditaire du culte de Gengis Khan dans l'Ordos.

Demci (mong.) : moine chargé de superviser l'économie du monastère.

dGon-lung ou **dGon-lung byams-pa gling** (ch. Youning si 佑寧寺) : un des principaux monastères de l'Amdo, fondé en 1604.

Dian 殿 (ch.) : 1) salle chinoise de plain-pied, de plan rectangulaire, posée sur un soubassement, et constituée de murs de brique et d'une charpente en bois soutenant un toit en pente couvert de tuiles. 2) Grande salle de palais.

Diyanci blama (mong.) : moine ermite, « contemplateur ».

Djoungars (<mong. *Jegün yar*) : empire Djoungar – dirigé par les Ögeled (Éleuthes), branche des Oïrad – établi dans l'Altaï et le Tabargataï, et suzerain de la Kashgarie turcophone et musulmane, qui s'épanouit entre 1600 environ et 1757. La Djoungarie désigne la région située au nord des Tianshan.

Donir ou **gonir** (mong. ; <tib. *mgron-gnyer*) : sacristain d'un monastère.

Doingqur dacang ou **Jiruqa-yin süme** (mong. ; <tib. *Dus-'khor grwa-tshang*) : collège de Kâlacakra, où les moines étudient l'astrologie, l'astronomie, les mathématiques et la divination.

Doramba (mong. ; <tib. *rdo-rams-pa*) : diplôme de *canid* précédant celui de *laramba*.

Dougong 枋 (ch., « console ») : pièce de bois caractéristique de la charpente chinoise, supportant les saillies du toit, formée par la superposition de bras de console courbes (*gong*) soutenant des blocs carrés de bois (*dou*, « boisseau »).

Drepung (tib. 'Bras-spungs) : monastère gelugpa situé à l'ouest de Lhasa, fondé en 1416.

Dudie 度牒 (ch. ; mong. *dutiya* ou *düdiye*) : certificat délivré aux moines par le Lifan yuan.

Dugang ou **duyang** (mong. ; <tib. 'du-khang) : 1) salle d'assemblée. 2) Petit monastère.

E 額 (ch.) : pancarte portant le titre en quatre langues donné par le Lifan yuan aux plus grands monastères.

Fengshui 風水 (ch., litt. « vents et eaux ») : ensemble de concepts et de prescriptions géomantiques destinés à assurer l'intégration d'un édifice ou d'une tombe dans l'environnement.

Gabju ou **gabji** (mong. ; <tib. dka'-bcu) : deuxième degré des études de doctrine, supérieur au **gesi**.

Tanjir (mong.) : vase « à trésors » en forme de stûpa, décorant les toits.

Ganden (tib. dGa'-ldan) : monastère gelugpa, fondé en 1409, au nord-est de Lhasa.

Ge 閣 (ch.) : 1) pavillon à étage. 2) Palais de second ordre.

Gebküi ou **gesküi** (<tib. dge-bskos) : maître de discipline, prévôt chargé de l'ordre pendant les services religieux.

Gecül (<tib. dge-tshul ; skt. śrāmanera) : moine ayant pris les vœux inférieurs.

Gegen ou **gegegen** (mong., litt. « clarté, clair, lumière ») : titre honorifique – inférieur à *qutuγtu* – et appellation donnée en signe de respect à des lamas réincarnés (traduit en général par « Sa Sérénité »).

Gelugpas (tib. dGe-lugs-pa) : ordre des « Vertueux », appelés « Bonnets jaunes » ou « Religion jaune » en Chine, en Mongolie (*sira-yin shashin*) et en Occident en raison de la couleur de leurs coiffes. Cet ordre fut fondé par **Tsong-kha-pa** qui insistait sur la discipline monastique et sur la « voie graduelle » de la formation spirituelle.

Gelüng (<tib. dge-slong ; skt. bhikṣu) : moine pleinement ordonné, ayant pris des vœux supérieurs et observant les 253 règles.

Gengiskhanides : descendants en ligne directe de Gengis Khan.

Ger (mong.) : voir **Yourte**.

Gesi (mong. ; <tib. dge-bshes, « maître en théologie ») : premier degré des études académiques.

Foul coγcin (mong. ; <mong. γoul, « central », et <tib. tshogs-chen) : salle d'assemblée principale d'un monastère (équivalent du tib. gtsug lag-khang).

Foul süme (mong.) : sanctuaire principal du monastère, situé à l'arrière de la salle d'assemblée.

gTsug-lag khang (tib., « maison des sciences ») : 1) salle de culte et d'assemblée, grand temple principal, central d'un monastère (mong. γoul coγcin). 2) Appellation du Jo-khang de Lhasa.

Gulou 鼓樓 (ch.) : pavillon du tambour.

Güüsi, **gushri** ou **güshri** (mong. ; <ch. guoshi 國師) : titre donné aux grands dignitaires bouddhistes, puis

aux traducteurs.

Harmikâ (skt. *harmikā*) : partie cubique située au-dessus de l'**añda** du stûpa.

Hetao 河套 (ch., « coude, boucle du fleuve ») : 1) région formée par la grande boucle du fleuve Jaune, incluant les Ordos. 2) Plus fréquemment, région nord-ouest de la grande boucle facilement irrigable.

Houdian 後殿 (ch.) : salle arrière.

Huit symboles de bon augure (mong. *naiman takil*, *öljeitü naiman temdeg* ; tib. *bkra-shis rtags-brgyad*) : l'ombrelle, les poissons, la conque, le lotus, le *bumba* (vaisselle sans fond, exauçant tous les vœux), le nœud de bon augure, le glaive et la roue du *dharmā*.

Jalcan (mong. ; <tib. *rgyal-mtshan*, « bannière de victoire ») : grand épis de faîtage cylindrique en cuivre contenant des sùtras.

Jangqan sùme, jangqang sùme ou **doysid-un sùme** (mong. ; <tib. *btsan-khang* ou *mgon-khang*) : temple dédié aux *dharmapâla*, aux *yi-dam* et aux esprits gardiens du lieu.

Jasay (mong.) : prince mongol, fonctionnaire de l'administration mandchoue, gouvernant une bannière autonome mongole. Sa charge est héréditaire et il détient une importante autonomie administrative et juridique.

Jasayda blama (mong.) : abbé d'un monastère d'organisation « mandchoue », secondé par un ou plusieurs *da blama*. C'est une fonction officielle, temporaire, subordonnée au *qubilγan*.

Jian 間, **kaijian** 開間 ou **jiantou** 間頭 (ch. ; mong. *jien*, *tasulγ-a*) : 1) distance qui sépare deux piliers (« entrecolonnement », « travée », « travée de façade »). 2) Espace rectangulaire entre quatre piliers (on pourrait le traduire par pièce, module). Le *jian* est considéré par les charpentiers chinois comme l'unité standard de mesure des bâtiments.

Jinong (<ch. *junwang* 郡王) : lieutenant du Grand Qan. Sous Dayan qan, chef de l'aile droite et gardien du sanctuaire des « Huit tentes blanches » des Ordos.

Jiruqici (mong.) : moine astrologue.

Jisa (mong. ; <tib. *spyi-sa*) : propriété collective, magasin et administration du monastère (pouvant comprendre aussi hôtellerie et prison). Le *coγcin jisa* est une sorte de fonds de réserve. Voir aussi **Sang**.

Jiujian lou 九間樓 (ch.) : bâtiment à étages de neuf *jian*.

Jo-bo (tib.) : voir **Juu**.

Jo-khang (tib.) : principal temple de Lhasa, encore appelé gTsug-lag-khang.

Jonangpa (tib. Jo-nang-pa) : école du bouddhisme tibétain, qui fut déclarée hérétique par le V^e Dalai lama.

Juanpeng 卷棚 (ch.) : toiture à deux versants au faîtage arrondi, sans arête faîtière, couvrant des édifices de moindre importance.

Juu (mong. ; <tib. Jo-bo – prononcer « *jowo* » –, « seigneur ») : titre honorifique qualifiant bouddha, employé notamment pour la statue de Shâkyamuni au Jokhang de Lhasa. Désigne en mongol une statue précieuse, un temple, un monastère.

Juud-un dacang ou **Juudba dacang** (mong. ; <tib. rGyud-[pa] grwa-tshang) : collège d'ésotérisme où les moines étudient les tantras et pratiquent les mantras.

Kâlacakra (skt. Kâlacakra ; tib. Dus-'khor ; mong. Doingqur, la « Roue du Temps ») : système philosophique, particulièrement important dans la tradition gelugpa, personnifié par la divinité tutélaire (**yi-dam**) Kâlacakra (voir *infra*, « Catégories de divinités et de bouddhas »). Le monogramme du Kâlacakra (*rnam-bcu dbang-ldan*, « Dix syllabes Toutes-Puissantes ») est formé de lettres en écriture **lantsa**, entrelacées, surmontées de la lune, du soleil et d'une flamme.

Kambu (mong. ; <tib. *mkhan-po*) : abbé d'un monastère.

Kang 炕 (ch.) : lit de briques chauffé par un conduit venant de la cuisine, caractéristique de l'habitat en Chine du Nord.

Kanjur (mong. *Ganjuur*, *Fanjur* ou *Fanjuur* ; <tib. *bKa'-'gyur* ; skt. *Tripiṭaka*) : compilation tibétaine de l'enseignement de bouddha en 108 volumes, comprenant trois sections principales : les *Sûtras*, le *Vinaya* et l'*Abidharma*.

Karmapa (tib. Karma-pa) : ordre monastique, sous-ordre des Kagyüpa (*bKa'-rgyuud-pa*), qui a joué un rôle politique important au Tibet à la fin du XVI^e et dans la première moitié du XVII^e siècle.

Keid (mong.) : 1) à l'origine, résidence d'un moine solitaire, ermitage. 2) Monastère développé autour d'un ermitage. 3) Monastère.

Koukounor (mong. *Köke nayur* ; ch. Qinghai 青海) : 1) grand lac de l'Amdo. 2) Région du lac Koukounor.

Kumbum (tib. *sKu-'bum*) : un des principaux monastères de l'Amdo, fondé à la fin du XVI^e siècle sur le lieu de naissance de Tsong-kha-pa.

Kürdü (mong.) : pinacle représentant la roue de la loi entourée de deux gazelles.

Küriye : 1) anneau, enceinte de chariots ou de tentes, enclos, camp (aux XI^e et XII^e siècles), palissade de clôture, muraille. 2) Tout grand monastère, en particulier en Mongolie qalqa. 3) **Yeke Küriye**, monastère où résidait le Jebcündamba qutuγtu.

Labrang (tib. *Bla-brang bkra-shis-'khyil*) : grand monastère de l'Amdo, aujourd'hui situé dans la province du Gansu.

Labrang (mong. ; <tib. *bla-brang* – abréviation de *bla-ma pho-brang*) : résidence d'un *qubilγan* dans un monastère.

Lama (mong. *blama* ; <tib. *bla-ma*, « supérieur » ; équivalent du skt. *guru*, « maître ») : ce titre est devenu l'appellation courante des moines en Mongolie.

Lama yinwu chu 喇嘛印務處 (ch. ; mong. Blam-a tamay-a-yin yajar) : bureau des sceaux. Dans certaines villes, cet organe administratif supervisait sous les Qing l'ensemble des monastères impériaux et impérialisés, contrôlait les moines et transmettait les ordres du Lifan yuan.

Lamrim dacang (<tib. Lam-rim et <mong. *dacang* ; ch. Rimulun zhacang 日木論扎倉 ou Puti dao xue zhacang 菩提道學扎倉) : collège où l'on étudie l'œuvre de **Tsong-kha-pa** (le *Lam-rim chen-po*, mong. *Bodhi mör*, « Le Chemin vers l'Éveil »), ainsi que la doctrine, la discipline (*Vinaya*) et l'ésotérisme.

Lantsa (tib. *lan-tsha* ou *lan-dza* ; skt. *rañjanā*) : écriture sacrée en usage chez les bouddhistes du Népal puis utilisée au Tibet et en Chine comme écriture principalement ornementale.

Laramba (mong. ; <*lha-rams-pa*) : diplôme académique le plus élevé accordé aux étudiants de *canid* à Lhasa.

Lha-khang (tib.) : temple, sanctuaire.

Liangzhu 梁柱 (ch.) : construction faite de « poutres et piliers [porteurs] ». Désigne la construction classique de l'architecture chinoise.

Lifan yuan 理藩院 (ch., « Cour des Affaires coloniales » ou « Cour des Pays tributaires ») : administration Qing chargée des affaires extérieures, notamment des relations avec les populations périphériques comme les Tibétains et les Mongols.

Ligue : voir *Ciyulγan*.

Ling (mong. ; <tib. *gling*, « continent ») : temple, monastère.

Liuli 琉璃 (ch.) : émail imperméable brillant composé de silicate de plomb ou de sodium, qui adhère à la surface des tuiles et des briques. Cuites dans des fours spéciaux grâce à une technique très sophistiquée et longtemps gardée secrète, ces tuiles et briques glaçurées prennent des couleurs jaunes, bleues, vertes et « noires » (bleu foncé) selon le dosage des composants et la température de cuisson.

Lou 樓 (ch.) : édifice à étages.

Makara (skt.) : dans la tradition indienne, animal aquatique composite, doté d'une gueule de crocodile, d'une trompe d'éléphant et d'un corps de poisson.

Manba dacang ou **Manla dacang** (<tib. sMan-pa grwa-tshang) : collège de médecine où sont enseignés l'anatomie, le diagnostic par la prise du pouls, la chirurgie, la pharmacopée, la médecine symbolique (utilisation des charmes et des amulettes...). Encore appelé Emci-yin sūme, Manla-yin sūme.

Maramba (mong. ; <tib. *sman-rams-pa*) : diplôme de la faculté de médecine.

Mongols orientaux : Mongols des régions formant, à partir du XVII^e siècle, la Mongolie-Intérieure et la Mongolie-Extérieure, et dont la noblesse descend de **Gengis Khan**, de sa famille et de ses proches. Ce sont : les Tümed, les Ordos, les Qalqa, les Caqar, les Qaracin, les Üjümücin, etc.

Nayadum (mong. ; cyr. *Naadam*) : trois jeux virils estivaux (lutte, course et tir à l'arc) traditionnellement affiliés à divers rituels religieux pendant des festivals monastiques.

Nirba (mong. ; <tib. *gnyer-ba*) : moine trésorier.

Nom-un qan (mong. ; tib. *chos-kyi rgyal-po* ; ch. *Fawang* ; skt. *dharmarāja*, « roi de la religion ») : titre ecclésiastique parfois donné à des donateurs laïcs.

Noyan (mong.) : seigneur, prince ; titre parfois donné au fils d'un prince d'un noble de haut rang.

Nom-un sang (mong.) : bibliothèque.

Nyingmapa (tib. rNying-ma-pa, les « Anciens ») : ordre monastique fondé par Padmasambhava au VIII^e siècle.

Oblong : se dit d'un bâtiment dont le plan se développe en profondeur pour un observateur placé à l'entrée, celle-ci se trouvant sur la façade la plus étroite du rectangle.

Obuya (cyr. *ovoo*) : montjoie ou cairn de pierres servant d'autel aux divinités locales, objet de rituels associés aux jeux *naγadum*. Les *obuya* sont placés au passage des cols, sur des élévations, à d'importants croisements de chemin et autres endroits topographiquement significatifs. Sous les Qing, ils marquaient les frontières entre les bannières.

Oirad : Mongols occidentaux comprenant les Ögeled, les Dörbed, les Bayad, les Torgouts, etc. Ils formaient au début du XVII^e siècle la confédération des Quatre Oirad (Dörbed, Qoshud, Torgouts et Coros) nomadisant sur le haut Irtysh, puis furent partie intégrante de l'empire Djoungar. Après l'anéantissement de l'empire par les Qing en 1756, ils furent dispersés, et sont répartis aujourd'hui entre l'ouest de la Mongolie, la Chine (Mongolie-Intérieure, Xinjiang, Qinghai) et la Russie (Kalmouks de la Volga).

Öljei (mong.) : nœud sans fin, un des huit glorieux emblèmes du bouddhisme. Il a le sens de chance, félicité.

Ongyun, pluriel **ongyud** (mong.) : esprit chamanique et son support, sa représentation matérielle, en général sous les traits humains d'une figurine en feutre, en bois ou en d'autres matériaux, personnifiant des divinités ou des ancêtres.

Pailou 牌樓 (ch. ; mong. *pailuur*) : portique triomphal placé devant le pavillon d'entrée, à l'extérieur du monastère. On trouve également le terme, plus ancien, de *paifang* 牌坊.

Qaday (mong. ; <tib. *kha-btags*) : écharpe de soie (ou de coton) cérémonielle, symbole de longévité et de pureté, offerte ou échangée pour honorer des personnes, accompagner une requête, etc.

Qayan (mong.) : Grand Khan (*qan* suprême de la lignée gengiskhanide), empereur, roi. À l'époque Yuan, l'historiographie distingue les termes *qayan* – empereur – et *qan* – prince d'un « qanat » –, mais cette distinction n'existe plus au XVII^e siècle où ces deux termes sont plus ou moins interchangeables dans la littérature mongole. Dans l'usage moderne, *qayan* est réservé au Grand Khan ou à un souverain étranger.

Qalqa (mong.) : branche des Mongols orientaux présente en Mongolie-Intérieure et sur le territoire de l'actuelle Mongolie où elle est majoritaire. Les Qalqa de Mongolie septentrionale étaient divisés sous les Qing en trois, puis quatre principautés (*aimaγ*) : Tüsiyetü qan, Secen qan, Jasaγtu qan, puis, en 1725, Sain noyan qan.

Qan (mong.) : khan, roi, prince, chef. Voir **Qayan**.

Qanat : régions et peuples soumis à la juridiction d'un **qan**.

Qariyatu (mong.) : voir **Shabi**.

Qatun (mong.) : 1) épouse d'un haut personnage, dame. 2) Épouse du **qan**, reine.

Qoriyul (< mong. *qoriy*, « interdit, prohibition ») : « réserve », zone territoriale protégée par un certain nombre d'interdictions (entrée, chasse, coupe de bois). Ce terme qualifie les sites funéraires de la famille gengiskhanides, certaines montagnes sacrées, ainsi que l'environnement des monastères et des résidences princières.

Qosiyu (mong.) : 1) avant 1636, désigne une unité politique administrée de façon indépendante par un chef reconnu. 2) Sous les Mandchous, prend le sens de « bannière » (équivalent du ch. *qi* 旗) pour désigner une subdivision administrative et militaire au territoire fixe, gouvernée par un *jasay*. Les bannières sont identifiées par leur place dans un système hiérarchisé fondé sur les points cardinaux (aile « droite » – ouest –, « gauche » – est –, « arrière » et « avant »), position qui est également fonction du rang nobiliaire de son *jasay*. Le *qosiyu* est divisé en *sumu*, reproduisant le *niru* (flèche) mandchou. Les bannières des Tümed, Caqar et Baryu sont organisées suivant le système mandchou et dirigées par un général mandchou appelé *dutong* 都統. Voir, entre autres, Farquhar, 1968, p. 337, n. 61 ; Fairbank & Teng, 1941, p. 158-163 ; Jagchid & Hyer, 1979, p. 318-335 ; Chia Ning, 1992 ; Elliott, 2001, p. 73-74 ; Rawski, 1998, p. 66-71 sur les bannières de Mongolie-Intérieure.

Qota (mong.) : 1) enclos pour animaux. 2) Halo autour du soleil. 3) Forteresse, ville généralement murée.

Qoyar yosu (mong., « deux systèmes, deux principes ») : désigne les deux sphères du pouvoir étroitement liées, la religion et l'État, notion développée dans le *Caqan teüke* (« Histoire blanche »). Voir **Yon-mchod**.

Qubilyan (mong., « métamorphose, réincarnation ») : réincarnation d'un personnage éminent, incarnation d'un bouddha, d'un bodhisattva ou d'un saint bouddhiste (équivalent du tib. *sprul-sku*, « corps d'apparition »).

Qural (mong.) : 1) assemblée, réunion. 2) Service religieux. 3) Petit monastère. **Yeke qural** : festival organisé par un monastère. **Baya qural** : service quotidien du monastère. **Qural-un küriye** : cour d'un monastère ; grande salle d'assemblée. **Qural-un süme** : salle d'assemblée principale.

Qutuγtu (mong.) : 1) terme de respect signifiant à l'origine « le Bienheureux », employé pour les *qubilyan*. 2) Sous les Qing, titre de la plus haute dignité ecclésiastique, octroyé par le Lifan yuan aux *qubilyan* les plus éminents.

Rabjamba, rabjiamba ou **alancinba** (mong. ; < tib. *rabs-'byams-pa*) : premier grade des études de doctrine.

Sakyapa (tib. Sa-skyapa) : ordre religieux, fondé en 1073, qui domina la vie politique et religieuse du Tibet au XIII^e et au début du XIV^e siècle.

Samye (tib. bSam-yas) : premier monastère tibétain qui aurait été fondé par Padmasambhava vers 779.

Sang (mong. ; <ch. *cang* 倉) : 1) « trésor ». 2) Par extension, « magasin, grenier, réserve », administration des ressources et dépenses d'un temple, d'une faculté, d'un lama réincarné. 3) Parfois « *labrang*, temple, monastère ». Voir aussi **Jisa**.

Scheut : mission belgo-hollandaise de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (CICM), qui a travaillé parmi de pauvres colons chinois à partir de 1865 en Mongolie-Intérieure.

Sept symboles du Cakravartin (monarque universel) (skt. *saptaratna* ; tib. *rin-chen sna-bdun* ; mong. *caṅravarti qaṅan-u törü-yin doluṅan erdeni*) : la roue (*cakra*), le joyau *cintamani*, la reine, le ministre, l'éléphant, le cheval et le général.

Sera (tib. Se-ra) : monastère gelugpa, fondé en 1419 au nord de Lhasa.

Shabi, collectif **shabinar** (mong.) : « disciple », nom que donnent les moines aux familles séculières rattachées administrativement à un monastère ou à un **qubilṅan**. Les *shabinar* sont appelés *qariyatu* (« sujets ») par les laïcs.

Shangjudba (mong. ; <tib. *phyag-mdzod-pa*) : intendant en chef d'un monastère ou de l'administration d'un **qutuṅtu**, en charge des **shabinar** et des troupeaux.

Shanmen 山門 (ch., « porte de la montagne » ; mong. *boḡda-yin jam*, *boḡda-yin qaḡalṅa*, « voie », « porte sacrée ») : pavillon d'entrée.

Sharil (mong. ; <skt. *śarīra*) : reliques saintes, cendres, résidus de la crémation ou parfois corps d'un dignitaire religieux.

Sharil-un suburṅa (mong. ; tib. *gdung-rten*) : stûpa contenant des reliques.

Si 寺 (ch.) : temple, monastère.

Sibaṅanca ou **simnanca** (mong. ; cyr. *chabgants*) : 1) femme généralement âgée (plus de 50 ans) se rasant la tête et prenant des vœux de nonnes. 2) Dévote laïque.

Siregetü (mong. ; tib. *khri-pa*, « occupant du trône ») : 1) moine chargé d'assister l'abbé du monastère. 2) Abbé d'un petit monastère.

Sitügen (mong. ; tib. *rten*) : « support » du corps, de la parole et de l'esprit de bouddha ; objet de vénération.

Stûpa (skt. *stûpa* ; tib. *mchod-rten* ; mong. *suburṅan*) : « tumulus-reliquaire », monument essentiel du bouddhisme.

Süme (mong.) : temple abritant une statue et dépourvu de moines résidants ; monastère.

Süme ergikü (mong.) : circumambulation d'un temple.

Sumeru (skt. ; mong. *Sumber*) : montagne de la cosmologie bouddhique qui s'élève au centre de l'univers.

Sumu (mong., « flèche ») : subdivision de la bannière calquée sur l'organisation mandchoue et

rassemblant environ 150 hommes valides.

Sûtra (skt. Sūtra) : ensemble de textes du *Tripitaka* (tib. **Kanjur**) censés transcrire la parole du bouddha Shâkyamuni en personne. Le terme est employé au sens large par les Occidentaux pour désigner les textes de la liturgie bouddhique en général.

Taiji (mong. ; <ch. *taizi* 太子) : 1) Tout membre de la noblesse mongole dans les bannières autonomes. Dans la plupart des cas, ils descendaient de Gengis Khan par des branches cadettes, ou parfois de ses frères, auxquels s'ajoutèrent sous les Mandchous les *taiji* « par la grâce impériale ». Les nobles des Qaracin et des Tümed orientaux (Mongyuljin) descendaient de Jelme, général de Gengis Khan. 2) Nobles dépourvus de hauts titres (prince, grand duc, etc.), divisés en quatre rangs, les plus pauvres n'étant pas réellement distincts du peuple. Les *taiji* n'étaient pas inclus dans les *sumu*, étaient exempts de taxes et corvées et possédaient leurs propres serfs (*qamjilʿa*).

Tamaya (mong.) : sceau.

Tanjur (mong. *Tanjuur* ou *Danjuur* ; <tib. *bsTan-'gyur*, « traduction des enseignements ») : collection de commentaires et de traités sur les enseignements de bouddha, organisée par le grand savant Bu-ston rinchen-grub (1290-1364), et qui forme la deuxième partie du canon tibétain.

Tantra (tib. *rgyud*, « fil », « trame » et par dérivation « traité ») : ensemble de théories et de rituels, souvent ésotériques, qui ont influencé le bouddhisme.

Tashilunpo (tib. bKra-shis lhun-po) : monastère fondé en 1447 par le premier Dalaï lama à Shigatse au Tibet central. Résidence du Panchen lama.

Thang-ka (tib.) : peinture ou broderie en appliqué à motif religieux.

Tianwang dian 天王殿 (ch. ; mong. *maharanja-yin süme*, *maharanja-yin süme*) : salle des quatre *lokapâla*.

Tngri (mong.) : désigne à la fois le « Ciel », entité suprême du panthéon mongol (*degere tngri*) où résident des esprits, et ces esprits eux-mêmes.

Toyunu (mong.) : anneau de compression au sommet de la yourte, où viennent se loger les perches formant la charpente du toit circulaire et reposant sur le treillis mural

Tümen (mong.) : terme militaire signifiant à l'origine une unité organisée de familles nomades pouvant fournir dix mille soldats ; il recouvre en réalité un groupe souvent bien inférieur en nombre. Les Six Tümen sont des unités tribales socio-militaires dans lesquelles Dayan qan organisa les Mongols orientaux.

Tusalayci (mong.) : ministre, assistant du *jasay*.

Ubasi ou **genen** (mong. ; skt. *upāsaka* ; tib. *dge-bsnyen*) : 1) titre donné au novice débutant dans les ordres, qui suit les dix préceptes fondamentaux. 2) Laïc dévot ayant fait vœu, auprès d'un membre de la communauté monastique, de suivre les cinq préceptes.

Umjad, **ungjad** ou **umcad** (mong. ; <tib. *dbu-mdzad*) : chef du chœur, chantre d'un monastère.

Uriyangqai (mong.) : c'est ainsi que les Mongols appellent les populations d'origine turque. Certaines ont été mongolisées, d'autres non.

Vajra (skt. ; mong. *ocir* ou *v[a]cir* ; tib. *rdo-rje*, « foudre-diamant ») : objet rituel tantrique représentant l'élément indestructible, le *nirvâna*, le vide.

Vang (mong. ; <ch. *wang* 王) : prince, le plus haut rang de la noblesse mongole sous les Qing.

Vinaya (skt. ; tib. *'Dul-ba* ; mong. *Binai* ou *Dulba*) : troisième partie du canon bouddhique (voir *Kanjur*) portant sur la discipline.

Vishvajra (skt. *viśvajra*) : symbole formé de deux *vajra* croisés.

Wudian ding 廡殿頂 (ch.) : toiture à croupe, à quatre versants et arête faîtière.

Xieshan ding 歇山頂 (ch., « montagne reposée ») : toiture en bâtière à demi-croupe. Intermédiaire entre la toiture sur pignon *yingshan* et la toiture à croupe *wudian*, ce toit est composé dans sa partie supérieure de deux versants encadrant un pignon, complétés en dessous par deux versants latéraux naissant sous les pignons et formant auvent sous les faux pignons.

Xiyou ji 西游記 (ch., « La Pérégrination vers l'Ouest ») : grand roman d'époque Ming narrant les pérégrinations du moine Tripitaka (Xuanzang).

Xuanshan ding 懸山頂 (ch.) : toiture en bâtière, à deux pentes en saillie sur les pignons.

Yab-yum (tib., « père-mère ») : divinités en union intime.

Yamen 衙門 (ch. ; mong. *yamun*) : siège de l'administration en Chine, en Mongolie, résidence d'un prince de bannière.

Yeke Kūriye, Da Kūriye ou **Kūriye** : le plus grand monastère des Qalqa, fondé par Zanabazar, qui se fixa sur le site de l'actuelle Oulan-Bator. Appelé Ourga par les Russes au XIX^e siècle (<*örgüge*, « tente palais » [du *Jebečündamba*]) jusqu'aux années 1920.

Yingbi 影壁 (ch.) : mur-écran, mur autonome placé dans l'axe de la porte d'entrée d'une cour, à l'intérieur ou à l'extérieur de cette cour. Sa fonction est de protéger des esprits et des regards indiscrets l'entrée d'un bâtiment. Se dit aussi populairement *zhaobi*. Peut être associé au *baziqiang*.

Yingshan ding 硬山頂 (ch.) : toiture simple à deux versants sur pignon, non débordante (la base est au même niveau que la surface des murs).

Yon-mchod ou **mchod-yon** (tib., abréviation de *yon-bdag mchod-gnas*) : relation fondamentale de la société bouddhique unissant le donateur laïc princier ou royal (tib. *yon-bdag*, mong. *öglige-yin ejen*, « maître des dons ») et le précepteur spirituel (tib. *mchod-gnas*, mong. *takil-un orun*, « lieu de l'offrande »), dans laquelle le patron joue le rôle de donateur et de protecteur militaire, et le lama accorde des enseignements et certains rituels.

Yourte : <türk *yurt*, mong. *ger*, tente des pasteurs nomades, de plan circulaire, formée d'une couverture de feutre posée sur un cadre en lattis de bois.

Zhaobi 照壁 : voir *yingbi*.

Personnages historiques

V^e Dalai lama (1617-1682) : Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho, dit le « Grand Cinquième », puissant chef d'État, unificateur du Tibet. Cette figure majeure de l'histoire politique tibétaine marqua également son temps par ses œuvres architecturales (il est le constructeur du Potala), spirituelles et littéraires.

Abatai qan (1554-1588) : prince gengiskhanide, souverain du plus éminent des qanats qalqa, celui dit de Tüsiyetü qan, fondateur du monastère d'Erdeni juu en 1585-1586 et arrière grand-père de **Zanabazar**.

Neici toin (1557-1653) : grand missionnaire, originaire de la noblesse torud, qui mena une vie contemplative dans les montagnes au nord-est de Kškeqota, puis partit pr• cher le bouddhisme vers 1629 en Mongolie orientale.

Padmasambhava (tib. Padma 'byung-gnas, Guru rin-po-che, mong. Lobuncimbu, <tib. *slob-dpon chen-po*, – le Grand maître) : grand thaumaturge indien du VIII^e si• cle rŽputŽ avoir introduit le bouddhisme tantrique au Tibet, considŽrŽ comme fondateur et bouddha incarnŽ des Nyingmapas.

'Phags-pa ('Phags-pa blo-gros rgyal-mtshan, 1235-1280) : moine sakyapa, neveu de Sa-skya pandita, précepteur d'État (*guoshi*) de l'empereur **Qubilai**.

Qubilai qan (r. 1260-1294) : petit-fils de Gengis Khan apanagé en Chine du Nord, grand Qan en 1260, fondateur de la dynastie des Yuan en Chine en 1277, célèbre pour son patronage du bouddhisme tibétain.

Tsong-kha-pa (1357-1419) : théologien tibétain, fondateur de l'ordre des Gelugpa.

Zanabazar (mong. Janabajar, <tib. Ye-shes rdo-rje, 1635-1723) : arri• re petit-fils d'Abatai qan reconnu par son p• re comme la rŽincarnation (*qubilyan*) du missionnaire et historien tibŽtain jonangpa TŠranŠtha (1575-1634?). Il est le I^{er} Jebcéndamba qutuytu, Žgalement appelŽ —ndér gegen.

Catégories de divinités et de bouddhas

Nous employons de préférence les termes sanskrits, plus familiers au lecteur, pour désigner les divinités du panthéon mongol.

Les noms mongols des divinités peuvent être des transcriptions phonétiques approximatives du tibétain ou du sanskrit (Manjusiri, Maidari), des traductions du tibétain ou du sanskrit (Yeke qara, « Le Grand noir », traduit Mahākāla), ou encore un mélange de traduction et de transcription.

Arhat (skt. ; tib. *sgra-bcom-pa* ; mong. *aŋui-yin sitiŋgen* ou *naidan* [<tib. *gnas-brtan*] ; ch. *luohan* 羅漢) : saints du bouddhisme ayant atteint le *nirvāna*, disciples du bouddha chargés par ce dernier de conserver la Loi parmi les hommes. Au nombre de seize ou de dix-huit au Tibet et en Mongolie.

Bodhisattva (skt. ; tib. *byang-chub sems-pa* ; mong. *bodisadua* ou *bodhisatuva* ; ch. *pusa* 菩薩) : être de pure compassion promis à l'Éveil, qui renonce au *nirvâna* pour sauver l'ensemble des créatures.

Bouddha (skt. Buddha ; tib. Sangs-rgyas ; mong. Burqan ; ch. Fo 佛) : « éveillé ». 1) Le bouddha de l'ère présente, **Shâkyamuni**. 2) Terme générique désignant tous les êtres ayant atteint la libération parfaite (**Jina**, bouddhas de médecine, etc.).

Bouddhas des Trois Ères (*kalpa*) (mong. *γurban caγ-un burqan* ; ch. *sanshi foxiang* 三世佛像) : le premier des vingt-cinq bouddhas du passé – **Dîpankara** –, le bouddha de l'ère présente – **Shâkyamuni** – et le bouddha à venir – **Maitreya**.

Dâkinî (skt. *dâkinî* ; tib. *mkha'-'gro-ma*, « celles qui parcourent l'espace » ; mong. *qandumaa*, *qandma*, *dagini*, *okin tngri*, « Ciel-fille, déesse ») : divinités féminines qui personnifient la sagesse et se font connaître aux mystiques, sous des aspects paisibles ou farouches, pour leur prodiguer des révélations ou des enseignements tantriques dans lesquels ils peuvent jouer le rôle de partenaires. Les grandes pratiquantes tantriques sont aussi qualifiées de *dâkinî*.

Dharmapâla (skt. *dharmapâla* ; tib. *chos-skyong* ; mong. *nom-un sakiγulsun*, *sakiγulsun*, *coijin* ; ch. *hufa shen* 護法神) : « gardiens de la doctrine », « protecteurs du *dharma* », encore qualifiés de *doγsid* (<tib. *drag-gshed*, « les terribles »). Groupe de divinités d'apparence courroucée chargées de défendre le Dharma et de supprimer les ennemis du bouddhisme : **Mahâkâla**, **Hayagrîva**, **Yama**, **Lhamo**, **Beg-tse**... Leur culte a été promu par les moines lors de la conversion des Mongols, dans une tentative de le substituer à celui des *ongγud*. Ces divinités peuvent se manifester par l'intermédiaire des supports humains, les moines médiums, qui sont les oracles d'une divinité spécifique (également qualifiés de *coijin* ou de *gürtüm*, <tib. *sku-rtan-pa*). Dans un sens plus général, *sakiγulsun* peut désigner toute divinité protectrice, comme les *sabday*, les *dalqa* (<tib. *dgra-lha*), etc.

Gandharva (skt.) : nymphes et génies volants des cieux bouddhiques.

Jina (skt. ; tib. *rGyal-ba*, « le Vainqueur ») : groupe de cinq Bouddhas en méditation perpétuelle associés à l'une des cinq régions de l'espace (les quatre points cardinaux et le centre), aux cinq hypostases des cinq moments historiques de la vie de bouddha, à une couleur, une monture, un geste canonique spécifique, etc. Encore appelés Tathâgata (« Ceux qui sont ainsi »), ils sont : **Akshobhya** (est ou centre), **Ratnasambhava** (sud), **Amoghasiddhi** (nord), **Amitâbha** (ouest) et **Vairocana** (centre ou est).

Lokapâla ou **mahârâja** (skt. *lokapâla*, *mahârâja* ; tib. *phyogs-skyong*, *rgyal-chen-bzhi* ; mong. *maharanja*, *maharança* ; ch. *tianwang* 天王) : rois gardiens des quatre continents de la tradition bouddhique. **Vaishravana** règne sur le continent nord, **Dhritarâshtra** sur l'est, **Virûpâksha** sur l'ouest et **Virûdakha** sur le sud.

Mahâsiddha (skt. *mahâsiddha* ; tib. *'brong-steng*) : ascète, grand réalisé.

Nâga (skt. *nâga* ; tib. *klu* ; mong. *luus* ou *lus* [pluriel de *luu*, « dragon »]) : divinités serpentiformes de l'Inde ancienne, gardiennes des trésors. Dans le panthéon chamanique mongol, esprits aquatiques, divinités du monde souterrain, associés aux génies locaux, « maîtres des lieux » (*lus sabday*).

Sabday (mong. ; tib. *sa-bdag* ou *gzi-bdag*, « maître du sol ») : divinités locales mineures assimilées par le bouddhisme en bas du panthéon, elles sont particulièrement mentionnées dans les pratiques d'astrologie et de géomancie, et dans les invocations chamaniques d'esprits ancestraux.

Yi-dam (tib. ; skt. *iṣṭa devata* ; mong. *idam*) : divinités tutélaires du bouddhisme Vajrayâna personnifiant des systèmes philosophiques.

Divinités

Nous donnons les noms les plus fréquemment cités dans le texte, en sanskrit, en tibétain, en mongol et en chinois.

Akshobhya, skt. Akṣobhya
Mi-bskyod-pa
Akshubhi, Ködülesi ügei, Ülü ködelügci
Achu rulai
L'« Inébranlable », **Jina** de l'est (ou du centre).

Amitâbha, skt. Amitābha
'Od-dpag-med
Abida
Emituo fo 阿彌陀佛
« Lumière infinie », **Jina** de l'ouest.

Amitâyus, skt. Amitāyus
Tshe-dpag-med
Ayusi, Ayusha, Caylasi ügei nasutu, Caylasi ügei gereltü
Wuliangshou fo 無量壽佛
« Temps infini », **bodhisattva**, un des aspects d'**Amitâbha**.

Amoghasiddhi
Don-yod grub-pa
Amoghasiddhi, Bükü tusa-yin бүтүгегчи
Bukong chengjiu rulai 不空成就如來
L'« Infaillible », **Jina** du nord.

Avalokiteshvara, skt. Avalokiteśvara
sPyan-ras-gzigs, Thugs-rje chen-po
Ariyabalu, Qomsim bodhisaduva, Nidüber üjegci
Guanyin 觀音, Guanshiyin 觀世音
Le « Seigneur qui regarde d'en haut » (avec compassion), le « Grand Compatissant », hypostase du **Jina Amitâbha**. L'un des grands **bodhisattvas**, protecteur du Tibet. Présente de nombreux aspects, notamment celui à onze faces (Ekādashamukha) et huit bras, ou à mille bras et mille yeux, aux « six syllabes » (Sadaksarî), au « lacet infaillible » (Amoghapâsha).

Bhaishajyaguru, skt. Bhaiṣajyaguru

sMan-bla

Otaci manla

Yaoshi fo 藥師佛

Le « maître des remèdes », bouddha de médecine.

Beg-tse, lCam-sring, Dam-can rDo-rje legs-pa

Jamsarin, Begji, Begce, Ulayan sakiyulsu (le « Protecteur rouge »), Damjan dorliṅ

Dharmapâla de couleur rouge tenant à la main l'appareil respiratoire de son ennemi, signifiant par là qu'il dévore son âme.

Cayan ebügen

Le « Vieillard blanc », figure syncrétique forgée par le bouddhisme mongol à partir de la notion chamanique d'esprits locaux, protecteur des troupeaux et de la fertilité.

Dhritarâshtra, skt. Dhṛitarāṣṭra

Yul-'khor-srung

Diridisdiri

Chiguo tianwang 持國天王

Lokapâla qui règne sur le continent est.

Dîpankara, skt. Dīpankara

Mar-me-mdzad

Dipankara

Dingguang fo 定光佛

Premier des vingt-cinq bouddhas du passé.

Garuda, skt. Garuḍa

Khyung

Garudi, ʼarudi

Roi des oiseaux de la mythologie indienne, dévoreur de serpent, assimilé à l'oiseau mythique tibétain *khyung*.

Ge-sar

Geser

Héros d'une grande épopée tibétaine. Identifié à **Guandi** sous les Qing.

Guandi 關帝, Guanyu 關羽, Guangong 關公

L'empereur Guan : grand héros guerrier de la période des Trois Royaumes (222-265) divinisé par la suite comme dieu martial chinois, dont le culte a été diffusé en Mongolie par les Mandchous.

Guhyasamâja, skt. Guhyasamāja

Gsang-'dus, dPal-gsang-bas 'dus-pa

Sangdui, Niyuca quriyangyui

Jimi jingang 集密金剛

Le « Secret », *yi-dam*.

Hayagrîva, skt. Hayagrîva

rTa-mgrin

Damdin, rTa-morin, Qainkirva, Qayamgriva, Morin qoyulai-tu

Matou jingang, 馬頭金剛

Bodhisattva, *yi-dam*, manifestation d'**Avalokiteshvara** caractérisée par une tête de cheval au-dessus de sa coiffe.

Hevajra

Kye rdo-rje

Ki v(a)cir

Huanxi jingang 歡喜金剛

Yi-dam.

Kālacakra, skt. Kālacakra

Dus-'khor, Dus-'kyi 'khor-lo

Cay-un kürdün

Shilun jingang 時輪金剛

La « Roue du temps », *yi-dam*.

Shri devi, skt. Śrī devi

Lha-mo, dPal-ldan lha-mo

Ökin tngri, Lqamo

Jixiang tianmu 吉祥天母

Dharmapāla féminin chevauchant une mule.

Mahākāla, skt. Mahākāla

mGon-po, Nag-po chen-po

Gombu, Yeke qara, Maqakala, Mahakala, Makhagala

Daheitian 大黑天

Le « Grand Noir », **dharmapāla** et *yi-dam* ayant de nombreuses hypostases (soixante-quinze ou plus), noires pour la plupart (à deux, quatre et six bras), ainsi qu'une blanche.

Maitreya

Byams-pa

Maidari, Jambai, Asaraltu

Mile fo 彌勒佛, Mile pusa 彌勒菩薩

Le « Bienveillant protecteur », le « Miséricordieux », bouddha du futur, **bodhisattva**.

Mañjuśrī, skt. Mañjuśrī

Mañjuśrī

'Jam-dpal, 'Jam-dbyangs

Manjusiri, Jögelen egesig-tü (« à la douce voix »), Jögelen coytu

Wenshu pusa 文殊菩薩

Bodhisattva de la connaissance.

Mi-la ras-pa (1040-1123)

« Vêtu de coton blanc », célèbre religieux ascète, disciple de Mar-pa et auteur de chants mystiques.

Vang mu niyang niyang, Cayan emege, Boyda emege

Niangniang 娘娘

Divinité féminine chinoise que l'on prie contre la maladie et la mort d'enfants.

Pe-har, Pe-dkar

Biqar

Naiqiong sheye wang 乃瓊事業王

Dharmapâla, protecteur du monastère de bSam-yas (Tibet central) et des monastères gelugpas. Il s'incarne dans l'oracle d'État résidant à gNas-chung (près de Lhasa au Tibet central).

Qormusda

< dieu persan Ahuramazda

Désigne en mongol Indra, le chef des trente-trois dieux védiques intégré au panthéon bouddhique, qui est entré dans le panthéon mongol par l'intermédiaire des Ouïgours.

Ratnasambhava

Rin-chen 'byung-ldan

Ratna sambhava, Erdeni γarqu-yin orun, Erdeni-yin orun

Baosheng rulai 寶生如來

Jina du sud.

Samvara, skt. Samvara

bDe-mchog

Demcig, Degedü jiryalangtu

Shengle jingang 勝樂金剛

Yi-dam, aspect d'**Hevajra**.

Shâkyamuni, skt. Śākyamuni

Shakya thub-pa, Sangs-rgyas

Shayjamuni burqan, Siyemüni burqan, Burqan bayşi

Bouddha de l'ère présente.

Târâ, skt. Tārā

sGrol-ma

Dara eke

Dumu fo 度母佛

La « Sauveuse », la « Mère » : **bodhisattva** féminin, considérée comme la contrepartie féminine d'**Avalokiteshvara**, généralement représentée sous ses formes verte ou blanche, ou par groupe de Vingt et une **Târâ**.

Tshangs-pa dkar-po

Baima tianshen 白馬天神 (« divinité céleste au cheval blanc »)

Dharmapâla, aspect de Brahmâ chevauchant un cheval blanc.

Vairocana

rNam-par snang-mdzad

Birujana, Birucana, Masi geigülügci, Masi geigülün jokiyaci (le « Créateur lumineux »)

Piluzhena rulai 毘盧遮那如來

Jina du centre (ou de l'est).

Vaishravana, skt. Vaiśravaṇa

rNam-sras, rNam-thos-sras

Namsarai, Bisman tngri, Vaisiravani

Pishamen 毗沙門, Duowen tianwang 多聞天王

Lokapâla qui règne sur le continent nord ; identifié au dieu des richesses Kuvera ou Kubera (*dharmapâla*, mong. Kubira, ch. Caishen 財神) et à Jambhala (*yi-dam*). Il est représenté tenant un sac de bijoux dans une main et une mangouste dans l'autre.

Vajrabhairava, Mahāvajrabhairava (skt. Mahāvajrabhairava), Yamântaka (skt. Yamântaka)

Gshin-rje, rDo-rje 'jigs-byed

Erlig nom-un qayan, Yamandaga, Bajar biriva

Daweide mingwang 大威德明王

Yamântaka : « Celui qui tue **Yama** », *yi-dam*.

Vajradhara

rDo-rje-'chang

V(a)cir/Ocir dara, V(a)cir/Ocir dhara

Dachi jingang 大持金剛

Âdi buddha (bouddha suprême).

Vajrapâni, skt. Vajrapāṇi

Phyag-na rdo-rje (pr. Chagna Dorje)

V(a)cirbani/Ocirbani, Cagnaa dorji

Jingang mingwang 金剛明王

Le « porteur de foudre » ou « manieur de la foudre », **bodhisattva** et *dharmapâla*, métamorphose d'Indra, représenté en bleu ou noir, maniant un *vajra*.

Vajrasattva

rDo-rje sems-dpa'

V(a)cir/Ocir sedkilti (« Qui a l'esprit comme un vajra »), Bajar satuva.

Virûdakha, skt. Virūḍhaka

'Phags-skyes-po

Birudaki

Zengchang tianwang 增長天王

Lokapâla qui règne sur le continent sud.

Virûpâksha, skt. Virūpākṣa

Spyan-mi-bzang

Birubaysi

Guangmu tianwang 廣目天王

Lokapâla qui règne sur le continent ouest.

Yama

Gshin-rje'i rgyal-po

Erlig qan, Erlig qayan

Yanmo 閻魔

Dharmapâla régnant sur les enfers.

Bibliographie

I. Sources antérieures à 1911

Nous respectons l'usage de citer, avant le nom de l'auteur ou du compilateur, le titre de l'ouvrage – en général plus connu.

Ayula ba nutuγ-un sinji-yin bicig [Les caractéristiques des montagnes et des pâturages], s. d. – Manuscrit conservé à la Bibliothèque royale de Copenhague, Mong. 16.

Altan erike [Le Rosaire d'or], de l'Arya pandita mkhan-po des Qalqa (encore appelé Na ta), 1817. – Éd. Coiji, *Altan erike*, Kōkeqota : Öbür Mongγul-un arad-un keblel-un qoriya, 1999.

Altan tobci [Bouton (= résumé historique) d'or] (titre complet : *Erten-ü qad-un ündüsüleksen törü yosun-u jokiyal-i tobci lan quriyaγsan altan tobci kemekü shastir*), de Lubsandanjin, écrit entre 1651 et 1655, 1 + 177 folios. – Éd. Antoine Mostaert & Francis W. Cleaves, *Altan Tobci. A Brief History of the Mongols by bLo-bzañ bsTan-'jin with a Critical Introduction by the Reverend A. Mostaert and an Editor's Foreword by F. W. Cleaves*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1952 (Harvard-Yenching Institute, Scripta Mongolica, 1).

Altan tobci anonyme (dit également *Altan tobci* bref), XVII^e siècle, postérieur à l'*Altan tobci*. – Éd. et trad. Bawden, 1955.

Anda hou zhi 俺答後志 [Monographie postérieure d'Altan qan], de FENG Shike 馮時可, 1638. – In (Huang) *Ming jing shi wenbian* (皇)明經世文編, XU Fuyuan 徐孚遠 éd., Taipei : Guo lian tushu chubanshe, 1938.

Asarayci neretü-yin teüke [Histoire du dénommé Asarayci] de Byamba erke daicing des Qalqa, écrit en 1677. – Éd. Hans-Rainer Kämpfe, *Das Asarayci neretü-yin teüke des Byamba Erke Daicing alias Šamba Jasay (Eine mongolische Chronik des 17. Jahrhunderts)*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1983 (Asiatische Forschungen, 81).

Beilu fengsu 北虜風俗 [Coutume des esclaves septentrionaux], de XIAO Daheng 蕭大亨 (1532-1612), 1595, 1 *juan*. – Éd. *Guoxue wenku* 國學文庫, vol. 29, Beijing : Wendiang, 1935. Ouvrage trad. par Henry Serruys : Serruys, 1945 pour le texte, et Serruys, 1958a pour l'appendice « Shixi » 世系.

Beilu shimo zhi 北虜始末志 [Traité sur l'histoire des esclaves septentrionaux], de WANG Shizhen 王世貞 (1526-1590). – In *Guochao xianzheng lu* 國朝獻徵錄, JIAO Hong 焦竑 (1541-1620) éd., Taipei : Taiwan xuesheng shuju, 1965, *juan* 120.

Biographie du III^e Dalaï lama : *rJe-btsun thams-cad mkhyen-pa bSod-nams rgya-mtsho'i rnam-thar dngos-grub rgya-mtsho'i shing-rta*, compilée en 1646 (xylographie à l'India Office Library, Londres, abrégé en *bSod-nams rgya-mtsho'i rnam-thar*), écrite par le V^e Dalaï lama, Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho (1617-1682). – Éd. Dolanji (Himachal Pradesh), 1982. Passages traduits par Tucci, 1949, vol. I, et Ma Lianlong, 1992.

Biographie du VI^e Dalaï lama écrite par Dar-rgyas nom-un qan (ou Ngag-dbang lhun-grub dar-rgyas,

connu des Mongols Alashan sous le nom d'Aγvang dorji) : *A-lag-sha no-mon nan Ngag-dbang chos-grags dpal-bzang-po'i rnam-par-thar-pa phul-du byung-ba'i mdzad-pa bzang-po'i gtam-snyan lha'i tambu-ra'i rgyud-kyi sgra-dbyangs* [La merveilleuse relation de la délivrance de Nga-dbang chos-grags le Glorieux, possesseur de toutes les connaissances, le son du tambour des dieux], date sans doute de 1757.

Boγda Neici toin ... domuy : *Boγda Neici toin dalai Manjusri-yin domuy-i todurqaia geigülügci cindamani erike kemegdekü orusiba* [Rosaire des joyaux qui exaucent les vœux, interprétant clairement la tradition concernant le saint lama Neici toin dalai Mañjushrî], compilée par un certain Prajñāsāgara, 1739. – Étudiée par Walther Heissig, 1953.

Bolur toli [Le Miroir de cristal] (titre complet : *Erten-ü cay-un bolur toli kemekü teüke orusiba*), de Jimbadorji de la bannière centrale des Urad, écrit entre 1846-1849. – Éd. Kökeqota : Öbür Mongyul ündüsüten-ü keblel-ü qoriya, 1984.

Cayan teüke [L'Histoire blanche], s. n., XIII^e siècle ou plus probablement un apocryphe du XVI^e siècle. – Éd. critique, trad. et étude par Klaus Sagaster, *Die Weisse Geschichte (Cayan teüke). Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen : Religionen und Staat in Tibet und der Mongolei*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1976 (Asiatische Forschungen, 41).

Caylasi ügei süme ... dangsa : *Caylasi ügei süme-yin jerge-yin bügüde süme-yin uy baiyuluysan yabudali baicayaysan dangsa* [Rapport de recherche sur la construction originelle de tous les monastères du type Caylasi ügei süme], de Coisyab qutuγtu, assistant du lama en charge de l'ensemble des monastères de Kökeqota (*ded jasaγ-un terigün blama*), 1787, 15 folios. – Éd. Walther Heissig, 1961, p. 83-112.

Chen-po Hor-gyi... phreng-ba : *Chen-po Hor-gyi-yul-du dam-pai'i-chos ji-ltar dar-ba'i-tshul gsal-bar brjod-pa padma-dkar-po'i phreng-ba* [Rosaire des lotus blancs, récit clair de la façon dont le précieux enseignement du Bouddha est apparu et s'est répandu dans le grand pays de Hor], de Dam-chos rgya-mtsho Dharmatāla, 1889. – Éd. et trad. par Piotr Klafkowski, 1987.

Chou Liao shuohua 籌遼碩畫, de CHENG Kaihu 程開祐, 46 juan. – Éd. Taipei : Tailian guofeng chubanshe, 1968.

Chusai jilüe 出塞紀略 [Précis de voyage hors des passes], de QIAN Liangze 錢良擇, 27^e année de l'ère Kangxi (1688), originellement in *Mingdai congshu* 明代叢書. – Éd. *Xiao fanghu zhai yudi congchao* 小方壺齋輿地叢鈔, vol. III, Shanghai : Shanghai zhuyi tang, s. d., p. 274-281.

Cindamani-yin erikes [Rosaires de cintâmañi] (titre complet : *Jögelan itegel sasin-u jula maha-a bacar dhara janggiya yesis bstanbi rgyal mcan sri badara-yin törül-ün üyes-lüge selte-yin cadig. yurban orun-i üjesküleṅ bolγayci yaγca cimeg. sayin nomlal-un Cindamani-yin erikes kemegdekü... debter*), xylographie de Pékin non datée (postérieure à 1851), 2 vol., 311 folios : biographie du III^e lCang-skya qutuγtu (1787-1846), Ye-shes bstan-pa'i rgyal-mtshan shrîbhadra, Heissig, 1954a, n° 212 p. 166.

DaMing lü 大明律, Liu Weiqian 劉惟謙 *et al.*, 30 juan. – Éd. Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 1995.

(*Qinding*) *DaQing huidian Lifan yuan shili* (欽定)大清會典理藩院事例 [Règlements détaillés de la Cour des pays tributaires, code de lois des Qing (composé sur ordre impérial)], de KUN Gang 崑岡 *et al.*, 1899, 997 juan, en particulier juan 963-997. – Éd. Beijing : Zhongguo zangxue chubanshe, 1991.

(*Qinding*) *DaQing huidian shili* (欽定)大清會典事例 [Code de lois des Qing (composé sur ordre impérial)], de KUN Gang 崑岡 *et al.*, 1908, 1220 *juan*. – Éd. Shanghai : Shangwu chubanshe, 1908.

DaQing lichao shilu 大清歷朝實錄 (*Qing shilu*) [Annales véridiques de la dynastie Qing, règne par règne], plus particulièrement *Taizu gao huangdi shilu* 太祖高皇帝實錄 (Nurgaci) ; *Taizong wen huangdi shilu* 太宗文皇帝實錄 (Hung taiji) ; *Shizu zhang huangdi shilu* 世祖章皇帝實錄 (Shunzhi) ; *Shengzu ren huangdi shilu* 聖祖仁皇帝實錄 (Kangxi) ; compilé en 1884. – Éd. Beijing : Zhonghua shuju, 1985-1986 [Tôkyô : Okura Shuppan Kabushiki Kaisha, 1937], 4485 *juan*.

DaQing yitong zhi 大清一統志 [Monographie des Grands Qing], Shanghai : Baoshanqishi, 1897, 60 fascicules, 500 *juan*.

Donghua xulu 東華續錄, de ZHU Shoupeng 朱壽朋, 1903, 220 *juan*. – Éd. Shanghai : Jicheng tushu gongsi, 1909.

dPag-bsam ljon-bzang (titre entier : *'Phags-yul rgya-nag chen-po bod-dang sog-yul du-dam-pa'i chos-'byung tshul dpag-bsam ljon-bzang* [L'excellent arbre qui exauce les souhaits : sur les origines de la sainte et précieuse doctrine dans les nobles pays de l'Inde, la Grande Chine, le pays des neiges du Tibet et la Mongolie]), de Sum-pa mkhan-po (1704-1788), 1748. – I^{re} et II^e parties éditées par Sarat Chandra Das, *Pag San Jon Zang*, I. History of the Rise, Progress and Downfall of Buddhism in India by Sumpa khan-po Yeshe Paljor ; II. History of Tibet from Early Times to 1745 A.D., Calcutta : Presidency Jail Press, 1908. III^e partie éditée par Lokesh Chandra, *dPag bsam ljon bzang of Sum-pa mkhan-po Ye-shes dpal-'byor, part III containing a History of Buddhism in China and Mongolia, preceded by the rehu-mig or chronological Tables*, New Delhi : International Academy of Indian Culture, 1959 [1748] (Śāta-Piṭaka Series, 8).

Ene anu γajar-un sinjin bolai [Voici les caractéristiques du terrain], s. d. – Manuscrit conservé à la Bibliothèque royale de Copenhague, Mong. 323.

Erdeni tunumal : *Erdeni tunumal neretü sudur orusiba* [Chronique nommée Clarté de Joyau], auteur anonyme, écrit vers 1607, inspiré de l'œuvre d'Uran tangγariγ Dayun Kiya (fl. 1577). – Éd. Elverskog, 2003 (voir également Zhurongga, 1990 ; Kollmar-Paulenz, 2001).

Erdeni-yin erike (titre complet : *Mongγul-un orun-dur qaγan-u uγsaγa kiged shajin delgeregsen, shajin-i bariγcin üsüg uralaγsan. keid aimay terigüten yampar metü γaruγsan-u yosu-yi nomlaγsan erdeni-yin erike* [Rosaire de Joyaux, décrivant comment la famille impériale et la religion se propagèrent sur la terre des Mongols et comment les prédicateurs de la Foi, ceux qui ont maîtrisé l'art de l'écriture, et les monastères et temples, sont venus à l'existence], d'Isibaldan (Toin qangcin bandida Ye-shes dpal-ldan), 1835, 39 folios. – Éd. Heissig, 1961.

Erdeni-yin tobci [Le Bouton des Joyaux] (titre complet : *Qad-un ündüsün-ü erdeni-yin tobciya* [Bouton (= abrégé) des Joyaux des origines des souverains]), de Sayang Secen (1604-?), 1662, manuscrit d'Ourga, 102 folios. – Éd. Erich Haenisch, *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagan (alias Sanang Secen)*, Berlin : Akademie-Verlag, 1955.

Fu yi jilüe 撫夷紀略 [Mémoire sur la pacification des barbares], de ZHENG Luo 鄭洛 (*jìnshi* en 1556), ère Wanli. – Éd. *Ming chen ning rang yao bian* 名臣寧攘要編, de XIANG Dezhen 項德楨 & XIANG

Dingxuan 項鼎鉉, Zhejiang : Jiaxing fu zhi, 1877-1878.

Fajar-un sinji-yin sudur [Traité des caractéristiques du terrain], s. d. – Manuscrit conservé à la Bibliothèque royale de Copenhague, Mong. 314.

Gongcheng zuofa 工稱做法 [Méthodes de construction], compilé par YIN Li 胤里, 1734, 74 *juan*. – Éd. Zhengzhou : Henan jiaoyu chubanshe, 1994.

Grub-mtha' shel-gyi me-long [Origine des doctrines en Inde, Chine et Tibet] (titre complet : *Gru-mtha' thams-cad kyi-khungs dang-'dod tshul ston-pa legs-bshad shel-gyi me-long*), de Thu'u-bkwan blo-bzang chos-kyi nyi-ma (1737-1802), 1802. – Chap. XII trad. par Das, 1881-1882, p. 58-73.

Guihua cheng ting zhi 歸化城廳志 [Monographie de la préfecture de Guihua cheng], dynastie Qing. – Cité par Huang Lisheng, 1995.

Hor chos-'byung (titre complet : *Chen-po Hor-gyi yul-du dam-pa'i chos-ji-ltar byun-ba'i-chul bsad-pa (rgyal-ba'i) bstan-pa rin-po-che gsar-bar byed-pa'i-sgron-me*), de Blo-bzang tshe-'phel (1761-1835), 1819. – Éd. et trad. Huth, 1893-1896.

Huangchao fanbu yaolüe 皇朝藩部要略 [Petit précis des peuples limitrophes de notre auguste dynastie (Qing)], de Qi Yunshi 祁韻士 (1751-1815), 1839, 19 *juan*. – Beijing : Junyong shan fang, 1846.

Huang Ming jiubian kao 皇明九邊考 [Investigation des neuf frontières (districts) (septentrionaux)], de WEI Huan 魏煥 (*jinsi* en 1529), 1541, 10 *juan*. – Éd. Lanzhou : Lanzhou guji chubanshe, 1990.

Huang Qing kaiguo fanglüe 皇清開國方略 [Abrégé de la fondation de la dynastie des Qing], de AGUI 阿桂 (1717-1797), LIANG Guozhi 梁國治 *et al.*, rédigé en 1786, imprimé en 1789, 32 + 1 *juan*. – Éd. Taipei : Taiwan shangwu yinshuguan, 1986.

Iledkel shastir : Jarliγ-iyar toγtaγaγsan γadaγadu Mongγul qotung aimag-un vang gūng-ūd-ūin iledkel shastir-un qorin γurabduγar debter, 1779-1789, xylographie de la bibliothèque de Kökeqota. Traduit en chinois : *Qinding waifan Menggu huibu wanggong biao-zhuan* 欽定外藩 蒙古回部王公表傳, 1779-1789. – Éd. *Menggu huibu wanggong biao-zhuan* 蒙古回部王公表傳 [Tableaux (généalogiques) et biographies des ducs et des princes des « tribus » mongoles et turques] 1, par BAO Wenhan 包文漢 et Qi Chaoketu 奇朝克圖, Kökeqota : Nei Menggu daxue chubanshe, 1998 (Nei Menggu daxue xueshu).

Jiu Manzhou dang 舊滿州檔 [Anciennes archives mandchoues]. – Éd. Taipei : Guoli Gugong bowuyuan, 1970, 10 vol.

Kaiyuan tushuo 開原圖說 [Cartes et discours sur la fondation de l'empire], de FENG Yuan 馮瑗, s. d., 2 *juan*. – Éd. in *Xuanlantang congshu chuji* 玄覽堂叢書初集, Zheng Zhenduo 鄭振鐸 éd, Shanghai, 1941, vol. XXVI-XXVII.

Khyab-bdag rdo-rje sems-dpa'i ngo-bo dpal-ldan bla-ma dam-pa ye-shes bstan-pa'i sgron-me dpal-bzang-po'i rnam-thar thar-pa mdo-tsam brjod-pa dge-ldan bstan-pa'i mjes-rgyan, biographie du II^e ICang-skya qutuytu Rol-pa'i rdo-rje, écrite par le Thu'u-bkwan qutuytu Blo-bzang chos-kyi nyi-ma (1737-1802). – Trad. en chinois par Chen Qingying & Ma Lianlong, 1988.

Kökeqota-yin yajar orun-u jaqa kija yar ba siregetü gegen-ü tobci namtar, busu qutuqtu blam-a-nar kiged olan süme-yin neres-i temdeglegsén debter, 1864, biographie de Siregetü güüsi corji conservée à la Bibliothèque de Mongolie-Intérieure et Institut des sciences sociales de Mongolie-Intérieure de Kökeqota.

Koubei santing zhi 口北三廳志 [Annales des trois départements au nord des passes], de HUANG Kewang 黃可潤 (*jinshi* en 1739), s. l., s. n., 1758, 16 + 1 *juan*.

Lama shuo 喇嘛說 [Discours sur les lamas], de l'empereur Qianlong, 1792, inscription sur stèle. – Texte reproduit par Zhang Yuxin, 1988, p. 339-343.

(*Qinding*) *Lifan yuan zeli* (欽定)理藩院則例 [Règlements de la Cour des pays tributaires (composé sur ordre impérial)], code de 1817, 63 *juan*. – Compilation des chapitres concernant la Mongolie et le Tibet, basée sur l'édition de 1899 in *Qingdai bianzheng tongkao* 清代邊政通考 [Étude générale de l'administration des zones frontalières sous la dynastie des Qing], de CHEN Bingguang 陳炳光, Taipei : MengZang weiyuan hui, 1959 [Nankin, 1934].

Lu Ban jing 魯班經, dynastie Ming. — Éd. Haikou shi : Hainan chubanshe, 2003. Trad. Ruitenbeek, 1993.

Manshû no butsuji kenchiku to Kankoku Shinra jidai no iseki 滿洲の佛寺建築と韓國新羅時岱の遺蹟 [Architecture des temples bouddhiques en Mandchourie et vestiges de l'époque Sinra (= Sylla) en Corée], Tôkyô : Tôyô Kyôkai chosa bu gaku jutsu hôkoku, 1909.

Manwen lao dang 滿文老檔, 1607-1637. – Éd. en mandchou et en japonais de KANDA Nobuo 神田信夫 *et al.*, *Mambun rôto* 滿文老檔 : *Tongki fuka sindaha hergen i dangse* [Les chroniques secrètes de la dynastie mandchoue] (en script pointé), Tôkyô : Tôyô bunko, 1955-1964, 7 vol.

Menggu lüli 蒙古律例 [Lois et jurisprudence concernant les Mongols], avant 1789, 12 *juan*. – Éd. Taipei : Chengwen chubanshe, 1968 (*Zhongguo fangzhi congshu*, vol. XXXVIII).

Menggu xinqu yutu 蒙古新區域圖 [Nouvelle carte administrative de la Mongolie], Beijing, 1919. Carte conservée au département des livres rares (*shanben* 善本) de la Beijing tushuguan.

Menggu youmu ji 蒙古游牧記 [Description (des territoires) de nomadisation des Mongols], de ZHANG Mu 張穆 (1805-1849), préface datée de 1859, imprimé en 1867-1868, 16 *juan*. – Éd. Taiyuan : Shanxi renmin chubanshe, 1991.

Mergen gegen-ü sūmbūm [Œuvres complètes du Mergen gegen] (titre complet : *Vcir dhara mergen diyanci blama-yin gegen-ü gbum jarliy kemegdekü orusiba*), imprimées à Pékin entre 1780-1783. – Éd. Mergen gegen Lubsangdambijalsan, *Mergen gegen Lubsangdambijalsan-u gbum jarliy kemegdekü orusiba*, Beijing : Falaluu-Jirandai, 1986.

Ming shi 明史 [L'histoire officielle des Ming], de ZHANG Tingyu 張廷玉 (1672-1755) *et al.*, compilé en 1723, présenté à l'empereur en 1739, 332 *juan*. – Éd. Beijing : Zhonghua shuju, 1974, 28 vol. En particulier le *juan* 327 (*liezhuan* 215) : « Dada zhuan » 韃靼傳.

Ming shi jishi benmo 明史記事本末 [Faits historiques des Ming], de GU Yingtai 谷應泰 (1647-ap. 1689)

et al., 1658, 80 *juan*. – Éd. Shanghai : Shangwu yinshu guan, 1937, 10 vol.

Ming shilu 明實錄 [Annales véridiques de la dynastie Ming], plus particulièrement *Ming Yingzong shilu* 明英宗實錄 (Zhengtong), *Ming Shizong shilu* 明世宗實錄 (Jiajing), *Ming Muzong shilu* 明穆宗實錄 (Longqing), *Ming Shenzong shilu* 明神宗實錄 (Wanli). – Éd. Taipei : Zhongyang yanjiu yuan lishi yuyan yanjiu suo, 1961, 133 vol. Voir également : « Môko hen ».

Minzheng bu hukou diaocha ji ge jia gu ji 民政部戶口調查及各家估計, de WANG Shida 王士達, s. d., 1911.

« Môko hen » : *Mindai Man-Mô shiryô : Min Jitsuroku Shô* 明代滿蒙史料 – 明實錄抄 [Sources sur l'histoire de la Mandchourie et de la Mongolie sous les Ming], « Môko hen 蒙古篇 », de TAMURA Jitsuzô 田村實造, Kyôto : Kyôto daigaku bungaku gakubu, 1954-1959, 18 vol. Compilation des textes ayant trait aux Mongols et aux Mandchous dans les annales des Ming : voir également *Ming shilu*.

mTsho-sngon gyi lo-rgyus sogs bkod-pa'i tshangs glu gsar-snyan zhes-bya-ba bzhugs-so [Les chants sacrés harmonieux contenant les Annales du Koukounor], de Sum-pa mkhan-po (1704-1788), 1786. – In *Vaidûrya ser-po : a History of the Dge-lugs-pa Monasteries of Tibet*, Part II, Lokesh Chandra éd., New Delhi : International Academy of Indian Culture, 1960 (Indo-Asian literatures, 12 & Śata-Piṭaka Series, 12/2).

Mujing 木經 [Classique de l'arbre], attribué à Yu Hao, X^e siècle.

« Neiji tuoyin ershi zhuan » 內濟陀音二世傳 [Biographie du II^e Neici toin (1671-1703)], écrite par Damo Sanmotuoluo 達磨三謨陀羅 (*Dharma Samudra) et traduite en chinois par Ôljeitü, « Neiji tuoyin ershi zhuan », *Menggu shi yanjiu* 蒙古史研究 (Studia Historica Mongolica) 1 (Kôkeqota, 1985), p. 73-95.

Ni ma'i 'od zer (titre complet : *rDo-rje-'chang lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje ye-shes bstan-pa'i sgron-me dpal-bzang-po'i rnam-par thar-pa dad-pa'i padma rnam-par 'byed-pa nyi-ma 'od-zer*), biographie du II^e lCang-skya qutuytu Rol-pa'i rdo-rje, écrite par son frère cadet et abbé de Kumbum, Chu-bzang Ngag-dbang thub-bstan dbang-phyug (né en 1736), 1787, 151 folios. – Éd. des versions tibétaine et mongole par Hans-Rainer Kämpfe, *Ni ma'i 'od zer / Naran-u gerel : Die Biographie des 2. Pekinger Lcan skya-Qutuytu Rol pa'i rdo rje (1717-1786)*, S[ank]t-Augustin : Wissenschaftsverlag, 1976 (Monumenta Tibetica Historica, Abt. II, Bd. 1).

Obsledovanie Kitaiskimi Chinovnikami i topografami Chzherimskovo seima v 1909 godu [Enquête sur la ligue du Jirim menée par des fonctionnaires et topographes chinois en 1909], Seattle : Université de Washington, collection Kormazov.

Qingshuihe ting zhi 清水河廳志, de AKEDACHUN 阿克達春 & WEN Xiu 文秀, Guangxu 9 (1883). – Éd. Taipei : Chengwen chubanshe, 1968.

Quanbian lüeji 全邊略記 [Mémoire succinct concernant les frontières], de FANG Kongzhao 方孔炤 (1591-1655), préface datée de 1628, 12 *juan*. – Éd. Taipei : Guangwen shuju, 1974, 6 vol.

Sanni dang shuo 三逆黨說 [Discours sur les trois factions rebelles], de WANG Chonggu 王崇古 (1515-1688), xylographie, 1599. – Éd. in *Deng tan bi jiu* 登壇必究, compilé par WANG Minghe 王鳴鶴, 1884, *juan* 37.

San yun chouzu kao 三雲籌俎考 [Étude des documents concernant les trois (districts dont le nom commence par) Yun], de WANG Shiqi 王世琦 (1551-1618), s. d., 4 *juan*. – Éd. in *Guoli Beiping tushuguan shanben congshu* 國立北平圖書館善本叢書, reproduction photolithographique de l'édition de 1683.

Shengwu ji 聖武記 [Histoire des campagnes impériales] de WEI Yuan 魏源(1794-1857), 14 *juan*, publié en 1842. – Éd. Beijing : Zhonghua shuju, 1984.

Shujing 書經 [Canon des documents], 58 *juan* – Éd. *Sishu wujing* 四書五經, Beijing : Zhongguo shudian, 1985.

Siluyun onul-tu [L'idiote et le sage], traduit du tibétain par Siregetü güüsi corji, XVII^e siècle.

Si yi guang ji 四夷廣記 [Mémoire sur les quatre (peuples) barbares], de SHEN Maoshang 慎懋賞, ère Wanli (1573-1620), 954 folios. – Éd. in *Xuanlantang congshu xuji* 玄覽堂叢書續集, Zheng Zhenduo 鄭振鐸 éd., Nankin : Zhongyang tushuguan, 1947, vol. LXXXVII-CII.

Si yi kao 四夷考 [Enquête sur les quatre (peuples) barbares], de YE Xianggao 葉向高 (1559-1627), préface datée de 1621, présenté au trône en 1628, 8 *juan*. – Éd. in *Wubei zhi* 武備志 [Traité d'organisation militaire], compilé par MAO Yuanyi 茅元儀, *juan* 223-239.

Subud erike (titre complet : *Boγda Vajindara sumadi dharma vati sri bhadra-yin cadiγsubud erike kemekü* [Biographie du saint Vajindara sumati dharma vati shri bhadra, nommée Rosaire de perles]), biographie mongole du I^{er} lCang-skya qutuytu, écrite par Ngag-dbang chos-ldan, 1729. – Éd. Klaus Sagaster, *Subud Erike, ein Rosenkranz aus Perlen, Die Biographie des 1. Pekinger lCang skya Khutukhtu Ngag dbang blo bzang c'os ldan, verfasst von Ngag dbang c'os ldan alias shes rab das rgyas*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1967.

Suiyuan quan zhi 綏遠全志 [Monographie complète (de la région de) Suiyuan]. – YIGU 貽穀 (m. 1926) & GAO Geng'en 高賡恩, 1908, 11 *juan*. – Éd. Taipei : Chengwen chubanshe, 1968 (Zhongguo fangzhi congshu, Saibei difang, 9).

Suiyuan tongzhi gao 綏遠通志稿. – *Juan* 13 reproduit in « Guji – siyu zhi » 古跡–寺宇志 [Monographie des sites historiques – temples], 1980 : s. n., *Baotou shiliao huiyao* 包頭史料薈要 1 (Baotou, mai 1980), p. 68-73.

Tumote zhi 土默特志 encore appelé *Tumote qi zhi* 土默特旗志 [Monographie des Tümed / de la bannière des Tümed], de YIGU 貽穀 (m. 1926) & GAO Geng'en 高賡恩, 1908, 10 *juan*. – Éd. Taipei : Chengwen chubanshe, 1968 (Zhongguo fangzhi congshu, Saibei difang, 16).

Tushu bian 圖書編 [Collection illustrée de cartes et de livres], de ZHANG Huang 章潢 (1527-1608), 1613, 127 *juan*. – Éd. in *Siku quanshu* 四庫全書, Taiwan : Shangwu yin shu guan, 1975 [1772-1782], vol. CMLXVIII-CMLXXIV.

Wanli wugong lu 萬曆武功錄 [Récits officiels des campagnes militaires de l'ère Wanli], de QU Jiusi 瞿九思 (*jìnshi* en 1573), 1612, 7 *juan*. – Éd. in *Guoxue wenku* 國學文庫, Beijing : Wendiang, 1935-

1936, vol. XX, XXIV, XXXIV, XXXVIII.

Wanli yehuo bian 萬曆野獲編 [Collection d'anecdotes non officielles de l'ère Wanli], de SHEN Defu 沈德符 (1578-1642), 1606, et supplément 1619. – Éd. Beijing : Zhonghua shuju, 1997 [1959].

Wubian dianze 五邊典則, de XU Rijiu 徐日久 (*jinshi*), 1610, 24 *juan*. – Éd. Beijing : Quanguo tushuguan wenxian xiansuo weifuzhi zhongxin, 2004.

Wuti Qingwen jian 五體清文鑑, dictionnaire pentaglotte (mandchou, tibétain, mongol, ouïgour, chinois), 1850. – Éd. Gugong bowuyuan, Beijing : Minzu chubanshe, 1957, 3 vol.

Wuyuan ting zhi 五原廳志 [Monographie de la préfecture de Wuyuan (~~bannière Dörben keüked~~)], 8 *juan*, s. n., s. l. – Éd. Taipei : Chengwen chubanshe, 1968.

Yingzao fashi 營造法式, de LI Jie 李誠 (1035-1110), 1103, 36 *juan*. – Éd. Taipei : Shangwu yinshuguan, 1956, 5 vol.

Yunzhong chu jianglu 雲中處降錄 [Annales de la soumission de Yunzhong], de FANG Fengshi 方逢時 (*jinshi* en 1541), s. d., 17 *juan*. – Éd. in *Dayin lou ji* 大隱樓集 de FANG Fengshi, Beijing : Beijing chubanshe, 2001.

2. Ouvrages postérieurs à 1911

AALTO, Pentti, 1961 : « Qas Buu Tamaya und Chuan-kuo hsi », p. 12-20 in *Studia Sino-Altaica. Festschrift für Erich Haenisch zum 80. Geburtstag*, Herbert Franke éd., Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1961.

AHMAD, Zahiruddin, 1970 : *Sino-Tibetan Relations in the Seventeenth Century*, Rome : Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1970 (Serie Orientale Roma, 40).

Alashan qi qingkuang 阿拉善旗情况 [État actuel des bannières Alashan], 1957-1958 : s. n, s. l., 1957-1958, 2 vol.

ALEXANDRE, Egly, 1979 : « Erdeni-zuu, un monastère du XVI^e siècle en Mongolie », *Études mongoles et sibériennes* 10 (1979), p. 7-32.

_____, 1987 : « L'architecture de style tibétain en Mongolie (XVI^e-XX^e siècle) », p. 487-497 in *Demeures des hommes, sanctuaires des dieux : sources, développement et rayonnement de l'architecture tibétaine*, Paola Mortari Vergara & Gilles Béguin éd., Rome : Università di Roma « La Sapienza », 1987.

ALTAN ҮАНДАРИ, 1987 : *Ordus-un soyul-un öb* [Les monuments culturels de l'Ordos], Baotou, 1987.

ALTAN ҮАРУДИ, БУУ-ДЕ, МАНДУКУ, ТОГТАНБАЯР & ТОНГГАЛАГ, 1995 : *Mongγuljin-u shasin surtayun* [Religion des Mongγuljin], Hailar : Öbür Mongγul-un soyul-un keblel-ün qoriya, 1995.

ALTANORGIL (= Jin Feng), 1981-1982 : *Kökeqota-yin süme keid* [Les monastères de Kökeqota], Kökeqota : Öbür Mongγul-un arad-un keblel-ün qoriya, 1981-1982.

_____, 1988-1989 : *Kökeqota-yin teüken Mongγul surbulji bicig* [Matériaux mongols sur l'histoire de

- Kökeqota], Hailar : Öbür Mongγul-un soyul-un keblel-ün qoriya, 1988-1989, 6 vol.
- AMUER BATU 阿木爾巴圖 (= Amur Batu), 1997 : *Menggu zu meishu yanjiu* 蒙古族美術研究 [Étude de l'art des Mongols], Liaoyang : Liaoning minzu chubanshe, 1997.
- AOKI Manijab, 1943 : *Mongγul-un uγsaγatan kiged teüke sudur*, Kalgan : s. l., 1943.
- ARIS, Michael, 1979 : *Bhutan : The Early History of a Himalayan Kingdom*, Warminster : Aris & Phillips, 1979.
- _____, 1989 : *Hidden Treasures and Secret Lives : a Study of Pemalingpa (1450-1521) and the Sixth Dalai Lama (1683-1706)*, Londres & New York : Kegan Paul International, 1989.
- ATWOOD, Christopher P., 1992-1993 : « The Marvellous Lama in Mongolia : the Phenomenology of a Cultural Borrowing », *Acta Orientalia Hungaricae Academiae Scientiarum* 46/1 (1992-1993), p. 3-30.
- _____, 1996 : « Buddhism and Popular Ritual in Mongolian Religion : a Reexamination of the Fire Cult », *History of Religions* 36/2 (1996), p. 112-139.
- AUBIN, Françoise, 1970 : « Les mesures manuelles et par référence au corps chez les Mongols. Note de folklore juridique », p. 23-56 in *Mongolian Studies*, Louis Ligeti éd., Amsterdam & Budapest : Grüner, 1970.
- _____, 1984-1985 : « In Memoriam. Le R. P. Henry Serruys (Ssu Lü-Ssu), Cism (10 juillet 1911-16 août 1983) : érudit sino-mongolisant », *Monumenta Serica* 36 (1984-1985), p. 555-624.
- _____, 1990 : « Mongolie (Histoire) », *Encyclopaedia Universalis*, vol. XV, p. 656-684 et « Oïrat », *Encyclopædia Universalis*, vol. XVI, p. 432-433, Paris : Encyclopædia Universalis France, 1990 [3^e éd.].
- _____, 2006 : « Patrimoine artistique et réécriture du passé dans la Mongolie du XX^e siècle », *La Question de l'art en Asie*, Paris : Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2005. À paraître.
- BA Zhuanyuan 巴專遠, 1992 : « Xiri de Baotou zhao » 昔日的包頭召 [Le Boyutu juu jadis], *Baotou shiliao huiyao* 包頭史料薈要 6 (Baotou, mars 1992), p. 179-182.
- BADAMA 巴達瑪, 1997 : « Moli miao zhushi gegen jilüe » 莫力廟諸世葛根紀略 [Chroniques sur les « générations » de gegen du Morui-yin süme], p. 346-367 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kökeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- BADDELEY, John Frederick, 1919 : *Russia, Mongolia, China, being some Record of the Relations between them from the beginning of the 17th Century to the Death of Tsar Alexei Mikhailovich A.D. 1602-1676*, Londres : Macmillan, 1919, 2 vol.
- BAI Guisheng 白貴生, 1997 [1986] : « Dengkou xian Agui miao » 磴口縣阿貴廟 [L'Agui-yin süme du district de Dengkou], p. 120-127 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kökeqota : Nei Menggu wenshi shudian (Nei Menggu wenshi ziliao, 45) (rééd. de BAI Shenghua 白生華, « Agui miao he zai Dengkou diqu de lamajiao » 阿貴廟和在磴口地區的喇嘛教 [L'Agui miao et le « lamaïsme » dans le district de Dengkou], p. 117-137 in *Dengkou wenshi ziliaoji* 磴口文史資料集, Dengkou : Zhongguo renmin zhengzhi xieshang huiyi, 1986).

- BAI Wenming 白文明, 1994 [1991] : *Zhongguo gu jianzhu meishu bolan* 中國古建築美術博覽 [Présentation artistique de l'architecture chinoise ancienne], Shenyang : Liaoning meishu chubanshe, 1994 [1991], 3 vol.
- BAO Yan 包彥, 1997 : « Ke you qianqi Wangye jiamiao » 科右前旗王爺家廟 [Le Vangye-yin sūme de la bannière avant de (l'aile) droite des Qo(rcin, = Jasaytu vang)], p. 168-174 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kōkeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- BAREAU, André, 1960 : « La construction et le culte des stūpa d'après les *Vinayapiṭaka* », *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient* 50 (1960), p. 229-274.
- BAREJA-STARZYNSKA, Agata & HAVNEVIK, Hanna, 2005 : « A Preliminary Study of Buddhism in Present-Day Mongolia », in *Mongols from Country to City : Floating Boundaries, Pastoralism, and City Life in the Mongol Lands in the Last Two Centuries*, Ole Brunn & Li Narangoa éd., Copenhagen : NIAS Press, 2006 (NIAS Studies in Asian Topics, 34).
- BARNETT, Arthur D., 1993 : *China's Far West. Four Decades of Change*, Blouder, San Francisco & Oxford : Westview Press, 1993.
- BARTHOLOMEW, Terese Tse, 1997 : « Thangkas of the Qianlong Period », p. 104-117 in *Tibetan Art : Towards a Definition of Styles*, Jane Casey Singer & Philip Denwood éd., Londres : Laurence King Publishing, 1997.
- BATU Jirigala 巴圖吉日嘎拉 (Batu Jirgal) & YANG Haiying 楊海英, 2005 : *Aerzhai shiku – Chengjisihan de fojiao jiniantang xingshuai shi* 阿爾寨石窟 – 成吉思汗的佛教紀念堂興衰史 — *Arjai Grotto – The Rise and Fall of a Buddhist Memorial for Chinggis Khan*, Tōkyō : Fukyosha Publishing, 2005.
- BATUCHAOLU 巴圖朝魯 & SUN Wanyuan 孫萬元, 2000 : *Meili de Ejina* 美麗的額濟納 [Bel Ejina], Ejina qi, 2000.
- BAUMANN, Bruno, 1995 : *Gobi, Durch das Land ohne wasser*, Munich : Herbig, 1995.
- BAWDEN, Charles R., 1955 : *The Mongol Chronicle of Altan Tobci*, texte, trad. et notes critiques, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1955 (Göttinger Asiatische Forschungen, 5).
- _____, éd., 1961 : *The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga*, texte, trad. et notes critiques d'un ouvrage mongol sur les biographies des Jebcündamba qutuγtu daté de 1859, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1961 (Asiatische Forschungen, 9).
- _____, 1987 : « Chamanisme et lamaïsme en Mongolie septentrionale. Témoins et documents », *Études mongoles* 18 (1985), p. 7-32.
- _____, 1989 [1968] : *The Modern History of Mongolia*, Londres & New York : Kegan Paul International, 1989 [Londres, 1968].
- _____, 1994 [1958]a : « Astrologie und Divination bei den Mongolen. Die schriftlichen Quellen », p. 20-40 in *Confronting the Supernatural : Mongolian Traditional Ways and Means*, Charles Bawden, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1994 [*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 108/2 (Neue Folge 33), 1958].
- _____, 1994 [1958]b : « Two Mongol Texts concerning Obo worship », p. 1-19 in *Confronting the Supernatural : Mongolian Traditional Ways and Means*, Charles Bawden, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1994 [*Oriens Extremus* 5/1, 1958].

- _____, 1994 [1961, 1963] : « The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition. Part I and II », p. 41-110 in *Confronting the Supernatural : Mongolian Traditional Ways and Means*, Charles Bawden, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1994 [Part I, *Asia Major New Series* 8/2, 1961 ; Part II, *Asia Major New Series* 9/2, 1963].
- BECKWITH, Christopher I., 1984 : « A Hitherto unnoticed Yüan-Period Collection attributed to 'Phagspa », p. 9-16 in *Tibetan and Buddhist Studies commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Körös*, Louis Ligeti éd., Budapest : Akademiai Kiadó, 1984.
- BEFFA, Marie-Lise & EVEN, Marie-Dominique, 2000 : « Les Mongols de Chine : colonisation han et mutations de vie », *Géographie et cultures* 34 (2000) : « Les marges culturelles du territoire chinois », p. 57-85.
- _____ & HAMAYON, Roberte, 1983 : « Les langues mongoles », *Études mongoles* 3 (1983), p. 121-169.
- BEGUIN, Gilles, 1995 : *Les Peintures du bouddhisme tibétain*, Paris : musée national des Arts asiatiques – Guimet, Réunion des musées nationaux, 1995.
- Beijing tushuguan zang huaxiang taben huibian* 北京圖書館藏畫像拓本匯編 [Collection des estampages de stèles illustrées conservés à la Bibliothèque de Pékin], 1993 : Beijing : Beijing shumu wenxian chubanshe, 1993.
- BELKA, Lubos, 2001 : *Tibetsky buddhismus v Burjatsku*, Brno : Masarykova Univerzita, 2001.
- BERGER, Patricia, 2003 : *Empire of Emptiness. Buddhist Art and Political Authority in Qing China*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 2003.
- _____ & BARTHOLOMEW, Terese Tse, éd., 1995 : *Mongolia : the Legacy of Chinggis Khan*, Londres & New York : Thames and Hudson ; San Francisco (Ca.) : Asian Art Museum of San Francisco, 1995.
- BERGMAN, Folke, 1945 : « Travels and archaeological Field Work in Mongolia and Sinkiang. A Diary of the Years 1927-1934 », p. 1-192 in *History of the Expedition in Central Asia : 1927-1935*, Part. IV : *General Reports of Travels and Field-works*, Folke Bergman, Gerhard Bexell, Birger Bohlin & Gösta Montell éd., Stockholm : Statens Etnografiska Museum, 1945 (Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin, The Sino-Swedish Expedition, 26).
- BERTRAND, Gabrielle, 1937 : *Seule dans l'Asie troublée*, Paris : Plon, 1937.
- BINSTEED, G. C., 1914 : « Life in a Khalkha Steppe Lamasery », *Journal of the Royal Asiatic Society* 46 (1914), p. 847-901.
- BIRA, S., 1973 : « A Sixteenth Century Mongol Code (translated by S. Rashidonduk and V. Veit) », *Zentralasiatische Studien* 11 (1973), p. 7-34.
- BLAMONT, Denis & TOFFIN, Gérard, éd., 1987 : *Architecture, milieu et société en Himalaya*, Paris : éditions du CNRS, 1987 (Études himalayennes, 1).
- BLASER, Werner & ZHANG Zhaogang, 1988 [1987] : *Architectures de Chine*, Lausanne : André Delcourt, 1988 [*China – Tao in Architecture*, Bâle, 1987].
- BLEICHSTEINER, Robert, 1950 : *L'Église jaune*, Paris : Payot, 1950.

- Bo Yinhu 薄音湖 & WANG Xiong 王雄 éd., 2000 : *Mingdai Menggu hanji shiliao huibian* 明代蒙古漢籍史料匯編 [Recueil de documents historiques chinois (sur) la Mongolie d'époque Ming], Kökeqota : Nei Menggu daxue chubanshe, 2000.
- BODOLEC, Caroline, 2005 : *L'Architecture en voûte chinoise. Un patrimoine méconnu*, Paris : Maisonneuve & Larose, 2005.
- BOERSCHMANN, Ernst, 1925 : *Chinesische Architektur*, Berlin : Verlag Ernst Wasmuth, 1925, 2 vol.
- BÖKEQADA, Na., 1999 : *Sili-yin γoul-un sūme keid* [Les monastères du Sili-yin γoul], Hailar : Öbür Mongγul-un soyul-un keblel-ün qoriya, 1999 (Mongγul ündüsüten-ü sūme keid-ün būrin ciγulya, 4).
- BOLD, Bat-Ochir, 2001 : *Mongolian Nomadic Society. A Reconstruction of the « Medieval » History of Mongolia*, Richmond (Surrey) : Curzon Press, 2001 (Monograph Series, 83).
- BOYER, Martha, 1952 : *Mongol Jewelry*, Copenhagen : Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1952 (National Moseets Skrifter, Etnografisk Roekke, V).
- Bügüde nairamdaqu dumdadu arad ulus-un Öbür Mongγul-un öbertegen jasaqu orun-u γajar-un jiruy-un tegübüri (niγuca)* [Atlas de la Région autonome de Mongolie-Intérieure de la République populaire de Chine (confidentiel)], 1973 : Öbür Mongγul-un öbertegen jasaqu orun-u qubisqal-un jöblel-ün qamjin jaruqu tobciya éd., s. l. (Kökeqota ?), 1973, et sa traduction chinoise : *Zhonghua renmin gonghe guo Nei Menggu zizhi qu ditu ji (mimi)* 中華人民共和國內蒙古自治區地圖集(秘密), Nei Menggu zizhi qu geming weiyuanhui cehui ju 內蒙古自治區革命委員會測繪局, s. l. (Kökeqota ?), 1973.
- BULAG, Uradyn E., 1998 : *Nationalism and Hybridity in Mongolia*, Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1998.
- _____, 2002 : *The Mongols at China's Edge. History and the Politics of National Unity*, Lanham, Boulder, New York, Oxford : Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- CAMMANN, Schuyler, 1949 : *Glimpses of the Lama Religion in Tibet and Mongolia*, Philadelphia : University of Pennsylvania, août 1949 (University Museum Bulletin 14/2).
- _____, 1951 : *The Land of the Camel : Tents and Temples of Inner Mongolia*, New York : Ronald Press, 1951.
- _____, 1963 : « Mongol Dwelling – with special reference to Inner Mongolia », p. 17-22 in *Aspects of Altaic Civilization, Proceedings of the 5th meeting of the PLAC (Bloomington, 1962)*, Denis Sinor éd., Bloomington : Indiana University Press, 1963 (Uralic and Altaic Series, 23).
- CAMPBELL, C. W., 1904 : *Report by Mr. C.W. Campbell, his Majesty's Consul at Wuchow on a Journey in Mongolia*, Londres, 1904.
- CAO Yongnian 曹永年, 1997 : « Alukeerqin qi Baicheng wei Lindan han ducheng yizhi shuo zhiyi » 阿魯科爾沁旗白城為林丹汗都城遺址說質疑 [Peut-on identifier le site de Baicheng dans la bannière Aru qorcin aux vestiges de la capitale de Ligdan qan ?], p. 743-749 in *Nei Menggu wenwu kaogu wenji* 內蒙古文物考古文集 2, Wei Jian 魏堅 éd., Beijing : Zhongguo da baike quanshu chubanshe, 1997.
- CHABROS, Krystyna, 1987 : « The decorative Art of Mongolia in relation to other Aspects of traditional Mongol Culture », *Zentralasiatische Studien* 20 (1987), p. 251-281.

Chahaer koubei liu xian diaocha ji 察哈爾口北六縣調查記 [Enquête sur six districts Caqar au nord des passes], 1933 : YANG Fu 楊溥, Beijing : Jincheng yinshuju, 1933.

Chahaer sheng tongzhi 察哈爾省通志 [Monographie de la province du Caqar], 1935 : SONG Zheyuan 宋哲遠, 1935, 28 juan.

CHAN Hok-Lam, 1991 : « Siting by Bowshot : A Mongolian Custom and its Sociopolitical and Cultural Implications », *Asia Major* 4/2 (1991), p. 53-78.

CHANDRA, Lokesh, 1994 [1961] : *Buddhist Iconography*, New Delhi : International Academy of Indian Culture - Aditya Prakashan, 1994 [1961].

CHANDRA BAGCHI, Pramod, 1941 : « The Eight Great Caityas and their Cult », *Indian Historical Quarterly* 17 (1941), p. 223-235.

CHARLEUX, Isabelle, 1998 : « Histoire et architecture des temples et monastères lamaïques de Mongolie-Intérieure », thèse de doctorat, Paris : Paris IV-Sorbonne, décembre 1998.

_____, 1999 : « La peinture des donateurs du temple de Maitreya en Mongolie méridionale », *Arts asiatiques* 54 (1999), p. 85-102.

_____, 2000 : « Un exemple d'architecture mongole : le Siregetü juu de Kökeqota », *Histoire de l'art* 46 (juin 2000), p. 91-110.

_____, 2002 : « Padmasambhava's Travel to the North : The Pilgrimage to the Monastery of the Caves and the Old Schools of Tibetan Buddhism in Mongolia », *Central Asiatic Journal* 46/2 (2002), p. 168-232.

_____, 2003 : « Le patrimoine bâti dans la région "autonome" chinoise de Mongolie-Intérieure : état actuel et avenir des architectures bouddhiques », p. 223-242 in *Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXI^e siècle*, Maria Gravari-Barbas & Sylvie Guichard-Anguis éd., Paris : Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2003.

_____, 2004 : « De la ville bleue à la métropole grise. Fondation, protection et destruction de Kökeqota (Huhehaote) », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 35 (2004), p. 69-116.

_____, 2005 : « Orientation des monastères mongols », *Études mongoles et sibériennes* 36-37 (2005-2006), p. 239-282.

_____, 2006a : « Peut-on parler d'art mongol ? Icônes et monastères de Mongolie du XVI^e au début du XX^e siècle », *La Question de l'art en Asie*, Paris : Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2006 (à paraître).

_____, 2006b : « The Reconstruction of Buddhist Monasteries in the Chinese Autonomous Region of Inner Mongolia : Between Sanctuary and Museum », *Revival of Buddhism in Mongolia after 1990*, Agata Bareja-Starzynska & Hanna Havnevik éd., Varsovie : Université de Varsovie (2006, à paraître).

_____, 2006c : « Les stûpas de type Wuta à Pékin et Kökeqota (Mongolie-Intérieure) », *Arts asiatiques*, 61 (2006, à paraître).

CHAVANNES, Édouard, 1896 : « A. Pozdnéieff. Sur un monument nouvellement découvert de la littérature mongole au temps de la dynastie Ming », *Journal asiatique* 7 (janv.-fév. 1896), p. 173-179.

CHAYET, Anne, 1985 : *Les Temples de Jehol et leurs modèles tibétains*, Paris : Recherche sur les civilisations, 1985 (Synthèse, 19).

_____, 1987 : « Architecture et peinture tibétaine », p. 82-86 in *Demeures des hommes, sanctuaires des dieux : sources, développement et rayonnement de l'architecture tibétaine*, Paola Mortari Vergara & Gilles Béguin éd., Rome : Università di Roma « La Sapienza », 1987.

- _____, 1988 : « Le monastère de bSam-yas : sources architecturales », *Arts asiatiques* 43 (1988), p. 19-29.
- _____, 1989 [1984] : « Remarques sur les représentations d'architecture dans la peinture tibétaine et chinoise », in *Acta Orientalia Hungaricae Academiae Scientiarum* 43/2-3 (1989), p. 205-216 [*Inner Asian Buddhist and Tibetan Studies : Papers read at the Bicentenary Csoma De Kőrös Symposium*, Visegrád, 1984].
- _____, 1994 : *Art et archéologie du Tibet*, Paris : Picard, 1994.
- _____ & JEST, Corneille, 1991 : « Le monastère de la Félicité Tranquille, fondation impériale en Mongolie », *Arts asiatiques* 46 (1991), p. 72-81.
- _____ & TANG, Rinie, 1990 : « Les couvertures de tuiles en Chine », p. 447-457 in *Encyclopédie des métiers : l'art du couvreur*, Paris : Librairie du compagnonnage, 1990, t. I, IX & X.
- CHEN Kenneth, 1972 : *Buddhism in China : A Historical Survey*, Princeton (New Jersey) : Princeton University Press, 1972.
- CHEN Lüsheng 陳履生, 1995 : *Xizang simiao* 西藏寺廟 [Les monastères du Tibet], Beijing : Renmin meishu chubanshe, 1995 (Xizang yishu congshu).
- CHEN Meihe 陳梅鶴, 1986 : *Taer si jianzhu* 塔爾寺建築 [L'architecture de Taer si (= Kumbum)], Beijing : Zhongguo jianzhu chubanshe, 1986.
- CHEN Qingying 陳慶英 & MA Lianlong 馬連龍, 1988 : *Zhangjia guoshi Ruobi Duoqi zhuan* 章嘉國師若必多吉傳 [Biographie du lCang-skya qutuylu Rol-pa'i rdo-rje], trad. du *Khyab-bdag rdo-rje sems-dpa'i ngo-bo dpal-ldan bla-ma ...*, Beijing : Minzu chubanshe, 1988.
- CHEN Zhe 陳哲喆, 1991 : « Jianxi Nei Meng yu Xizang lama si jianzhu de yitong » 簡析內蒙與西藏喇嘛寺建築的異同 [Brève analyse des similarités et des différences dans la construction des monastères « lamaïques » en Mongolie et au Tibet], *Xizang Yanjiu* 西藏研究 1 (1991), p. 153-156.
- CHENG Xuguang 程旭光 & LIU Yibin 劉毅彬, 1984 : « Meidai zhao zhaomiao jianzhu, bihua yishu kaocha baogao » 美岱召召廟建築、壁畫藝術考察報告 [Rapport d'enquête sur l'architecture religieuse et la peinture murale du Maidari-yin juu], *Baotou shiliao huiyao* 包頭史料薈要 10 (Baotou, mai 1984), p. 178-183.
- CHIA Ning, 1992 : « The Li-fan Yuan in the Early Ch'ing Dynasty », Ph.D. diss., Baltimore : Johns Hopkins University, 1992 (non publié).
- _____, 1993 : « The Lifanyuan and the Inner Asian Rituals in the Early Qing (1644-1795) », *Late Imperial China* 14/1 (juin 1993), p. 61-63.
- Chifeng fengqing, yuan Zhaowuda meng* 赤峰風情, 原昭烏達盟 [Description de Chifeng (et de sa région), ancienne ligue du Juu-uda], 1987 : Zhongguo renmin zhengzhi xieshang huiyi 中國人民政治協商會議 éd., Chifeng : Chifeng shi weiyuanhui, 1987. Pour la partie « Religion », le texte est identique à celui de *Zhelimu meng gaikuang* (1980) mais les illustrations sont moins nombreuses.
- China, Land of Splendour : a Pictorial Presentation (Jinxiu Zhonghua caise zhenben* 錦繡中華彩色珍本), 1975 : DING Xingwu 丁星五 éd., ouvrage bilingue, s. l. [rééd. complétée de *China the Beautiful (Jinxiu heshan* 錦繡河山), Hongkong : The International Culture Press, 1955].

- CHIODO, Elisabetta, 1996 : Compte rendu de Kürelsha, *Jirim-ün süme keid* (1993) dans *Ural-Altaische Jahrbücher* 14 (1996), p. 295-297.
- _____, 1999 : « Altan yandari : A Journal on Ordos Culture », p. 51-61, in *Antoine Mostaert (1881-1971) - C.I.C.M. Missionary and Scholar. Volume One : Papers*, Klaus Sagaster éd., Louvain : Ferdinand Verbiest Foundation ; China-Europe Institute, 1999 (Louvain Chinese Studies IV.), vol. I.
- _____, 2000 : *The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarbuxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences* 1, Wiesbaden : Harrassowitz, 2000 (Asiatische Forschungen 137).
- _____, 2003-2004 : Compte rendu de Narasun & Temürbayatur, *Ordus-un süme keid* (2000) dans *Ural-Altaische Jahrbücher* 18 (2003-2004), p. 296-304.
- CHU Qiao 初橋, 1963 : *Huhehaote shi wenwu guji bianlan* 呼和浩特市文物古蹟便覽 [Aperçu du patrimoine historique de Kökeqota], Kökeqota : Huhehaote shi wenhua ju pian, 1963.
- CHU Qi'en 楚啟恩, 2000 : *Zhongguo bihua shi* 中國壁畫史 [Histoire de la peinture murale en Chine], Beijing : Beijing gongyi meishu chubanshe, 2000.
- CLUNAS, Craig, 1982 : « An Inner Mongolian Manuscript of Erdeni-yin Tobči », *Zentralasiatische Studien* 16 (1982), p. 149-152.
- COIJI (= Coyiji, Qiao Ji 喬吉), 1996 : « Futuyar dalai blama ayuljaqu-yin uridaki Altan qayan ba Töbed-un burqan-u shasin » [Altan qayan et le bouddhisme tibétain avant sa rencontre avec le III^e Dalaï lama], *Menggu xue xinxi* 蒙古學信息 3 (1996), p. 10-26.
- _____, 1998 : *Mongyl-un burqan-u shasin-u teüke : Yeke Mongyl ulus-un üye 1206-1271* [Histoire du bouddhisme des Mongols : période du Grand Empire mongol, 1206-1271], Hailar : Öbür Mongyl-un soyul-un keblel-ün qoriya, 1998.
- CONSTEN, Hermann, 1939 : « Denominations of Monasticism in Outer and Inner Mongolia », *Collectanea Commissionis Synodalis* 12 (1939), p. 11-19.
- COOKE JOHNSON, Linda, 1983 : « The Wedding Ceremony for an imperial Liao Princess. Wall Paintings from a Liao Dynasty Tomb in Jilin », *Artibus Asiae* 44/2-3 (1983), p. 107-136.
- CORRADINI, Piero, 1965 : « Intorno al Li-fan-yüan della dinastia Ch'ing », *Rivista degli studi orientali* 40 (1965), p. 71-77.
- COYIJI (= Coiji, Qiao Ji 喬吉), 1988-1989 : « Randbemerkungen über Siregetü Güüsi Corji von Kökeqota », *Zentralasiatische Studien* 21 (1988-1989), p. 140-149.
- CRESSEY, Georges B., 1933 : « The Ordos Desert of Inner Mongolia », *Denison University Bulletin* 38/8 (Granville, Ohio, 1933), p. 155-248.
- CROIZE, Jean-Claude, FREY, Pierre & PINON, Pierre, 1989 : *Recherches sur la typologie et les types architecturaux*, Paris : L'Harmattan, 1989.
- CROSSLEY, Pamela Kyle, 1997 : *The Manchus*, Cambridge : Blackwell, 1997.
- _____, 1999 : *A Translucent Mirror. History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley, Los Angeles & Londres : University of California Press, 1999.
- DAI Xueji 戴學稷, 1981 : *Huhehaote jianshi* 呼和浩特簡史 [Histoire abrégée de Kökeqota], Beijing :

Zhonghua shuju, 1981.

DAMDINSÜREN, Ts., 1970 : « Günjiyn süm, the Monastery of the Princess », trad. du mongol par Larry Moses, *Mongolia Society Bulletin* 9/2 (automne 1970), p. 15-30.

DARS, Jacques, 1968 : « Mongolie intérieure », p. 1466-1491 in *Chine*, Genève : Nagel, 1968 (Les Guides Nagel).

DARS, Sarah, 1972 : « L'architecture mongole ancienne », *Études mongoles et sibériennes* 3 (1972), p. 159-223.

DAS, Sarat Chandra, 1881-1882 : « Contributions on the Religion, History... of Tibet », trad. du chapitre XII du *Grub-mtha shel-gyi me-long*, *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* (Calcutta), 1881, p. 1-66 ; 1882, p. 1-75 + 10 pl.

DAVID, Armand (abbé), 1867-1868 : *Journal d'un voyage en Mongolie fait en 1866*, Paris : musée d'Histoire naturelle, 1867-1868, 2 vol. (Bulletin des Nouvelles Archives).

DAWA JIGEJIDE 達瓦吉格吉德, 1997 : « Dong Su qi Chagan aobao miao » 東蘇旗查干敖包廟 [Le Cayan obuya sūme de la bannière gauche des Sü(nid)], p. 139-152 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kökeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).

DELEGE 德勒格 [Deleg ~ Delger], 1998 : *Nei Menggu lamajiao shi* 內蒙古喇嘛教史 [Histoire du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1998.

DEMIEVILLE, Paul, 1925 : Compte rendu de « Che-yin Song Li Ming-tchong Ying tsao fa che » 石印宋李明仲營造法式, « Édition photolithographique de la Méthode d'architecture de Li Ming-tchong des Song », *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient* 25 (1925), p. 213-264.

_____, 1987 [1952] : *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le quietisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*, Paris : Collège de France/IHEC, 1987 [1952].

DENG Hongwei 鄧宏偉 & ZHANG Wenfang 張文芳, 1992 : « Alun simu gucheng yizhi » 阿倫斯木古城遺址 [Les vestiges de l'ancienne ville d'Olan sūme], *Nei Menggu wenwu kaogu* 內蒙古文物考古 1/2 (1992), p. 133-138.

DENWOOD, Philip, 1972 : « The Tibetan Temple Art and its Architectural Setting », p. 47-55 in *Mahayanist Art after A.D. 900*, William Watson éd., Bloomsbury : University of London, Percival David Foundation & School of Oriental and African Studies, 1972.

DESMOND, Martin, 1937 : « Preliminary Report on the Nestorian remains North of Kuei-hua, Sui-yüan », *Monumenta Serica* 3 (1937), p. 232-256.

DI COSMO, Nicola, 1994 : « Ancient Inner Asian Nomads : Their Economic Basis and Its Significance in Chinese History », *The Journal of Asian Studies* 53/4 (novembre 1994), p. 1092-1126.

_____, 1998, « Qing Colonial Administration in Inner Asia », in *The International History Review* 20/2 (1998), p. 287-309.

_____, 1999 : « Manchu Shamanic Ceremonies at the Qing Court », p. 352-398 in *State and Court Ritual*

- in China*, Joseph P. McDermott éd., Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- _____ & BAO Dalizhabu, 2003 : *Manchu-Mongol Relations on the Eve of the Qing Conquest. A Documentary History*, Leyde : E. J. Brill, 2003.
- DONG Zhengjun 董正鈞, 1952 : *Juyan hai (Ejina qi)* 居延海(額濟納旗) [Juyan hai = Ғасиуn nауur (bannière Ejina)], Beijing : Zhonghua shuju 1952.
- DU HALDE, Jean-Baptiste (SJ), 1736 : *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie*, La Haye : Henri Scheurleer, 1736, 4 vol.
- EDMONDS, Richard L., 1994 : *Patterns of China's Lost Harmony : A Survey of the Country's Environmental Degradation and Protection*, Londres & New York : Routledge, 1994.
- EERHEMOBATU 額爾赫漠巴圖, 1997 : « Ke zuo houqi Aoteqi miao » 科左後旗奧特旗廟 [L'Otoci-yin sūme de la bannière arrière de [l'aile] gauche (= Boyu vang) des Qorcin], p. 153-160 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kökeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- EGAMI Namio 江上波夫, 1942 [1937] : *Môko kôgen ôdanki* 蒙古高原橫斷記 [Traversée de la plaine mongole] : Tôakôko gakkai Môko chôsahan 東亞考古學會蒙古調查班 éd., Tôkyô : Nikkô shoin, 1942 [1937].
- _____, 1952 : « Olon-sūme et la découverte de l'église catholique romaine de Jean de Montecorvino », *Journal asiatique* 240 (1952), p. 155-167.
- ELLIOTT, Mark C., 1992 : « Turning a Phrase : Translation in the Early Qing through a Temple Inscription of 1645 », p. 12-41 in *Aetas Manjurica*, t. III, Martin Gimm, Giovanni Stary & Michael Weiers éd., Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.
- _____, 2001 : *The Manchu Way. The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford : Stanford University Press, 2001.
- ELVERSKOG, Johan, 2003 : *The Jewel Translucent Sūtra. Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century*, Leyde & Boston : E. J. Brill, 2003 (Brill's Inner Asian Library, 8).
- _____, 2005 : « Mongol Time Enters a Qing World », p. 142-178 in *Time, Temporality, and Imperial Transition: East Asia from Ming to Qing*, Lynn A. Struve éd., Honolulu: Association for Asian Studies & University of Hawai'i Press, 2005.
- ERDENI, 1997 : *Mongγul cam* [Le 'Cham mongol], Beijing : Minzu chubanshe, 1997.
- ERIHEN Batu 額日很巴圖 (= Borjigid Eriyen Batu), 1986 : « Shuangfu si » 雙福寺 [Le monastère Shuangfu (Shongquru-yin sūme)], *Zhelimu meng wenshi ziliao* 哲里木盟文史資料 2 (Tongliao, 1986), p. 76-87. Cet article se base sur les annales du monastère et les archives provinciales du Lifan yuan (*Zhelimu shili [dang'an]* 哲里木事例[檔案], *Gongzhu fu zhi* 公主府志...).
- EVEN, Marie-Dominique & POP, Rodica, 1994 : *Histoire secrète des Mongols (Mongghol-un ni'uca tobciyan) : chronique mongole du XIII^e siècle* (traduction, présentation et annotation), Paris : Gallimard, 1994 (Connaissance de l'Orient).
- FARQUHAR, David M., 1968 : « The Origins of the Manchus' Mongolian Policy », p. 198-205 in *The Chinese World Order*, John K. Fairbank éd., Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1968.

- _____, 1978 : « Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38/1 (1978), p. 5-34.
- FENG Xuezhong 馮學忠, 1991 : *Keerqin youyi qianqi zhi* 科爾沁右翼前旗志 [Monographie de la bannière d'avant de l'aile droite des Qorcin], Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1991.
- FEUCHTWANG, Stephan D. R., 1974 : *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*, Vientiane (Laos) : Vithagna, 1974.
- FISHER, Carney T., 1988 : « Smallpox, Salesmen and Sectarians : Ming-Mongol Relations in the Jiajing reign (1522-1567) », *Ming Studies* 25 (1988), p. 1-23.
- FLETCHER, Joseph, 1979 : *China's Inner Asian Frontier : Photographs of the Wulsin Expedition to Northwest China in 1923*, Mary Eller Alonso éd. (exposition au Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, université de Harvard), Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1979.
- _____, 1986 : « The Mongols, Ecological and Social Perspectives », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 461 (1986), p. 11-50.
- Foguang dacidian* 佛光大辭典 [Grand dictionnaire du bouddhisme compilé par (l'Académie) Foguang], 1989 : Taipei : Taiwan foguang shan chubanshe, 1989, 7 vol. + index.
- FORMAN, Werner & RINTSCHEN, Bjanba, 1967 : *Lamaistische Tanzmasken. Der Erlik-Tsam in der Mongolei*, Leipzig : Koehler & Amelang, 1967.
- FRANKE, Herbert, 1994 [1978] : « From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God : the Legitimation of the Yüan Dynasty », p. 3-85 in *China under Mongol Rule*, Herbert Franke, Hampshire (GB) & Vermont (USA) : Variorum, 1994 [*Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Munich : Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 2, 1978].
- FRASER, Sarah E., 1996 : « Régimes of Production : the Use of Pounces in Temple Construction », *Orientations* 27/10 (novembre 1996), p. 60-69.
- FU Chaoqing 傅朝卿, 1993 : *Zhongguo gudian shiyang xin jianzhu* 中國古典式樣新建築 [Architecture néoclassique de Chine], Taipei : Nantian shuju, 1993.
- FUCHS, Walter, 1943 [1711] : *Der Jesuiten-Atlas der Kanghsi-Zeit, seine Entstehungsgeschichte nebst Namensindices für die Karten der Mandjurei, Mongolei, Ostturkestan und Tibet, mit Wiedergabe der Jesuiten-Karten in Originalgrösse*, Peking : Fu-Jen-Universität, 1943 [1711].
- GE Shanlin 蓋山林, 1999 : *Menggu zu wenwu yu kaogu yanjiu* 蒙古族文物與考古研究 [Étude du patrimoine culturel et archéologique des Mongols], Shenyang : Liaoning minzu chubanshe, 1999 (Zhongguo menggu xue wenku).
- GALSANG Kügjiltü Batubayar, 1994 : *Juu-uda-yin süme keid* [Les monastères du Juu-uda], Hailar : Öbür Mongyul-un soyul-un keblel-ün qoriya, 1994 (Mongyul ündüsüten-ü süme keid-ün бүрин цылуя, 2).
- GAUBATZ, Piper Rae, 1996 : *Beyond the Great Wall. Urban Form and Transformation on the Chinese Frontiers*, Stanford : Stanford University Press, 1996.

- GENDONG ZHENGLI 跟東整理, 1997 : « Xilinhaote Beizi miao » 錫林浩特貝子廟 [Le Beizi miao (= Bandida gegen sūme) de Sili-yin qota (Xilinhot)], p. 131-138 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kökeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45) [publié précédemment dans *Xilinguole shigao* 錫林郭勒史稿 5].
- GERASIMOVA, Ksenia, 1981 : « De la signification du nombre 13 dans le culte des *obo* » (trad. par Roberte Hamayon et Assia Popova), *Études mongoles et sibériennes* 12 (1981), p. 163-175.
- GETTY, Alice, 1928 [1914] : *The Gods of Northern Buddhism : their History, Iconography and Progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries*, trad. du français par J. Deniker, Oxford : Clarendon Press, 1928 [1914].
- GILMOUR, James, 1883 [1880] : *Among the Mongols*, Londres : The Religious Tract Society, 1883 [New York, 1880].
- GIMM, Martin, 2000 : « Zum mongolischen Mahākāla-Kult und zum Beginn der Qing-Dynastie — die Inschrift *Shisheng beiji* von 1638— », *Oriens Extremus* 42 (2000), p. 69-103.
- GOMBRICH, Richard, 1966 : « The Consecration of a Buddhist Image », *Journal of Asian Studies* 26/1 (Madras, novembre 1966), p. 23-36.
- GOOSSAERT, Vincent, 2000 : *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*, Paris : Albin Michel, 2000.
- GRISWOLD, Alexander B., 1965 : « The Holy Land Transported. Replicas of the Mahābodhī Shrine in Siam and Elsewhere », p. 173-222 in *Paranavitana Felicitation Volume on Art and Architecture and Oriental Studies*, Colombo : M. D. Gunasena & Co, 1965.
- GRUPPER, Samuel H., 1980 : « The Manchu Imperial Cult of the Early Ch'ing Dynasty : Texts and Studies on the Tantric Sanctuary of Mahakala at Mukden », Ph.D. diss., Bloomington : Indiana University, 1980 (non publié).
- _____, 1984 : « Manchu Patronage and Tibetan Buddhism during the First Half of the Ch'ing Dynasty, A Review Article », *Journal of the Tibet Society* 4 (1984), p. 47-75.
- GRUSCHKE, Andreas, 2001 : *The Cultural Monuments of Tibet's Outer Provinces : Amdo*. Vol. I : *The Qinghai Part of Amdo* ; Vol. II : *The Gansu and Sichuan Parts of Amdo*, Bangkok : White Lotus, 2001.
- Guisui xian zhi* 歸綏縣志 [Monographie de Gui(hua) Sui(yuan)], 1968 [1934] : ZHENG Yufu 鄭裕孚 & ZHENG Zhichang 鄭植昌, Beijing, 1934. – Éd. Taipei : Chengwen chubanshe, 1968 (Zhongguo fangzhi congshu, Saibei difang, 10).
- GUO Jianzhong 郭建中, 1983 : « Meiligeng zhao » 梅力更召 [Le Mergen juu], *Baotou shi wu ziliao* 包頭史物資料 1 (Baotou 1983), p. 154-155.
- HAGIWARA Junpei 萩厚淳平, 1955 : « Arutan kân to Banshō » アルタン・カーンと板升 [Altan qan et Baising], *Tôyôshi kenkyû* 東洋史研究 14/3 (Kyôto, 1/XI, 1955), p. 17-19.
- _____, 1980 : *Mindai Môkoshi kenkyû* 明代蒙古史研究 [Étude de l'histoire de la Mongolie sous les Ming], Kyôto : Dôhōsha shuppan, 1980 (Tôyôshi kenkyû sōkan, 32).

- HALTOD, Magadbürin, 1966 : *Mongolische Ortsnamen, Teil I : Aus mongolischen Manuscript-Karten*, avec une introduction de Walther Heissig, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1966 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 5,1).
- HAMAYON, Roberte, 1978 : « Des fards, des mœurs et des couleurs », p. 207-248 in *Voir et nommer les couleurs*, Serge Tornay éd., Nanterre : Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparatives, 1978.
_____, 1990 : *La Chasse à l'âme. Esquisse du chamanisme sibérien*, Nanterre : Société d'ethnologie, 1990.
- HAMBIS, Louis, 1969 : *Documents sur l'histoire des Mongols à l'époque des Ming*, Paris : PUF, 1969 (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises, XXI).
_____, 1970 : « Note sur l'installation des Mongols dans la boucle du Fleuve Jaune », p. 167-180 in *Mongolian Studies*, Louis Ligeti éd., Budapest & Amsterdam : B.R. Grüner, 1970.
- Hangjin houqi zhi* 杭錦後旗志 [Monographie de la bannière Qanggin arrière], 1989 : Nei Menggu zizhi qu Hangjin houqi bianzuan weiyuanhui 內蒙古自治區杭錦後旗 編纂委員會 éd., Beijing : Zhongguo chengshi jingji shehui chubanshe, 1989 (Zhonghua renmin gonghe guo difang zhi congshu).
- HAO Shiyuan 郝時遠, ZHANG Shihe 張世和 *et al.*, 1997 : *Menggu zu juan, Xin Baerhu youqi* 蒙古族卷, 新巴爾虎右旗 [Les Mongols : la bannière de droite des Nouveaux Baryu], Beijing : Minzu chubanshe, 1997 (Zhongguo shaoshu minzu xianzhuang yu fazhan diaocha yanjiu congshu).
- HASHIMOTO Kôhō 喬本光寶, 1942 : *Môko no ramakyô* 蒙古の喇嘛教 [Le « lamaïsme » mongol], Tôkyô : Bukkyô kôronsha, 1942.
- HASLUND-CHRISTENSEN, Henning, 1935 : *Men and Gods in Mongolia (Zayagan)*, trad. du suédois, Londres : Trench, Trubner & Co, 1935.
_____, 1949 : *A Mongolian Journey*, trad. du danois, Londres : Routledge & K. Paul, 1949.
- HE Lin 何林, 1983 : « Kundulun zhao » 昆都倫召 [Le Köndelen juu], *Baotou shi wu ziliao* 包頭史物資料 (Baotou, 1983), p. 153-158.
- HE Quanxi 何全喜, 1997 : « Alashan Yanfu si » 阿拉山延福寺 [Le Yanfu si d'Alashan], p. 108-119 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kôkeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- HEDIN, Sven Anders, 1933 : *Riddles of the Gobi Desert*, Londres : George Routledge & Sons, 1933.
_____, 1943-1944 : *History of the Expedition in Asia : 1927-1935*, in collaboration with Folke Bergman, Part I : 1927-1928 ; Part II : 1928-1933 ; Part III : 1933-1935, Stockholm : Göterborg Elanders boktryckeri aktiebolag, 1943-1945, 3 vol. (Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin, The Sino-Swedish Expedition, 23, 24, 25).
_____, 1966 : *Central Asia Atlas : Report from the Scientific Expedition to the North-West Provinces of China*, Stockholm : Statens Etnografiska Museum, 1966 (The Sino-Swedish Expedition, 47/I).
- HEDLEY, John, 1910 : *Tramps in Dark Mongolia*, New York : Scribner's Sons, 1910.
- HEISSIG, Walther, 1944 : « Über mongolische Landkarten », *Monumenta Serica* 9 (1944), p. 123-173.
_____, 1953 : « A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th century »,

- Anthropos* 48/1-2 (1953), p. 1-29 et 48/3-4 (1953), p. 493-536.
- _____, 1954a : *Die Pekingener Lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache. Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1954 (Göttinger Asiatische Forschungen, 2).
- _____, 1954b : « Some Glosses on Recent Mongol Studies », *Studia Orientalia* 19/4 (Helsinki 1954), p. 1-14.
- _____, 1954c : « Zur geistigen Leistung der neubekehrten Mongolen des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts », *Ural-Altaische Jahrbücher* 26/1-2 (1954), p. 101-116.
- _____, 1955 : « Die mongolische Steininschrift von Olon Süme », *Central Asiatic Journal* 1/4 (1955), p. 268-283.
- _____, 1959 et 1965 : *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen, Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte*, vol. I : 16.-18. Jahrhundert, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1959 (Asiatische Forschungen, 5) ; vol. II : Vier Chroniken des 19. Jahrhunderts, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1965 (Asiatische Forschungen, 16).
- _____, éd., 1961 : *Erdeni-yin erike. Mongolische Chronik der lamaistischen Klosterbauten der Mongolei von Isibaldan (1835)*, texte, trad. et notes critiques de l'œuvre mongole d'Isibaldan [1835], Copenhague : Ejnar Munksgaard, 1961 (Monumenta Linguarum Asiae Maioris, Series nova, II).
- _____, 1966a : *Die mongolischen Steininschrift und Manuskriptfragmente aus Olon Süme in der Inneren Mongolei*, Göttingen : Vandenhoeck, Ruprecht, 1966 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 3/63).
- _____, 1966b : *Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte aus europäischen Bibliotheken. Mit einer Einleitung und Glossar*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1966 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 6).
- _____, 1972 : *Geschichte der mongolischen Literatur*, Band 1 : 19. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts ; Band 2 : 20. Jahrhundert bis zum Einfluss moderner Ideen, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1972.
- _____, 1973 [1970] : « Les religions de la Mongolie », p. 337-488 in *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, Giuseppe Tucci & Walther Heissig, trad. de l'allemand par R. Sailley, Paris : Payot, 1973 [Stuttgart, 1970] (Les Religions de l'humanité).
- _____, 1976 : *Die mongolischen Handschriften-Reste aus Olon Süme, Innere Mongolei (16.-17. Jahrhundert)*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1976 (Asiatische Forschungen, 46).
- _____, 1978 : *Mongolische Ortsnamen, Teil II : Mongolische Manuscript-Karten in Faksimilia*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1978 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 5, 2).
- _____, 1982 [1979], *Les Mongols, un peuple à la recherche de son histoire*, trad. de l'allemand par Marie-Paule Mathieu, Paris : J.-Cl. Lattès, 1982 [Econ Verlag, Düsseldorf et Vienne, 1979].
- _____, 1984 : « Zur 'Biographie des Altan Khan' des Tümet », *Ural-Altaische Jahrbücher*, Neue Folge, 4 (1984), p. 187-221.
- _____, 1992 : *Schamanen und Geisterbeschwörer in der Östlichen Mongolei*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1992.
- _____, assisté par BAWDEN, Charles, 1971 : *Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xylographs*, Copenhague : The Royal Library, 1971.
- _____, & SAGASTER, Klaus, 1961 : *Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1961 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 1).

HELLER, Amy, 1999 : *Arts et sagesse du Tibet*, Paris : Zodiaque, 1999.

HENMI Baiei 逸見梅榮, 1975 [1965] : *Chûgoku ramakyô bijutsu taikan* 中國喇嘛教美術大觀 [Vue générale de l'art « lamaïque » en Chine], Tôkyô : Tôkyo Bijutsu, 1975 [1965], vol. I (planches) et vol. II (texte).

- _____, 1943 : *Manmô Hokushi no shûkyô bijutsu* 滿蒙北支 の 宗教美術 [Art religieux de Chine du Nord, de Mandchourie et de Mongolie], Tôkyo : Maruzen, 8 vol.
- _____, & NAKANO Hanshirô 仲野半四郎, 1943-1944 : *ManMô no ramakyô bijutsu* 滿蒙 の 喇嘛教美術 [Art du « lamaïsme » en Mandchourie et en Mongolie], Tôkyô : Hôzôkan, 1943-1944, 2 vol.
- HEUSCHERT, Dorothea, 1998 : « Legal Pluralism in the Qing Empire : Manchu Legislation for the Mongols », *The International History Review* 20/2 (juin 1998), p. 310-324.
- HEVIA, James L., 1993 : « Lamas, Emperors and Ritual : Political Implications in Qing Imperial Ceremonies », *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 16/2 (Madison, Wisconsin, hiver 1993), p. 243-278.
- _____, 1995 : *Cherishing Men from Afar. Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*, Durham & Londres : Duke University Press, 1995.
- HIMAHORI Seiji 今堀誠二, 1955 : *Chûgoku hôken shakai no kikô* 中國封建社會 の 機構 [La structure de la société féodale chinoise], Tôkyô : Nihon gakujutsu shinkôkai, 1955.
- HOMMEL, Rudolf P., 1937 : *China at Work : an Illustrated Record of the Primitive Industries of China's Masses, whose Life is Toil, and thus an Account of Chinese Civilization*, New York : The John Day Cie ; Doylestown (Pennsylvania) : The Bucks County Historical Survey, 1937.
- HONG Anquan 洪安全, 2003 : « Baisheng (Baising) yanjiu » 拜牲 (Baising) 研究 [Étude de “Baisheng” (Baising)], *Gugong xueshu jikan* 故宮學術季刊 20/3 (2003), p. 79-102.
- HOWORTH, Henry, 1876-1927 : *History of the Mongols from the Ninth to the Nineteenth Century*, Londres : Longmans, Green Co, 1876-1927, 4 vol.
- Hulun Bei'er zhilüe* 呼倫貝爾志略 [Monographie du Kôlün Buir], 1974 [1924] : ZHANG Jiafan 張家璠, s. l.
- Hulun xian zhilüe : Xing'an* 呼倫縣志略: 興安 [Monographie du district de Kôlün : Kingyan], 1974 [1930]. – Éd. Taipei : Chengwen chubanshe, 1974.
- Hu meng minzu zongjiao shiwuju zhengli 呼盟民族宗教事務局整理, 1997 : « Xin Baerhu zuoqi Ganzhuer miao » 新巴爾虎左旗 甘珠爾廟 [Le Ganjuur sùme de la bannière gauche des Nouveaux Baryu] p. 187-198 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kôkeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- HU Zhongda 胡鍾達, 1959 : « Huhehaote shi jiu cheng « Guihua cheng » jiancheng ming ming niandai de chutan » 呼和浩特市舊城—歸化城—建成命名年代的初探 [Recherche préliminaire sur l'époque de la fondation de Guihua, la vieille ville de Kôkeqota et de l'attribution de son nom], *Nei Menggu daxue xuebao* 內蒙古大學學報, 1959-1 (Kôkeqota).
- _____, 1960 : « Fengzhoutan shang chuxian le qingse de cheng » 豐州灘上出現了青色的城 [La ville bleue fondée dans la plaine de Fengzhou], *Nei Menggu daxue xuebao* 內蒙古大學學報, 1960-1 (Kôkeqota).
- HUANG Hao 黃顥, 1993, *Zai Beijing de zangzu wenwu* 在北京的藏族文物 [Patrimoine de l'« ethnie »

tibétaine à Pékin], Beijing : Minzu chubanshe, 1993.

HUANG Lisheng 黃麗生, 1995 : *You junshi zhenglüe dao chengshi maoyi : Nei Menggu Guisui diqu de shehui jingji bianqian (14 shiji zhong zhi 20 shiji chu)* 由軍事征掠到城市貿易：內蒙古歸綏地區的社會經濟變遷 (14世紀中至20世紀初) [Des guerres et pillages aux villes et au commerce : les changements dans l'économie et la société de la région de Guisui en Mongolie-Intérieure (du milieu du XIV^e siècle au début du XX^e)], Taipei : Guoli Taiwan shifan daxue lishi yanjiu suo, 1995.

HUC, Régis Evariste, 1987 [1924] : *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et 1846*, éd. revue et commentée par le père J. M. Planchet, Paris : L'Astrolabe-Peuples du monde, 1987 [Pékin, 1924], 2 vol.

_____, 1992 : *Mais qui songe à la Tartarie ? Lettres de voyage, 1839-1848, suivies d'une Réclamation au gouvernement français*, présentées et annotées par Jacqueline Thévenet, Paris : Kimé, 1992.

HUHE Bayaer 呼和巴雅爾 (= Köke Bayar), 1984 : « Guangjue si shilüe » 廣覺寺史略 [Brève histoire du Guangjue si (Bad'yar coiling süme)], *Baotou shiliao huiyao* 包頭史料薈要 10 (mai 1984), p. 152-165 & 11 (août 1984), p. 173-190.

Hulun hu zhi 呼倫湖志 [Monographie (de la région) du lac Kōlūn], 1989 : Dalai hu yuchang 達賚湖漁場 éd., Jilin : Nei Menggu zizhi qu Jilin wenshi chubanshe, 1989.

HUMMEL, Arthur W., éd., 1943-1944 : *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912)*, Washington : The Library of Congress, 1943-1944, 2 vol.

HUMPHREY, Caroline & SNEATH, David, 1999 : *The End of Nomadism ? Society, State and the Environment in Inner Asia*, Durham (N. C., USA) : Duke University Press ; Cambridge : The White Horse Press, 1999.

_____, éd., 1996 : *Culture and Environment in Inner Asia*, Cambridge : The White Horse Press, 1996, 2 vol.

HUTH, Georg J., éd., 1892-1896 : *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei : Aus dem Tibetischen des Jigs-med nam-mk'a herausgegeben, übersetzt und erläutert*. 1. Teil : *Vorrede, Text, Kritische Anmerkungen*, 2. Teil : *Nachträge zum ersten Teil, Übersetzung*, Strassburg : Karl J. Trübner, 1892-1896, 2 vol. Texte et trad. du *Hor chos-'byung* de Blo-bzang tshe-'phel (attribué par erreur à 'Jig-med rig-pa'i rdo-rje ou Jigs-med nam-mkha)

_____, 1894 : *Die Inschriften von Tsaghan Baising*, Leipzig : F. A. Brockhaus, 1894.

_____, 1897 : « Sur les Inscriptions en langue tibétaine et mongole de Tsaghan Baishing et sur le rapport de ces monuments avec l'«Histoire du bouddhisme en Mongolie» composée en tibétain par 'Jigs-med Nam-mkha », p. 175-180 in *Les Actes du X^e congrès international des Orientalistes* (Genève, 1894, V), Leyde : E. J. Brill, 1897.

HYER, Paul, 1982 : « An Historical Sketch of Köke-Khota, City Capital of Inner Mongolia », *Central Asiatic Journal* 26/1-2 (1982), p. 56-77.

ISHIHAMA Yumiko, 1992 : « A Study of the Seals and Titles conferred by the Dalai Lamas », p. 501-514 in *Tibetan studies, Proceedings of the 5th Seminar of the IATS (Narita, 1989)*, Ihara Shōren & Yamaguchi Zuihō éd., Narita : Naritasan Shinshoji, 1992.

_____, 2005, « The Image of Ch'ien-lung's Kingship as Seen from the World of Tibetan Buddhism », *Acta Asiatica* 88 (2005) : *Ming-Ch'ing History seen from East Asia*, p. 49-64.

- IWAI Shigeki, 2005, « China's Frontier Society in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Acta Asiatica* 88 (2005) : *Ming-Ch'ing History seen from East Asia*, p. 1-20.
- JAGCHID, Sechin, 1988 [1972] : « Buddhism in Mongolia after the Collapse of the Yuan Dynasty », p. 121-130 in *Essays in Mongolian Studies*, Sechin Jagchid, Utah : Brigham Young University, 1988 [1^{re} éd. p. 49-58 in *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques, Proceedings of the 13th Meeting of the PIAC (Strasbourg, 1970)*, Irène Melikoff éd., Strasbourg : P.U.F., 1972].
- _____, 1988 [1974] : « Mongolian Lamaist Quasi-Feudalism During the Period of the Manchu Domination », p. 155-172 in *Essays in Mongolian Studies*, Sechin Jagchid, Utah : Brigham Young University, 1988 [*Mongolian Studies* 1 (1974), p. 27-57].
- _____, 1988 [1976] : « The Manchu Ch'ing Policy towards Lamaism », p. 141-154 in *Essays in Mongolian Studies*, Sechin Jagchid, Utah : Brigham Young University, 1988 [1^{re} éd. p. 301-319 in *Tractata Altaica : Denis Sinor, sexagenario optime de rebus altaicis merito dedicata*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1976].
- _____, 1988 [1980] : « The Rise and Fall of Buddhism in Inner Mongolia (Part I) », p. 131-140 in *Essays in Mongolian Studies*, Sechin Jagchid, Utah : Brigham Young University, 1988 [1^{re} éd. p. 93-109 in *Studies in History of Buddhism*, New Delhi : A.K. Narain, 1980].
- _____, 1988 : « The Rise and Fall of Buddhism in Inner Mongolia (Part II) », p. 234-239 in *Essays in Mongolian Studies*, Sechin Jagchid, Utah : Brigham Young University, 1988.
- _____, 1996 : « The Factors for Inner Mongolian Disturbance. Response to the Changing Policy of the Manchu Qing Toward Mongolia », p. 195-208 in *Proceedings of the 38th meeting of the PIAC (Kawasaki, 7-12 août 1995)*, Giovanni Stary éd., Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1996.
- _____ & BAWDEN, Charles R., 1970 : « Notes on the Ranks and Titles of the Mongol Nobility during Manchu Times », p. 139-153 in *Proceedings of the 9th Meeting of the PIAC (Ravello, 26-30 September 1966)*, Naples : Istituto Universitario Orientale, Seminario di Turcologia, 1970.
- _____ & HYER, Paul, 1979 : *Mongolia's Culture and Society*, Boulder (Colorado) : Westview Press ; Folkestone (G.B.) : Dawson, 1979.
- _____, 1983 : *A Mongolian Living Buddha : Biography of the Kanjurwa Khutughtu*, New York : State University of New York Press, 1983.
- _____ & SYMONS, Van Jay, 1989 : *Peace, War and Trade along the Great Wall. Nomadic-Chinese Interaction through Two Millenia*, Bloomington : Indiana University Press, 1989.
- JAGOU, Fabienne, 2004 : *Le 9^e Panchen Lama (1883-1937). Enjeu des relations sino-tibétaines*, Paris : École française d'Extrême-Orient, 2004.
- JIALASEN 賈拉森, 1997 : « Alashan Guangzong si » 阿拉山廣宗寺 [Le Guanzong si (Barayun keid) d'Alashan], p. 84-107 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kökeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- JIANG Huaiying 姜懷英 & LIU Zhanjun 劉占俊, 1996 : *Qinghai Taer si xiushan gongcheng baogao* 青海塔爾寺修繕工程報告 [Rapport des travaux de restauration effectués à Taer si (= monastère de Kumbum) au Qinghai], Beijing : Wenwu chubanshe, 1996.
- JIMUYAN 吉木彥, 1997 : « Chagan daerhan hutuketu jilüe » 察干達爾罕呼圖克圖紀略 [Chroniques des Cayan darqan qutuytu], p. 265-274 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kökeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).

- JIN Changling 金長嶺, 1997 : « Naiman qi Baori heshuo miao » 奈曼旗包日和碩廟 [Le « Baori heshuo » (Boru qosiyu süme) miao de la bannière Naiman], p. 161-167 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kökeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- JIN Feng 金峰 (= Altanorgil), 1980a : « Huhehaote Dazhao » 呼和浩特大召 [Le Dazhao (= Yeke juu) de Kökeqota], *Nei Menggu shiyuan xuebao* 內蒙古師院學報, 1980-4 (Kökeqota).
- _____, 1980b : « Lamajiao yu Menggu fengjian zhengzhi » 喇嘛教與蒙古封建政治 [Le « lamaïsme » et la politique féodale mongole], in *Zhongguo Menggu shixue hui lunwen xuanji* (Kökeqota, 1980), p. 400-415.
- JIN Qizong 金啟琮, 1960 : « Huhehaote jiucheng de bianqian he xincheng de xingjian » 呼和浩特舊城的變遷和新城的興建 [L'évolution de la vieille ville de Kökeqota et la fondation de la nouvelle ville], *Nei Menggu daxue xuebao* 內蒙古大學學報, 1960-2.
- _____, 1981 : « Huhehaote zhaomiao, qingzhen si lishi gaishu » 呼和浩特召廟清真寺歷史概述 [Présentation historique des temples et mosquées de Kökeqota], p. 268-285 in *Zhongguo Menggu shi xuehui lunwen xuanji* 中國蒙古史學會論文選集, Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1981.
- _____, 1991 : « Hu shi tieshi yu Datong jinhuojiang » 呼市鐵獅與大同金火匠 [Les lions de fer de Kökeqota et les forgerons de Datong], *Nei Menggu daxue xuebao* 內蒙古大學學報, 1991-4.
- JIN Shen 金申, s. d., v. 1980a : « Meidai zhao ji qi bihua » 美代召及其壁畫 [Le Maidari-yin juu et ses peintures murales], *Baotou wenwu ziliao* 包頭文物資料 1 (Kökeqota, 1980), p. 174-184.
- _____, s. d., v. 1980b : « Wudang zhao Guangjue si » 五當召廣覺寺 [Le Udan juu ou Guangjue si (= Badγar coiling süme)], *Baotou wenwu ziliao* 包頭文物資料 1 (Kökeqota, 1980), p. 161-173. Trad. d'un chapitre de Nagao Gajin, 1991 [1947].
- _____, 1982a : *Wudang zhao* 五當召 [Le Udan juu (= Badγar coiling süme)], Baotou : Wenwu chubanshe, 1982.
- _____, 1982b : « Yinshan gu cha – Wudang zhao 陰山古剎–五當召 [Un ancien monastère des Yinshan : le Udan juu], *Baotou shiliao huiyao* 包頭史料薈要 6 (Baotou, mars 1982), p. 164-178.
- _____, 1984a : *Meidai zhao* 美代召 [Le Maidari-yin juu], Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1984.
- _____, 1984b : « Meidai zhao bihua » 美代召壁畫 [Peintures murales du Maidari-yin juu], *Nei Menggu shehui kexue* 內蒙古社會科學, 1984-2 (Kökeqota), p. 116-120.
- _____, 1984c : « Meidai zhao bihua chutan » 美代召壁畫初探 [Recherches préliminaires sur les peintures murales du Maidari-yin juu], *Baotou shiliao huiyao* 包頭史料薈要 10 (Baotou, mai 1984), p. 166-177.
- JING Anning, 1994 : « The Portraits of Khubilai and Chabi by Anige (1245-1306), a Nepali Artist at the Yuan Court », *Artibus Asiae* 54/1-2 (1994), p. 40-87 + 22 fig.
- _____, 1996 : « Anige, Himalayan Artist in Khubilai Khan's Court », *Asia Art and Culture* 9 (Smithsonian Institute, Washington DC, automne 1996), p. 30-43.
- Jingang zuo sheli baota* 金剛座舍利寶塔 [Le précieux stûpa *sharîra* au trône de diamant], s. d. : Huhehaote shi wenwu guanli chu 呼和浩特市文物管理處 éd., s. l., s. d.

- Jingpeng xianzhi* 經棚縣志 [Monographie de Jingpeng (Biruqota)], 1931 : KANG Qingyuan 康清源 éd., s. l., 1931.
- KAM, Tak-Sing (= Gan Dexing), 2000 : « The dGe-lugs-pa Breakthrough : The Uluk Darxan Nangsu Lama's Mission to the Manchus », *Central Asiatic Journal* 44/2 (2000), p. 161-176.
- KARAMISHEFF, W., 1925 : *Mongolia and Western China. Social and Economic Study*, Tientsin : La Librairie française, 1925.
- KASUGA Reichi 春日禮智, 1972 : « Môko ramabyô chôsa hôkoku » 蒙古喇嘛廟調查報告 [Rapport d'enquête sur les monastères « lamaïques » mongols], *Tôhō shukyô* 東方宗教 35 (Kyôto, 16/VII, 1970), p. 49-65.
- KATO Kiyonari 加藤清也, 1974 : *Ramaso junen : ima wa naki Môko minzokushi* ラマ僧十年: 今はなき蒙古民俗史 [Dix ans comme moine : une histoire des coutumes du peuple mongol à l'époque moderne], Tôkyô : Yaiyosha, 1974.
- KENT, Richard, 1994 : « Depictions of the Guardians of the Law : Lohan Painting in China », p. 183-213 in *Latter Days of the Law : Images of Chinese Buddhism, 850-1850*, Marsha Weidner éd., Laurence (Kansas) : Spencer Museum of Art, The University of Kansas, 1994.
- KESSLER, Adam T. et al., 1993 : *Empires beyond the Great Wall : The Heritage of Genghis Khan*, Los Angeles : Natural History Museum of Los Angeles County, 1993.
- KIMURA, Hisao, 1990 : *Japanese Agent in Tibet, my ten Years on Travel in Disguise. As told to Scott Berry*, Londres : Serindia, 1990.
- Kinshûshô no koseki* 錦州省 の 古蹟 [Sites historiques de la province de Jinzhou], 1938. – Éd. Manzhouguo guowuyuan, Wenjiaobu 滿洲國國務院文教部 (= Manshûkoku kokumin), vol. I, Tôkyô : Kokusho Kankôkai, 1976.
- KLAFKOWSKI, Piotr, éd., 1979 : *The Secret Delivrance of the Sixth Dalai-Lama as narrated by Dharmatâla*, Vienne : Viener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Universität Wien, 1979.
- _____, éd., 1987 : *Rosary of White Lotuses, Being the Clear Account of How the Precious Teaching of Buddha Appeared and Spread in the Great Hor Country*, trad. du tibétain et notes critiques du *Chen-po Hor-gyi... phreng-ba* de Dam-chos rgya-mtsho Dharmatâla (1889), Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1987.
- KLER, Joseph (CICM), 1957 : « Travaux d'orfèvrerie aux pays des Ordos », *Central Asiatic Journal* 3/1 (1957), p. 188-203.
- KOLLMAR-PAULENZ, Karénina, 2000 : « New Data on the Life of the Jönggen Qatun, the Third Wife of Altan Qayan of the Tumed Mongols », *Central Asiatic Journal* 44/2 (2000), p. 190-204.
- _____, 2001 : *Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert*, Wiesbaden : Harrassowitz, 2001.
- _____, 2002 : « A Note on the Mongolian Translator Ayusi güsi », p. 177-187 in *Tractata Tibetica et Mongolica, Festschrift für Klaus Sagaster zum 65. Geburtstag*, Karénina Kollmar-Paulenz & Christian Peter éd., Wiesbaden : Harrassowitz, 2002 (Asiatische Forschungen, Monographienreihe zur

Geschichte, Kultur und Sprache der Völker Ost-und Zentralasiens, 145).

KOSLOW, Peter Kuzmitsch (= KOZLOV), 1925 [1917] : *Mongolei, Amdo und die tote stadt Chara-choto. Die Expedition der Russischen Geographischen Gesellschaft, 1907-1909*, trad. du russe par L. Breitfuss & Paul Gerhard, Berlin : Verlag Neufeld & Henius, 1925 [Moscou, 1917].

« Kulun qi Qingdai Xingyuan si » 庫倫旗清代興元寺 [Le Xingyuan si de la bannière Kūriye sous les Qing], 1982 : s. n., *Zhelimu wenwu tongxun* 哲里木文物通迅 (Tongliao, 1982), p. 20-21.

KÜRELSHA, 1993 : *Jirim-ün sūme keid* [Les monastères du Jirim], Hailar : Öbür Mongyul-un soyul-un keblel-ün qoriya, 1993 (Mongyul ündüsüten-ü sūme keid-ün бүрин цыұлыа, 1).

LATTIMORE, Owen, 1934a : *The Mongols of Manchuria. Their tribal Divisions, geographical Distribution, historical Relations with Manchus and Chinese and present political Problems*, New York & Londres : The John and Cie, 1934.

_____, 1934b : « A ruined Nestorian City in Inner Mongolia », *Geographic Journal* 84/6 (décembre 1934), p. 481-497.

_____, 1962 : *Studies in Frontier History, Collected Papers : 1928-1958*, Londres : Oxford University Press, 1962.

_____ & ISONO Fujiko, 1982 : *The Diluv Khutagt. Memoirs and Autobiography of a Mongol Buddhist Reincarnation in Religion and Revolution*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1982 (Asiatische Forschungen, 74).

LE Min 樂民, 1984 : « Chagan aobao miao lishi gaikuang » 查干敖包廟歷史概況 [Présentation historique du Cayan obuḡa sūme], *Xilinguole wenshi ziliao* 錫林郭勒文史資料 2 (s. l., 1984), p. 173-200.

LEGRAND, Jacques, 1976 : *L'Administration dans la domination sino-mandchoue en Mongolie Qalq-a : version mongole du Lifan Yuan Zeli*, Paris : Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1976.

LESDAIN, Jacques, comte de, 1903 : *En Mongolie*, Paris : A. Challamel, 1903.

_____, 1908 : *From Peking to Sikkhim through the Ordos, the Gobi Desert and Tibet*, Londres : J. Murray, 1908.

LESSING, Ferdinand D., 1935 : *Mongolen, Hirten, Priester und Dämonen*, Berlin : Klinkhardt & Biermann, 1935.

_____, 1942 : *Yong Ho Kung : an Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking*, Stockholm : Statens Etnografiska Museum, 1942 (The Sino-Swedish Expedition, 18, 8-I).

_____, 1956 : « The Topographical Identification of Peking with Yamântaka », *Central Asiatic Journal* 2/1 (1956), p. 140-141.

_____, 1957 : « Bodhisattva Confucius », *Oriens* 10 (1957), p. 110-113.

LI Di 李迪, GE Shanlin 蓋山林 & LU Enxian 陸恩賢, 1989 : « Huhehaote shike mengwen tianwentu » 呼和浩特石刻蒙文天文圖 [Une carte du ciel en mongol gravée à Kökeqota], in *Zhongguo gudai tianwen wenwu lunji* 中國古代天文文物論集, Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所 éd., Beijing : Beijing wenwu chubanshe, 1989.

LI Narangoa 1998 : *Japanische Religionspolitik in der Mongolei 1932-1945*, Wiesbaden : Harrassowitz,

1998.

- LI Ping 李萍 & LI Wenxiu 李文秀, 1998 : *Ganzhuer miao waiji* 甘珠爾外記 [Note sur le Ganjuur süme], Hailar : Nei Menggu wenhua chubanshe, 1998.
- LI Qipu 李勤璞, 1998 : « Bai lama yu Qingchao zangchuan fojiao de jianli » 白喇嘛與清朝藏傳佛教的建立 [Ba lama et l'établissement du bouddhisme tibétain à la cour des Qing], *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究所集刊 30 (1998), p. 65-100.
- LI Wenzhong 李文忠, 1990 : *Zhongguo Menggu zu kexue jishu shi jian bian* 中國蒙古族科學技術史簡編 [Traité sur l'histoire des sciences et techniques des Mongols de Chine], Beijing : Kexue chubanshe, 1990.
- LI Xiangdong 李向東, 1997 : « Beipiao Huining si kancha » 北票惠寧寺勘查 [Une étude du monastère Huining de Beipiao], *Liaohai wenwu xuekan* 遼海文物學刊, 1997-2, p. 43-45.
- LI Xiaotao 李小濤, 1999 : « Beijing gujianzhu bowuguan guan cang Longfu si zaojing de xiufu yu chenlie » 北京古建築博物館館藏隆福寺藻井的修復與陳列 [La restauration et l'exposition des plafonds à caissons du Longfu si conservés dans le musée de l'Architecture ancienne de Pékin], *Beijing wenbo* 北京文博, 1999-2, p. 33-35.
- LI Yiyou 李逸友, 1957 : « Kalaqin qi Yuandai Longquan si yiji » 喀喇沁旗元代龍泉寺遺跡 [Les vestiges du Longquan si de l'époque Yuan dans la bannière (de droite) des Qaracin], *Wenwu* 文物, 1957-12, p. 79.
- _____, 1961 : « Nei Menggu Balin zuoqi Qian Hou zhaomiao de Liaodai shiku » 內蒙古巴林左旗前後昭廟的遼代石窟 [Grottes Liao du monastère avant et du monastère arrière dans la bannière gauche des Bayarin en Mongolie-Intérieure], *Wenwu* 文物, 1961-12, p. 38-41.
- _____, 1977 : « Huhehaote shi Wanbu huayanjing ta de Jin Yuan Ming gedai tiji » 呼和浩特市萬部華嚴經塔的金元明各代題記 [Inscriptions des dynasties Jin, Yuan et Ming de la pagode Wanbu huayanjing de Kökeqota], *Wenwu* 文物, 1977-5, p. 55-64.
- _____, 1981 : « Tumo chuanshang de di yi zuo mingdai chengsi : Meidaizhao » 土默川上的第一座明代城寺—美岱召 [Le Maidari-yin juu, première ville-temple d'époque Ming à Tumochuan], *Nei Menggu wenwu kaogu* 內蒙古文物考古 (Kökeqota, 1981), p. 145-149.
- _____, 1986 : « Nei Menggu Yuandai chengzhi gaishuo » 內蒙古元代城址概說 [Discussion sur les vestiges des villes d'époque Yuan en Mongolie-Intérieure], *Nei Menggu wenwu kaogu* 內蒙古文物考古 5 (Kökeqota, 1986), p. 87-107.
- _____, 1993 : *Nei Menggu lishi mingcheng* 內蒙古歷史名城 [Villes historiques célèbres de Mongolie-Intérieure], Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1993 (Nei Menggu lishi wenhua congshu).
- LI Yiyun 李漪雲, 1981 : « Da Bansheng cheng kao » 大板升城考 [Recherches sur la ville de Da Bansheng], p. 215-219 in *Zhongguo Menggu shixue hui lunwen xuanji* 中國蒙古史學會論文選集, Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1981.
- _____, 1982 : « Huhehaote jiancheng ming ming niandai kao » 呼和浩特建城命名年代考 [Recherches sur l'époque de la fondation de Kökeqota et de l'attribution de son nom], *Nei Menggu shehui kexue* 內蒙古社會科學, 1982-3.
- _____, 1985 : « “DaMing Jinguo” kao » «大明金國»考 [Recherches sur (l'inscription) “le royaume Jin

- des Grands Ming»], *Tumote shiliao* 土默特史料 16 (Kökeqota, 1985).
- LI Yuming 李玉明, 1986 : *Shanxi gu jianzhu tonglan* 山西古建築通覽 [Panorama de l'architecture ancienne dans le Shanxi], Taiyuan : Shanxi renmin chubanshe, 1986.
- LIANG Bing 梁冰, 1989 : *Eerduosi lishi guankui* 鄂爾多斯歷史管窺 [Aperçu de l'histoire des Ordos], Kökeqota : Nei Menggu daxue chubanshe, 1989.
- LIANG Sicheng 梁思成, 1981 [1934] : *Qingshi yingzao zeli* 清式營造則例 [Les règles de construction dans le style des Qing], Beijing : Zhongguo jianzhu gongye chubanshe, 1981 [1934].
- LIANG Ssu-Cheng (= Liang Sicheng), 1984 : *A Pictorial History of Chinese Architecture : a Study of the Development of its Structural System and the Evolution of its Type*, Wilma Fairbank éd., trad. du chinois par Liang Congjie, Cambridge : The Massachusetts Institute of Technology, 1984.
- LIANG Tianxi 梁天喜, 1997 [1983] : « Huhehaote Dazhao », p. 30-43 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kökeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 [1^{re} éd. : « Huhehaote zui zao de lama miao – Dazhao » 呼和浩特最早的喇嘛廟—大召 [Le plus ancien temple « lamaïque » de Kökeqota : le Dazhao (= Yeke juu)], *Huhehaote shiliao* 呼和浩特史料 2 (juin 1983), p. 385-398] (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- Liaoning sheng wenwu guanli weiyuanhui 遼寧文物管理委員會 (ed.), *Liaoning wenwu guji daguan* 遼寧文物古跡大觀 [Aperçu du patrimoine culturel du Liaoning], 1994 : s. n., Shenyang : Liaoning sheng wenwu guanli weiyuanhui bangongshi, 1994.
- LIGETI, Louis, 1933 : *Rapport préliminaire d'exploration fait en Mongolie chinoise, 1921-1931*, Budapest : Körösi-Csoma, 1933.
- LIN Bi 蘭璧, 1984 : « Ming chao houqi de Tumo chuan » 明朝後期的土默川 [Tumo chuan à la fin de la dynastie Ming], *Huhehaote shiliao* 呼和浩特史料 4 (1984).
- LIN Shan 林山, 1984 : « Dazhao nei tieshi mingwen » 大召內鐵獅銘文 [L'inscription sur les lions en fer du Dazhao (= Yeke juu)], *Huhehaote shiliao* 呼和浩特史料 5 (Kökeqota, 1984), p. 378-379.
- Linhe xian zhi* 臨河縣志 [Monographie de la province de Linhe], de Lü Xian 呂咸 & BAI Baozhu 白保榮, s. l., 1931, 3 juan.
- LINROTHE, Rob, 1998 : « Xia Renzong and the Patronage of Tangut Buddhist Art : the Stûpa and Ushnîshavijayâ Cult », *Journal of Sung-Yuan Studies* 28 (1998), p. 91-121.
- LITTLE, Stephen, 1994 : « The Arhats in China and Tibet », *Artibus Asiae* 54/1-2 (1994), p. 255-281.
- LIU Dunzhen 劉敦楨, 1980 [1957] : *La Maison chinoise*, trad. et adaptation française augmentée d'une présentation et d'un lexique par Georges et Marie-Hélène Métailie, Sophie Clément-Charpentier & Pierre Clément, Paris : Bibliothèque Berger-Levrault, 1980 [titre original : *Zhongguo zhuzhai gaishuo* 中國住宅概說, Beijing, 1957] (Centre d'études et de recherches architecturales).
- _____, 1997 [1984] : *Zhongguo gudai jianzhu shi* 中國古代建築史 [Histoire de l'architecture ancienne chinoise], Beijing : Zhongguo jianzhu gongye chubanshe, 1997 [1984].

- LIU Guang'an, 1990 : « A short Treaty on the Ethnic Legislation of the Qing Dynasty », *Social Sciences in China* 4 (Beijing, hiver 1990), p. 97-117.
- LIU Laurence (= LIU Dunzhen), 1989 : *Chinese Architecture*, Londres : Academy Editions, 1989.
- LIU Yingyuan 劉映元, 1989 : « Guihua cheng “jinlu she” zhuhang gaishu » 歸化城“金爐社”諸行概述 [La corporation de la “Société des brûle-encens en métal” de Guihua cheng], *Huhehaote wenshi ziliao* 呼和浩特文史資料7 (1989), p. 95-101.
- LIU Zhiping 劉致平, 1985 : *Zhongguo yiselmanjiao jianzhu* 中國伊斯蘭教建築 [Architecture de l'islam en Chine], Xinjiang renmin chubanshe, 1985.
- LOKESH CHANDRA, 1994 [1961] : *Buddhist Iconography* (éd. compacte), New Delhi : International Academy of Indian Culture - Aditya Prakashan, 1994 [1961].
_____, s. d. : « Chronology of Buddhism in Siberian Buryatia », New Delhi, tapuscrit de 12 pages appartenant au Fond Louis Hambis, s. d. (Institut des hautes études chinoises du Collège de France).
- LOPEZ, Donald, 2003 [1998] : *Fascination tibétaine. Du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*, trad. de l'anglais par Nathalie Münter-Guiu, préface de Katia Buffetrille, Paris : Autrement Frontières, 2003 [*Prisoners of Shangri-la. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago & Londres, 1998].
- LORA, DARIMA & GERELMA, 2000 : *Oirad Mongyul-un tobci teüke* [Brève histoire des Mongols oirad], Urumqi, 2000, 2 vol.
- LU Minghui 盧明輝, 1987 : « Bailing miao » 百靈廟 [Le Beile-yin sūme], p. 162-168 in *Nei Menggu wenwu guji sanji* 內蒙古文物古跡散集, Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1987.
_____, 1990 : *Qingdai Menggu shi* 清代蒙古史 [Histoire de la Mongolie sous la dynastie Qing], Tianjin : Tianjin guji chubanshe, 1990.
_____, 1994 : *Qingdai beibu bianjiang minzu jingji fazhan shi* 清代北部邊疆民族經濟發展史 [Histoire du développement économique des minorités des frontières nord sous la dynastie Qing], Harbin : Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 1994.
_____ & Li Ye 李燁, 2002 : *Nei Menggu Xilinguole fengwu zhi* 內蒙古錫林郭勒風物志, Kunming : Yunnan renmin chubanshe, 2002 (Zhongguo Xibu fengwu zhi congshu).
- LÜ Songyun 呂松雲 & LIU Shizhong 劉詩中, 1992 : *Zhongguo gudai jianzhu cidian* 中國古代建築辭典 [Dictionnaire de l'architecture ancienne chinoise], Beijing : Zhongguo shudian, 1992.
- LUO Zhewen 羅哲文 & WANG Shiren 王世仁, 1986 : « Lamajiao siyuan » 喇嘛教寺院 [Les monastères « lamaïques »], p. 131-140 in *Zhongguo gu jianzhu xue shu jiangzuo wenji* 中國古建築學術講座文集, Shanxi sheng gu jianzhu baohu yanjiusuo 山西省古建築保護研究所 éd., Beijing : Zhongguo zhanwang chubanshe, 1986.
- MA Lianlong 馬連龍, 1992 : « Sanshi Dalai lama Suonan jiacuo nianpu » 三世達賴喇嘛索南嘉措年譜 [Notice biographique de la vie du III^e Dalai lama bSod-nams rgya-mtsho], *Xizang yanjiu* 西藏研究, 1992-3 (Chengdu), p. 18-25.
- MAIDAR, D., 1972 [1970] : *Mongolyn arkhitektur ba khot baiguulalt. Toim* [Architecture et construction

des villes en Mongolie. Vue d'ensemble], Oulan-Bator : Combinat des éditions nationales, 1972 [1^{re} éd. en russe : Majdar, *Arxitektura i gradostroitel'stvo Mongolii. Očerki po istorii*, Moscou : Comité d'édition auprès du conseil des ministres d'URSS, 1970].

MAJDAR (=Maidar) & PJURVEEV, D., 1980 : *Ot Kočevoj do mobil'noj arxitektury* [De l'architecture nomade à l'architecture mobile], Moscou : Strojizdat, 1980.

MAILLARD, Monique, 1983 : *Grottes et monuments d'Asie centrale : essai sur l'architecture des monuments civils et religieux dans l'Asie centrale sédentaire depuis l'ère chrétienne jusqu'à la conquête musulmane, suivi d'un tableau de concordance des grottes de la région de Kutcha*, Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1983.

MANCALL, Marc, 1968 : « The Ch'ing Tribute System : an Interpretative Essay », p. 63-89 in *The Chinese World Order*, John K. Fairbank éd., Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1968.

MANDUMUI MEDELTÜ, 1996 : *Ulayancab-un süme keid* [Les monastères de l'Ulayancab], Hailar : Öbür Mongyul-un soyul-un keblel-ün qoriya, 1996 (Mongyul ündüsüten-ü süme keid-ün бүрин сүлүя, 3).

MANNERHEIM, C. G., 1960 [1940] : *Across Asia from West to East in 1906-1908*, Oosterhout (P.B.) : Société Finno-ougrienne, 1960 [Helsinki, 1940] (Kansatieteellisiä Julkaisuja, VIII).

The Megzid Janraiseg Temple (n° 1), 1991 : The Polish-Mongolian Mission for Conservation of Historic Monuments – 1989, Varsovie : PKZ (The Ateliers for Conservation of Cultural Property, State Enterprise) & Foreign Trade Office, 1991.

MEISEZAH, R. O., 1973 : « Die Handschriften in dem City of Liverpool Museums (I) », *Zentralasiatische Studien* 7 (1973), p. 221-284.

MengZang fojiao shi 蒙藏佛教史 [Histoire du bouddhisme en Mongolie et au Tibet], de MIAOZHOU 妙舟, 1935, 7 juan. – Éd. Yangzhou : Jiangsu Guangling guji keyinshe, 1993.

MengZang yuan tongji biao 蒙藏院統計表 [Tableaux de statistiques des temples de Mongolie et du Tibet], 1918 : s. n., s. l. : MengZang yuan zongwu ting tongji, 1918.

Mergen gegen-ü sudulul [Étude sur le Mergen gegen], 1994-1999 : Hailar : Öbür Mongyul-un soyul-un keblel-ün qoriya, 5 volumes.

MEYER, Fernand, 1987 : « Le Tibet à l'époque des Dalailama. XV^e au XX^e siècle », p. 381-407 in *Demeures des hommes, sanctuaires des dieux : sources, développement et rayonnement de l'architecture tibétaine*, Paola Mortari Vergara & Gilles Béguin éd., Rome : Università di Roma « La Sapienza », 1987.

_____, & JEST, Corneille, 1987a : « Architecture : fonctions techniques, sociales, symboliques et religieuses », p. 48-68 in *Demeures des hommes, sanctuaires des dieux : sources, développement et rayonnement de l'architecture tibétaine*, Paola Mortari Vergara & Gilles Béguin éd., Rome : Università di Roma « La Sapienza », 1987.

_____, 1987b : « Milieu, matériaux, et techniques », p. 135-167 in *Demeures des hommes, sanctuaires des dieux : sources, développement et rayonnement de l'architecture tibétaine*, Paola Mortari Vergara & Gilles Béguin éd., Rome : Università di Roma « La Sapienza », 1987.

MILLER, Robert James, 1959 : *Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1959 (Asiatische Forschungen, 2).

- MINERT, Liudvig Karlovič, AŠČEPKOV, Evgenij Andreevič & POZNANSKIJ Vladimir S., 1983 : *Pamiatniki arxitektury Buriatii*, Novosibirsk : « Nauka », 1983.
- Mission de Scheut, 1873 : *Voyage de Bruxelles en Mongolie et Travaux des Missionnaires de la Congrégation de Scheutveld*, Bruxelles : Casimir Coomans, 1873.
- MIYAWAKI, Junko, 1990 : « On the Oyirad Khanship », p. 142-153 in *Aspects of Altaic Civilizations, III, Proceedings of the 30th Meeting of the PIAC*, Denis Sinor éd., Bloomington : Indiana University Press, 1990.
- _____, 1992, « Tibeto-Mongol Relations at the Time of the First Rje btsun dam pa Qutuytu », p. 599-604 in *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the IATS (Narita, 1989)*, Ihara Shôren & Yamaguchi Zuihō éd., Narita : Naritasan Shinshoji, 1992.
- _____, 1994 : « How Legends Developed about the First Jebtsundamba : in Reference to the Khalkha Mongol Submission to the Manchus in the Seventeenth Century », *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 52 (1994), p. 45-67.
- _____, 1997 : « The Birth of Oyirad Khanship », *Central Asiatic Journal* 41 (1997), p. 38-75.
- Môko chishi* 蒙古地誌 [Topographie de la Mongolie], 1919 : KASHIWABARA Takahisa 柏原孝久 & HAMADA Jun'ichi 濱田純一, Tôkyô : Fusanbô 富山房, 1919, 2 vol.
- MÖNGKE *et al.*, 1996 : *Mergen süme*, Hailar : Öbür Mongyul-un soyul-un keblel-ün qoriya, 1996.
- Mongol nutag dakhi tүүkh soyolyn dursgal* [Monuments culturels historiques du territoire mongol], 1999 : Luvsandambyn Dashnyam éd., Oulan-Bator : Mongolyn Khümüünligiин ukhaany Akademi, 1999.
- MONTELL, Gösta, 1945 : « As Ethnographer in China and Mongolia, 1929-1932 », p. 327-448 in *History of the Expedition in Central Asia : 1927-1935*, Part. IV : *General Reports of Travels and Field-works*, Folke Bergman, Gerhard Bexell, Birger Bohlin & Gösta Montell éd., Stockholm : Statens Etnografiska Museum, 1945 (Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin, The Sino-Swedish Expedition, 26).
- MORTARI VERGARA CAFFARELLI, Paola, 1976 : « Il linguaggio architettonico del Tibet e la sua diffusione nell'Asia orientale », *Rivista degli studi orientali* 50/1-2 (1976), p. 197-240.
- _____, 1982 : *Architettura in « stile tibetano » dei Ch'ing : diffusione di un linguaggio architettonico di tipo « occidentale » nell'Asia*, Rome : Istituto di studi dell'India e dell'Asia Orientale, 1982.
- _____, 1994 : « L'architecture mongole et ses modèles tibétains », p. 187-203 in *Asie : aménager l'espace*, Flora Blanchon éd., Paris : CREOPS, P.U.F., 1994.
- _____, 1996 : « International dGe-lugs-pa Style of Architecture from the 16-19th Century », *The Tibet Journal* 21/2 (été 1996), p. 53-89.
- MORTARI VERGARA, 1987 : « Tibet central, du X^e au XV^e siècle », p. 315-342 in *Demeures des hommes, sanctuaires des dieux : sources, développement et rayonnement de l'architecture tibétaine*, Paola Mortari Vergara & Gilles Béguin éd., Rome : Università di Roma « La Sapienza », 1987.
- MOSTAERT, Antoine (CICM), 1934 : *Ordosica : Studies on the Ordos Mongols*, Beiping : Catholic University of Peking, 1934 (Bulletin, 9).
- _____, éd., 1937 : *Textes oraux ordos*, Peking : Université catholique de Pékin, 1937 (Monumenta Serica, Monograph Series, 1).
- _____, 1947, *Folklore Ordos (Traduction des Textes oraux ordos)*, Beiping : The Catholic University, 1947.

- _____, 1956a : *Erdeni-yin Tobci : Mongolian Chronicle by Sayang Secen. With a Critical Introduction by Antoine Mostaert and an Editor's Foreword by Francis W. Cleaves*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1956 (Scripta Mongolica, II).
- _____, 1956b : « Matériaux ethnographiques relatifs aux Mongols Ordos », *Central Asiatic Journal* 2 (1956), p. 241-294.
- _____, 1957 : « Sur le Culte de Sayan Secen et de son bisaïeul Qutuγtai Secen chez les Ordos », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 20 (1957), p. 534-566.
- _____, 1961 : « Annonce de la mort de l'empereur Te-Tsoung et de l'impératrice douairière Ts'eu-Hi aux Mongols de la bannière d'Otoγ », p. 140-154 in *Studia Sino-Altaica. Festschrift für erich Haenisch zum 80. Geburtstag*, Herbert Franke éd., Wiesbaden : F. Steiner, 1961.
- MULLIE, Joseph (CICM), 1922 : « Les anciennes villes de l'empire des grands Liao », annoté par Paul Pelliot, *T'oung Pao* 21 (1922), p. 104-235.
- NAGAO Gajin 長尾雅人, 1980 : « The Architectural Tradition in Buddhist Monasticism », p. 190-208 in *Studies in History of Buddhism. Papers presented at the International Conference on the History of Buddhism at the University of Wisconsin, Madison (August 19-21, 1976)*, A. K. Narain éd., Delhi : B. R. Pub. Corp ; New Delhi : D. K., 1980.
- _____, 1987 [1947] : *Môko ramabyô ki* 蒙古喇嘛廟記 [Notes sur les monastères « lamaïques » mongols], Kyôto : Chûkô bunko, 1987 [1947].
- _____, 1991 [1947] : *Môko gakumon ji* 蒙古學問寺 [Monastères académiques en Mongolie], Kyôto : Chûkô bunko, 1991 [1947].
- NAKANE Chie, éd., 1982 : *Labrang : A Study in the Field by Li An-che*, Tôkyô : Institute of Oriental Culture, 1982 (The Documentation Center for Asian Studies, 5).
- NAQUIN, Susan, 2000 : *Peking. Temples and City Life, 1400-1900*, Berkeley, Los Angeles & Londres : University of California Press, 2000.
- NARASUN, S. & TEMÛRBAȜATUR, 2000 : *Ordus-un sūme keid* [Les monastères des Ordos], Hailar : Öbür Mongγul-un soyul-un keblel-ün qoriya, 2000 (Mongγul ündüsüten-ü sūme keid-ün bürin ciγulγa, 5). Cf. le compte rendu de cet ouvrage par Chiodo, 2003-2004.
- NEBESKY-WOJKOWITZ, René de, 1996 [1956] : *Oracles and Demons of Tibet : The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Londres : Oxford University Press ; s'Gravenhage : Mouton, 1996 [1956].
- Nei Menggu gu jianzhu* 內蒙古古建築 [Architectures anciennes de Mongolie-Intérieure], 1959 : s. n., Beijing : Wenwu chubanshe, 1959.
- Nei Menggu jianzhu jianshi* 內蒙古建築簡史 [Histoire abrégée de l'architecture de Mongolie-Intérieure], 1959 : s. n., s. l. Ouvrage manuscrit conservé à la Nei Menggu tushuguan, Kôkeqota, 1959.
- Nei Menggu siziwang qi diming lu* 內蒙古四子王旗地名錄 [Recueil des lieux célèbres de la bannière des Dörben keüked], 1983 : s. n., Siziwang qi : Siziwang qi renmin zhengfu, 1983.
- Nei Menggu zizhi qu ditu ce* 內蒙古自治區地圖冊 [Atlas de la Région autonome de Mongolie-Intérieure], 1989 : s. n., s. l. : Nei Menggu zizhi qu cehuiju, 1989.

Nei Menggu zizhi qu huaqi 內蒙古自治區畫集 [Recueil d'illustrations sur la Région autonome de Mongolie-Intérieure], 1955 : Beijing : Minzu chubanshe, 1955.

Nei Menggu zizhi qu zhongdian wenwu baohu danwei jieshao 內蒙古自治區重點文物保護單位介紹 [Présentation des sites protégés du patrimoine culturel de la Région autonome de Mongolie-Intérieure], 1988 : Nei Menggu zizhi qu wenwu baohu guanli weiyuanhui 內蒙古自治區保護管理委員會 éd., Kôkeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1988.

Ning'an xian zhi 寧安縣志 [Monographie du district de Ning'an], 1989 : Ning'an xianzhi bianzuan weiyuanhui 寧安縣志 纂委員會, Harbin : Heilongjiang renmin chubanshe, 1989.

OKADA Hidehiro 岡田英弘, 1968 : « Cortu Qong Tayiji ni tsuite » Cortu Qong Taiji について [Sur Coytu qong taiji], *Ajia Afurica gengo bunka kenkyû* アジア・アフリカ言語文化研究 1 (Tôkyô, 1968), p. 111-125.

_____, 1979 : « Galdan's Death : When and How », *The Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 37 (Tôkyô, 1979), p. 91-97.

_____, 1986-1987 : « The Fall of the Uriyangqan Mongols », *Mongolian Studies* 10 (1986-1987), p. 49-57.

_____, 1992a : « The Third Dalai-lama and Altan Khan of the Tümed », p. 645-652 in *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the IATS (Narita, 1989)*, Ihara Shôren & Yamaguchi Zuihō éd., Narita : Naritasan Shinshoji, 1992.

_____, 1992b : « The Yuan Seal in the Manchu Hands : The Source of the Ch'ing Legitimacy », p. 267-270 in *Altaic Religious Beliefs and Practices, Proceedings of the 33rd Meeting of the PIAC (Budapest, 24-29 juin 1990)*, Budapest : Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences, 1992.

_____, 1994 : « Dayan Khan as a Yüan Emperor. The Political Legitimacy in the 15th Century », *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient* 81 (1994), p. 51-58.

OLSCHAK, Blanche Christine & WANGYAL, Geshé Thupten, 1973 : *Mystic Art of Ancient Tibet*, Londres : George Allen & Unwin, 1973.

OTOSAKA, Tomoko, 1994 : « A Study of Hong-hua-si Temple regarding the Relationship between the dGe-lugs-pa and the Ming Dynasty », *The Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 52 (Tôkyô, 1994), p. 69-101.

OYUNBILIG, Borjigidai, 1999 : *Zur Überlieferungsgeschichte des Berichts über den persönlichen Feldzug des Kangxi-Kaisers gegen Galdan (1696-1697)*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1999 (Tunguso Sibirica, 6).

PALLAS, Peter Simon, 1776-1801 : *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*, St. Pétersbourg : Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1776-1801, 2 vol.

_____, 1794 : *Voyages du professeur Pallas dans plusieurs provinces de l'empire de Russie et dans l'Asie septentrionale*, trad. de l'allemand par le C. Gauthier de la Peyronie, Paris : Maradan, 1794, 8 vol.

PANG, Tatiana A., 1996 : « N. N. Krotkov's Account of his Trip to the Sibe Buddhist Monastery in 1899 », p. 281-290 in *Proceedings of the 38th meeting of the PIAC (Kawasaki, 7-12 août 1995)*, Giovanni Stary éd., Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1996.

PAO Kuo-yi (=Ünensecen), 1970-1971 : « The Lama Temple and Lamaism in Bayin Mañ », *Monumenta*

Serica 29 (1970-1971), p. 659-684.

PARKER, Edward H., 1886 : « Manchu Relations with Tibet or Si-tsang », *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 21 (Shanghai, 1886), p. 289-304.

PERCHERON, Maurice, 1953 : *Dieux et démons, lamas et sorciers de Mongolie*, Paris : Denoël, 1953.

PERDUE, Peter, 1998 : « Boundaries, Maps, Movement : Chinese, Russian, and Mongolian Empires in Early Modern Central Eurasia », *The International History Review* 20/2 (1998), p. 263-286.

PEROUSE DE MONTCLOS, Jean-Marie, 1995 [1989] : *Architecture : vocabulaire*, Paris : Imprimerie nationale, 1995 [1989] (Inventaire général des monuments et des richesses artistiques de la France, principes d'analyse scientifique).

PETECH, Luciano, 1990 : *Central Tibet and the Mongols. The Yüan–Sa-skya period of Tibetan History*, Rome : Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990.

PICHARD, Pierre & LAGIRARDE, François, éd., 2003 : *The Buddhist Monastery. A cross-cultural Survey*, Paris : École française d'Extrême-Orient, 2003.

PIRAZZOLI-t'SERSTEVENS, Michèle, 1970 : *Chine*, Fribourg : Office du Livre, 1970 (Architecture universelle).

POTANIN, Grigorij Nikolaevič, 1893 : *Tangutsko-Tibetskaja okraina Kitaia i Central'naia Mongolii, 1884-1886* [La frontière tanguto-tibétaine de la Chine et de la Mongolie centrale], Saint-Pétersbourg : Société impériale de géographie de Russie, 1893, 2 vol.

POTOKILOV, Dimitri, 1947 [1893] : *History of the Eastern Mongols during the Ming Dynasty from 1368 to 1644*, trad. du russe par Rudolf Loewenthal, Chengdu, 1947 [Saint-Pétersbourg, 1893] (Studia Serica Monographs series A, 1).

POZDNEEV, Aleksej Matveevič, 1895 : « Novo-otkrytyj pamjatnik mongol'skoj pis'mennosti vremen dinastii Min » [Un monument nouvellement découvert de la littérature mongole de l'époque de la dynastie Ming], *Vosčnye zametky* 14 (Saint-Pétersbourg, 1895), p. 367-381.

_____, 1971 [1896] : *Mongolia and the Mongols*, vol. I, trad. du russe par J. R. Shaw et D. Plankrad, Bloomington : Mouton & Co., 1971 [Saint-Pétersbourg, 1896].

_____, 1977 [1896-1898] : *Mongolia and the Mongols*, vol. II, trad. du russe par W. Dougherty, Bloomington : Mouton & Co., 1977 [Saint-Pétersbourg, 1896-1898].

_____, 1978 [1887] : *Religion and Ritual in Society : Lamaist Buddhism in Late 19th-century Mongolia*, trad. du russe par Alo Raun et Linda Raun, éd. par John R. Krueger, Bloomington : The Mongolia Society, 1978 [Saint-Pétersbourg, 1887] (The Mongolia Society Occasional Papers, 10).

PRIP-MØLLER, Johannes, 1967 [1937] : *Chinese Buddhist Monasteries : their Plan and its Function as a Setting for Buddhist Monastic Life*, Hongkong : Hongkong University Press, 1967 [Copenhague, Londres, 1937].

PRJEVALSKI, Nicholaj M., 1880 [1875] : *Mongolie et pays des Tangoutes*, trad. du russe par G. du Laurens, Paris : Hachette, 1880.

PÜREVŽAV, S., 1961 : *Khuvsgaliin ömnökh Ikh Khüree* [Ourga avant la Révolution], Oulan-Bator :

- BNMAU, Shinjlekh ukhaany akademi & Ulsyn khevlelij khereg erkhlekh khoroo, 1961.
- QASERDENI DANZAN, 1997 : *Arjai aγui-yin uiγurjin mongγul bicigesü-yin sudulul* [Étude des inscriptions mongolo-ouïgoures des grottes d'Arjai], Shenyang : Liyüüning-ün ündüsüten-ü keblel-ün qoriya, 1997 (Dumdadu ulus-un mongγul sudulul-un kömürge).
- Qian Guoerluosi Menggu zu zizhi xian gaikuang* 前郭爾羅斯蒙古族自治縣概況 [Présentation du district autonome mongol Gorlus avant], 1985 : s. n., s. l. : Yanbian renmin chubanshe, 1985 (Zhongguo shaoshu minzu zizhi difang gaikuang congshu).
- QIAO Ji 喬吉 (= Coiji, Coyiji), 1994 : *Nei Menggu simiao* 內蒙古寺廟 [Les monastères de Mongolie-Intérieure], Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1994 (Nei Menggu lishi wenhua congshu). Ouvrage basé sur de nombreuses monographies locales modernes (*Alashan meng diming zhi* 阿拉山盟地名志 ; *Dengkou xian bingyao dizhi* 磴口縣兵要地志, 1970 ; *Bameng diming zhi* 巴盟地名志 ; *Bayan naoer meng mingzhi* 巴彥淖爾盟名志 ; *Wushen shi lue* 烏審史略 ; *Xilinguole meng diming zhi* 錫林郭勒盟地名志 etc.), ainsi que sur des archives de monastères (*Yanshou si dang'an* 延壽寺檔案 etc.) et sur des chroniques de monastères.
- QIKEQI 齊克奇, 1997 : « Bashu Maidali hutuketu Baoyin chugula » 八世邁達里呼圖克圖寶音楚古拉 [Le VIII^e Maidari qutuytu « Baoyin chugula »], p. 285-289 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kökeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- RADLOV, Vasilij Vasil'evič, 1892-1899 : *Atlas drevnostej Mongolii* [Atlas de la Mongolie ancienne], Saint-Pétersbourg : Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk, 1892-1899, 4 vol. (Trudy orxonskoj ekspedicii).
- Rama byo oyobi lamasu*, 1934. Cité par Heissig, 1961.
- RAN Guangrong 冉光榮, 1994 : *Zhongguo zangchuan fojiao siyuan* 中國藏傳佛教寺院 [Les monastères bouddhiques de tradition tibétaine en Chine], Beijing : Zhongguo zangxue chubanshe, 1994.
- RAWSKI, Evelyn S., 1998 : *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions*, Berkeley, Los Angeles & Londres : University of California Press, 1998.
- A Regional Handbook on the Inner Mongolia Autonomous Region*, 1956 : Washington (State) University, Far Eastern and Russian Institute éd., New Haven : Human Relations Area Files, 1956.
- RICHARDSON, Hugh E., 1958 et 1959 : « The Karma-pa Sect – A Historical Note », *Journal of the Royal Asiatic Society* (Shanghai), I : 1958, p. 139-164 ; II : 1959, p. 1-18.
- RINCHEN, B., 1959 : *Four Mongolian Historical Records*, Prof. Raghu Vira éd., New Delhi, 1959 (Śata-Piṭaka Series, vol. 11).
- _____, 1979 : *Mongol ard Ulsyn ugsaatny sudlal, khelnii shinjleliin atlas* [Atlas ethnographique et linguistique de la République populaire de Mongolie], Oulan-Bator : BNMAU, Shinjlekh ukhaany akademi & Ulsyn khevlelij khereg erkhlekh khoroo, 1979, 2 vol.
- ROCKHILL, William W., 1894 : *Diary of a Journey through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892*,

Washington : Smithsonian Institution, 1894.

RONG Xiang 榮祥, 1979 [1957] : *Huhehaote yange jiyao gao* 呼和浩特沿革紀要稿 [Esquisse de l'évolution historique de Kökeqota], Kökeqota : Nei Menggu shehui kexueyuan, 1979 [1957].

ROSSI FILIBECK, Elena de, 1987 : « Quelques illustrations concernant les prescriptions architecturales dans les textes tibétains du Vinaya », p. 104-110 in *Demeures des hommes, sanctuaires des dieux : sources, développement et rayonnement de l'architecture tibétaine*, Paola Mortari Vergara & Gilles Béguin éd., Rome : Università di Roma « La Sapienza », 1987.

RUEGG, David S., 1995 : *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet. Quatre conférences au Collège de France*, Paris : Collège de France, 1995 (Publication de l'Institut de civilisation indienne, 64).

RUITENBEEK, Klaas, éd., 1993 : *Carpentry and Building in Late Imperial China : A Study of the 16th Century Carpenter's Manual Lu Ban jing*, trad. du *Lu Ban jing* d'époque Ming et notes critiques, Leyde, New York & Cologne : E. J. Brill, 1993 (Sinica Leidensia, 23).

SAGASTER, Klaus, 1967 : *Subud Erike, ein Rosenkranz aus Perle. Die Biographie des 1. Pekingers lCang skya Khutukhtu Ngag dbang blo bzang c'os ldan, verfasst von Ngag dbang c'os ldan alias shes rab das rgyas*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1967.

_____, 1976 : *Die Weisse Geschichte (Cayan teüke). Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen : Religionen und Staat in Tibet und der Mongolei*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1976 (Asiatische Forschungen, 41).

SARKÖZI, Alice, 1976 : « A Mongolian Manual of Divination by Means of Characteristics of the Land », p. 583-604 in *Tractata Altaica*, Denis Sinor éd., Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1976.

SCHUBERT, Johannes, 1935 : « Die viersprachige Inschrift des buddhistischen Klosters Fa lun szû in Mukden », *Artibus Asiae* 5/1 (1935), p. 71-75 et *Artibus Asiae* 5/2-3-4 (1935), p. 251-255.

SCHULEMANN, Günther, 1958 [1911] : *Die Geschichte der Dalailamas*, Leipzig : Otto Harrassowitz, 1958 [Heidelberg, 1911].

SECEN MÖNGKE, 1995 : *Alaysha Mongyulcuud* [Les Mongols Alashan], Beijing : Minzu chubanshe, 1995.

SERRUYS, Henry (CICM), 1945 : « *Pei-lou fong-sou*. Coutumes des esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng », trad. et notes critiques du *Beilu fengsu* de Xiao Daheng, *Monumenta Serica* 10 (1945), p. 117-208 (réed. in Serruys, *The Mongols and Ming China : Customs and History*, Henry Serruys, 1987, II).
_____, 1956 : « The Location of T'a-T'an, "Plain of the Tower" », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 19 (1956), p. 52-66.

_____, 1958a : *Genealogical Tables of the Descendants of Dayan-qan*, notes critiques des tables généalogiques « Shixi » 世系 en appendice au *Beilu fengsu* de Xiao Daheng, 's-Gravenhage : Mouton & Co., 1958 (Central Asiatic Studies, 3).

_____, 1958b : « Notes on a Chinese Inscription of 1606 in a Lamaist Temple in Mai-ta-chao, Suiyüan », *Journal of the American Oriental Society* 78/2 (avril-juin 1958), p. 101-113.

_____, 1959 : « Chinese in Southern Mongolia during the Sixteenth Century », *Monumenta Serica* 18 (1959), p. 1-95.

_____, 1960 : « Four Documents relating to the Sino-Mongol Peace of 1570-1571 », *Monumenta Serica* 19 (1960), p. 1-66.

- _____, 1962 : « Mongol *Altan* 'Gold' = 'Imperial' », *Monumenta Serica* 21 (1962), p. 357-378.
- _____, 1963 : « Early Lamaism in Mongolia », *Oriens Extremus* 10/2 (octobre 1963), p. 181-216.
- _____, 1966 : « Additional Note on the Origin of Lamaism in Mongolia », *Oriens Extremus* 13 (1966, publié en 1967), p. 165-173.
- _____, 1967 : *Sino-Mongol Relations during the Ming II : The Tribute System and Diplomatic Missions (1400-1600)*, Bruxelles : Institut belge des hautes études chinoises, 1967 (Mélanges chinois et bouddhiques, 14).
- _____, 1968 : « Remarks on the Introduction of Lamaism into Mongolia », *The Mongolia Society Bulletin* 7/2 (1968, publié en 1969), p. 62-65.
- _____, 1975a : « Jünggen, a Title of Mongol Princess », *Ural-Altaische Jahrbücher* 47 (1975), p. 177-185.
- _____, 1975b : « Two Remarkable Women in Mongolia : The Third Lady Erketü Qatun and Dayicing-Beyiji », *Asia Major* 19 (1975), p. 191-245 (publié en 1976, rééd. in *The Mongols and Ming China : Customs and History*, Henry Serruys, 1987, VIII).
- _____, 1978 : « The Caqar Population during the Ch'ing », *Journal of Asian History* 12 (1978), p. 58-79.
- _____, 1980 : « Smallpox in Mongolia during the Ming and Ch'ing dynasties », *Zentralasiatische Studien* 14/1 (1980), p. 41-63.
- _____, 1983 : « A Note on two Place Names in Mongolia », p. 370-381 in *Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*, Klaus Sagaster & Michael Weiers éd., Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1983 (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Bd. 18).
- _____, 1987 : *The Mongols and Ming China : Customs and History*, Londres : Variorum Reprints, 1987 (Collected Series Studies).
- _____, 1990-1991 : « Place Names in Inner Mongolia », *Monumenta Serica* 39 (1990-1991), p. 209-246.
- SHARPA TULKU & PERROT, Michael, 1985 : « The Ritual of Consecration », *The Tibet Journal* 10/2 (été 1985), p. 35-49.
- SHCHEPETIL'NIKOV, 1960 : ŠČEPETIL'NIKOV Nicolaj Mixajlovič, 1960 : *Arxitektura Mongolii* [L'architecture de la Mongolie], Moscou : Gosudarstvennoe izdatel'stvo literatury po stroitel'stvu, 1960.
- SHE Wang 舍旺, 1997 : « Ke you qianqi Taolaitu gegen miao » 科右前旗陶來圖葛根廟 [Le Taulaitu gegen sūme (= Gegen sūme) de la bannière avant de (l'aile) droite des Qo(rcin) (= Jasaytu vang)], p. 175-186 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kōkeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- SICKMAN, Laurence & SOPER, Alexander, 1971 [1956] : *The Art and Architecture of China*, New Haven & Londres : Yale University Press, 1971 [1956] (Pelican History of Art)
- SIREN, Oswald, 1926 : *Les Palais impériaux de Pékin*, Paris & Bruxelles : Librairie nationale d'art et d'histoire, 1926.
- SMITH, Richard J., 1991 : *Fortune-Tellers and Philosophers : Divination in Traditional Chinese Society*, Boulder (Colorado), San Francisco & Oxford : Westview Press, 1991.
- SNEATH, David, 2000 : *Changing Inner Mongolia. Pastoral Mongolian Society and the Chinese State*, Oxford : Oxford University Press, 2000 (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology).

- SONG, Jianming, 1992 : « Les couleurs dans l'architecture traditionnelle chinoise », mémoire de l'École nationale supérieure des Arts décoratifs, Paris, 1992.
- SONG Naigong 宋迺工, 1987 : *Zhongguo renkou (Nei Menggu fence) 中國人口 (內蒙古分冊)* [La population de Chine : volume sur la Mongolie-Intérieure], Beijing : Zhongguo caizheng jingji chubanshe, 1987.
- SPERLING, Elliot, 1980 : « The 5th Karma-pa and some Aspects of the Relationship between Tibet and the Early Ming », p. 280-289 in *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson, Proceedings of the International Seminar of Asian Studies (Oxford, 1979)*, Michael Aris & Aung San Suu Kyi éd., Warminster : Aris & Phillips Ltd, 1980.
- _____, 1983 : « Early Ming Policy toward Tibet : an Examination of the Proposition that the Early Ming Emperors adopted a "Divide and Rule" Policy toward Tibet », Ph.D. diss., Bloomington : Indiana University, 1983 (non publié).
- _____, 1992 : « Notes on References to 'Bri-gung-pa – Mongol Contact in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries », p. 741-750 in *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the IATS (Narita, 1989)*, Ihara Shôren & Yamaguchi Zuihō éd., Narita : Naritasan Shinshoji, 1992.
- STEIN, Rolf A., 1987 [1962] : *La Civilisation tibétaine*, Paris : L'Asiathèque, 1987 [1962].
- _____, 1987 : *Le Monde en petit : jardins en miniature et habitations dans la pensée religieuse d'Extrême-Orient*, Paris : Flammarion, 1987.
- STEINHARDT, Nancy Shatzman, 1994 : « Liao : an Architectural Tradition in the Making », *Artibus Asiae* 54/1-2 (1994), p. 5-39.
- _____, et al., 1984 : *Chinese Traditional Architecture* (Exposition, China House Gallery, New York, 1984), New York : China Institute in America, 1984.
- STODDARD KARMAY, Heather, 1975 : *Early Sino-Tibetan Art*, Warminster : Aris & Phillips.
- STODDARD, Heather, 1999 : « Dynamic Structures in Buddhist *Maṇḍalas* : *Apradākṣina* and mystic Heat in the Mother *Tantra* section of the *Anuttarayoga tantras* », *Artibus Asiae* LVIII, 3/4 (1999), p. 169-213.
- STRICKMANN, Michel, 1996 : *Mantras et mandarins : le bouddhisme tantrique en Chine*, Paris : Gallimard, 1996 (Bibliothèque des sciences humaines).
- SU Bai 宿白, 1994 : « Huhehaote ji qi fujin ji zuo zhaomiao diantang buju de chubu tantao » 呼和浩特及其附近几座召廟殿堂布局的初步探討 [Examen du plan de quelques bâtiments des monastères de Kökeqota et des environs], *Wenwu* 文物, 1994-4, p. 53-61.
- _____, 1996 : *Zangchuan fojiao siyuan kaogu* 藏傳佛教寺院考古 [Archéologie des monastères du bouddhisme tibétain], Beijing : Wenwu chubanshe, 1996. En particulier les articles suivants :
- 1996a : « Gansu Liancheng Lutu si ya he Miaoyin, Xuanjiao liang si diaocha ji » 甘肅連城魯土司衙和妙因, 宣教兩寺調查記 [Enquête sur deux monastères, le Miaoyin si et le Xuanjiao si, et sur le yamen de Lutu si à Liancheng au Gansu], p. 275-291.
 - 1996b : « Lasa Budalagong zhuyao diantang he kuzang de bufen Mingdai wenshu » 拉薩布達拉宮主要殿堂和庫藏的部分明代文書 [Les principaux bâtiments et les documents d'époque Ming conservés dans les réserves du Potala de Lhasa], p. 208-221 [*Wenwu*, 1993-8, p. 37-47].
 - 1996c : « Xizang Lasa diqu fosi diaocha ji » 西藏拉薩地區佛寺調查記 [Examen des monastères bouddhiques de la région de Lhasa au Tibet], p. 1-57 [Jinian Chen Yangge xiansheng bainian danchen

xueshu lunwen ji 紀年陳演格先生百年誕辰學術論文集].

• 1996d : « Xizang shannan diqu fosi diaocha ji » 西藏山南地區佛寺調查記 [Examen des monastères bouddhiques de la région de Shannan au Tibet], 1996, p. 58-86 [*Ji Xianlin jiaoshou 80 huayan jinian lunwen ji* 季羨林教授八十華誕紀年論文集, 1992].

• 1996e : « Xizang simiao jianzhu fenqi shilun » 西藏寺廟建築分期試論 [Typologie diachronique des architectures religieuses du Tibet], p. 183-207 [*Guoxue yanjiu*, 1 (1993)].

• 1996f : « Zhangye Heliu yu 13-14 shiji de zangchuan fojiao yiji » 張掖河流域13-14世紀的藏傳佛教遺跡 [Sites du bouddhisme tibétain du XIII^e et XVI^e siècle de la région de Zhangye et du fleuve Jaune], 1996, p. 251-263 [*Beijing daxue xuebao* 北京大學學報, 1993-2].

SuiMeng jiyao 綏蒙輯要 [Description sommaire des Mongols de la province de Sui(yuan)], 1936 : CHEN Yujia 陳玉甲, s. l., 1936, 10 *juan*.

Suisheng 綏乘 [Monographie [de la région de] Suiyuan], 1920 : ZHANG Dingyi 張鼎彝, Shanghai : Taidong tushuju, 1920, 2 vol., 11 *juan*.

Suiyuan fenxian diaocha gaiyao 綏遠分縣調查概要 [Rapport d'enquête succinct de Suiyuan district par district], s. l., s. d.

Suiyuan gaikuang 綏遠況, 1933 : Suiyuan sheng zhengfu 綏遠省政府 éd., Kōkeqota, 1933, 2 vol.

Suiyuan qi shi 綏遠旗史 [Histoire de la bannière Suiyuan], 1928.

Suiyuan tongzhi gao 綏遠通志稿 [Monographie générale du Suiyuan], 1941 : CHUAN Zengxiang 傅增湘, Kōkeqota : Nei Menggu daxue tushuguan, Nei Menggu jindai shi yanjiu suo tushu shi zangshou miaoben, 1941. Extraits du *juan* 13 sur les temples et monastères reproduits in « Guji – siyu zhi », 1980, p. 68-73.

Suiyuan tu 綏遠圖 [Carte du Suiyuan], 1928 : Kōkeqota : Bureau général des affaires militaires de l'Armée de terre, 1928.

SUN Dazhang 孫大章 & YU Weiguo 喻維國 éd., 1991 : *Jianzhu yishu bian 4 : Zongjiao jianzhu* 建築藝術編 4 : 宗教建築 [Architecture 4 : l'architecture religieuse], Beijing : Zhongguo jianzhu gongye chubanshe, 1991 (Zhongguo meishu quanji 中國美術全集).

SUN Lizhong 孫利中, s. d., v. 1997 : *Dazhao* 大召 [Le Dazhao (Yeke juu)], Kōkeqota : Dazhao, fascicule illustré de 12 p., s. d., v. 1997.

_____, 1997 : *Huhehaote wenwu* 呼和浩特文物 [Patrimoine de Kōkeqota], Kōkeqota, Nei Menggu renmin chubanshe, 1997.

SUOLANG WANGDUI 索朗旺堆, 1993 : *Cuona, Longzi, Jiacha, Qusong xian wenwu zhi* 錯那隆子加查曲松文物志 [Monographie du patrimoine des districts de Cuona, Longzi, Jiacha et Qusong], Lhasa : Xizang renmin chubanshe, 1993.

TAN Qixiang 譚其驤 *et al.*, 1982 : *Zhongguo lishi ditu ji* 中國歷史地圖集 [Atlas historique de la Chine], Shanghai : Ditu chubanshe, 1982, vol. 7-8.

- TER HAAR, Barent, 1992 : *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leyde : E. J. Brill, 1992.
- THUBTEN, Legshay Gyatsho, 1979 [1971] : *Gateway to the Temple*, trad. du tibétain par David Jackson, Kâthmându : Ratna Pustak Bhandar, 1979 [1971] (Bibliotheca Himalayica 3).
- TORII Ryuzo 鳥居龍藏 (ch. NIAOJU Longzang), 1933 : *ManMeng guji kao* 滿蒙古蹟考 [Étude des vestiges de Mandchourie et de Mongolie], trad. du japonais, Shanghai : Shangwu yinshu guan, 1933.
- Trésors de Mongolie. XVII^e-XIX^e siècles*, 1993 : Françoise Aubin, Gilles Béguin *et al.*, Paris : Réunion des musées nationaux, 1993.
- TSULTEM, N. (= Cültem), 1986 : *Bref aperçu sur le développement de la peinture mongole « Mongol zourag »*, en quatre langues (russe, anglais, français, espagnol), Oulan-Bator : Section de la publication d'État, 1986.
- _____, 1988 : *L'Architecture de la Mongolie*, en quatre langues (russe, anglais, français, espagnol), Oulan-Bator : Section de la publication d'État, 1988.
- TSYBIKOV, Gonbochjab T., 1992 [1919] : *Un pèlerin bouddhiste au Tibet*, trad. du russe par Bernard Kreise, Paris : Peuples du Monde, 1992 [Pétrograd, 1919] (Domaine Tibétain).
- TUCCI, Giuseppe, 1932-1941, *Indo-Tibetica*, Rome : Reale Accademia d'Italia, 1932-1941, 4 vol.
- _____, 1949 : *Tibetan Painted Scrolls*, Rome : La Libreria dello Stato, 1949, 3 vol.
- _____, 1988 : *Stûpa : Art, Architectonics and Symbolism (Indo-Tibetica I)*, trad. de l'italien, New Delhi : Aditya Prakashan, 1988 (Śata-Piṭaka Series : Indo-Asian Literatures, 347).
- USPENSKY, Vladimir L., 2002 : « The Previous Incarnations of the Qianlong Emperor according to the Panchen Lama Blo bzang dpal ldan ye shes », p. 215-228 in *Tibet, Past and Present. Tibetan Studies I, Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS, I (Leiden, 2000)*, Henk Blezer & Abel Zadoks éd., Leyde & Boston : E. J. Brill, 2002.
- VAN HECKEN, Joseph (CICM), 1963 : « Les Lamaseries d'Otoy (Ordos) », *Monumenta Serica* 22/1 (1963), p. 121-168.
- VAN MELCKEBEKE, Carlos, Mgr. (CICM), 1968 [1947] : *Service social de l'Église en Mongolie*, Bruxelles : Éditions de Scheut, 1968 [1^{re} éd. en chinois, Pékin, 1947].
- VAN OOST, Joseph (CICM), 1922 : *Notes sur le T'oemet*, Shanghai, 1922 (Variétés sinologiques, 53).
- _____, 1932 : *Au Pays des Ortos*, Paris : Dillen & Cie, 1932.
- VERMEER, Eduard B., 1998 : « Population and Ecology along the Frontier in Qing China », p. 235-279 in *Sediments of Time. Environment and Society in Chinese History*, Mark Elvin & Liu Ts'ui-jung éd. Cambridge (G. B.) : Cambridge University Press, 1998.
- VITALI, Roberto, 1990 : *Early Temples of Central Tibet*, Londres : Serindia Publications, 1990.
- VLADIMIRSTOV, Boris Yakovlevich, 1948 [1934] : *Le Régime social des Mongols. Le féodalisme nomade*, trad. du russe par Michel Carsow, Paris : Adrien Maisonneuve, 1948 [Léningrad, 1934].
- VREELAND, Herbert H., 1957 : *Mongol Community and Kinship Structure*, vol. III, New Haven : Human

Relations Area Files, 1953.

WADA Sei (= WADA Kiyoshi) 和田清 (ch. HETIAN Qing), 1984 [1959] : *Mingdai Menggu shi lunji* 明代蒙古史論集 [Recueil d'essais sur l'histoire de la Mongolie sous les Ming], trad. en chinois par Pan Shixian 潘世憲, Beijing : Shangwu yinshu guan, 1984 [titre original : *Tôashi kenkyû : Môko hen* 東亞史研究：蒙古篇 [Étude de l'histoire de l'Extrême-Orient : la Mongolie], Tôkyô, 1959], 2 vol.

WAKAMATSU Hiroshi, 1992 : « Ilagugan Qutugtu : An Essay », p. 845-847 in *Tibetan studies, Proceedings of the 5th Seminar of the IATS (Narita, 1989)*, Ihara Shôren & Yamaguchi Zuihō éd., Narita : Naritanshinshoji, 1992.

——— 若松寛 (ch. RUO Songkuan), 1994 : *Qingdai Menggu de lishi yu zongjiao* 清代蒙古的歷史與宗教 [Histoire et religion de la Mongolie sous les Qing], trad. du japonais par Ma Dazheng 馬大正 *et al.*, Harbin : Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 1994 (Bianjiang shidi congshu).

WALDRON, Arthur, 1992 [1990] : *The Great Wall of China : from History to Myth*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992 [1990].

WALLACKER, Benjamin E., KNAPP, Ronald G. *et al.*, 1979 : *Chinese Walled Cities : a Collection of Maps from Shina Jôkaku no Gaiyô*, Hongkong : The China University Press, 1979.

WANG Bomin éd. 王伯敏, 1995 : *Zhongguo shaoshu minzu meishu shi* 中國少數民族美術史 [Histoire de l'art des minorités de Chine], vol. I, Fujian meishu chubanshe, 1995.

WANG Dafang 王大方, BATU Jirigala 巴圖吉日嘎拉 (= Batujiryal) & ZHANG Wenfang 張文芳, 1994 : « Baiyanyao shiku de yingjian niandai ji bihua zhuyao neirong chulun » 百眼窯石窟的營建年代及壁畫主要內容初論 [Première discussion du contenu des peintures murales et de la période d'occupation du site rupestre de Baiyanyao (Arjai)], p. 566-578 in *Nei Menggu wenwu kaogu wenji* 內蒙古文物考古文集 1, Li Yiyu 李逸友 éd., Beijing : Zhongguo da baike quanshu chubanshe, 1994.

WANG Degong 王德恭, s. d., v. 1980 : « Meidai zhao Taihe men shike tiji zhengwu » 美岱召泰和門石刻題記證誤 [Rectification concernant l'inscription sur pierre de la porte Taihe au Maidari-yin juu], *Baotou wenwu ziliao* 包頭文物資料 1 (Kökeqota, s. d., v. 1980), p. 185-186.

WANG Jiapeng 王家鵬, 1990 : « Gugong Yuhua ge tanyuan » 故宮雨花閣探源 [Recherche sur le pavillon Yuhua du Gugong], *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, 1990-1, p. 50-62.

———, 1991 : « Zhongzheng dian yu Qinggong Zangchuan fojiao » 中正殿與清宮藏傳佛教 [Le Zhongzheng dian et le bouddhisme tibétain à la cour des Qing], *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊 53 (1991-3), p. 58-71, 35.

———, 1995 : « Qianlong yu Manzu lama siyuan – Jian lun Manzu zongjiao xinyang de yanbian » 乾隆與滿族喇嘛寺院 – 兼論滿族宗教信仰的演變 [Qianlong et les monastères de lamas mandchous – sur l'évolution des croyances religieuses des Mandchous], *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, 1995-1, p. 58-65.

WANG Leiyi 王磊義, s. d., v. 1980 : « Wudang zhao bihua yishu qianshuo » 五當召壁畫藝術淺說 [Aperçu de l'art des peintures murales du Wudang zhao (Badyar coiling süme)], *Baotou wenwu ziliao* 包頭文物資料 1 (Kökeqota, s. d., v. 1980), p. 159-161.

- WANG Longgeng 王龍耿, 1992 : « Wulate qianqi yu Kundulun zhao » 烏拉特前旗與昆都侖召 [La bannière avant des Urad et le Köndelen juu], *Baotou shiliao huiyao* 包頭史料薈要 6 (Baotou, mars 1992), p. 183-185.
- WANG Qiga 汪其嘎 (témoignage oral), 2002 : « Huishou hufo lu » 回首活佛路 [Souvenirs de la vie d'un qubilyan], *Kalaqin gujin jiyao* 喀喇沁古今輯要 1 (2002), p. 30-42.
- WANG Sereng 王色仍, 2002 : « Gongwang shufu Guanqizhabu yuanji qianhou » 貢王叔父官期扎布圓寂前後 [Autour de la mort de Guanqizhabu, oncle du prince Gong (Gongsangnorbu)], *Kalaqin gujin jiyao* 喀喇沁古今輯要 1 (2002), p. 17-20.
- WANG Xiangyun, 2000 : « The Qing Court's Tibet Connection : Lcang skya Rol pa'i rdo rje and the Qianlong Emperor », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60 (juin 2000), p. 125-163.
 ———, 1995 : « Tibetan Buddhism at the Court of Qing : the Life and Work of Lcang-skye Rol-pa'i-rdo-rje (1717-1786) », Ph.D. diss., Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, Inner Asian and Altaic Studies, mai 1995 (non publié).
- WANG Yi 王毅, 1961 : « Xizang wenwu jianwen ji, 5 : Shannan zhi xing » 西藏文物見文記, 5 : 山南之行 [Aperçu du patrimoine culturel du Tibet, 5 : Voyage au Shannan], *Wenwu* 文物, 1961-3, p. 38-48.
- WANG Zhiguo 王治國, éd., 1997, *Bayan naoer meng zhi* 巴彥淖爾盟志 [Monographie de la ligue Bayan nayur], Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1997, 2 vol. (Nei Menggu zizhiqu difang zhi congkan).
- WANG Zhonghan, 1993 : « Qing Policies on Nationalities and Religion », *Social Sciences in China* 1 (Beijing, 1993), p. 98-112.
- WASILEWSKI, J., 1976 : « Space in nomadic Cultures », p. 345-360 in *Altaica Collecta – Berichte und Vorträge der XVII. PIAC (3.-8. Juni 1974, Bonn)*, in Bad Honnef, éd., Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1976.
- WEIERS, Michael, 1994 : « Die historische Dimension des Jade-Siegels zur Zeit des Mandschuherrschers Hongtaiji », *Zentralasiatische Studien* 24 (1994), p. 119-145.
 ———, 2000 : « Die politische Dimension des Jadesiegels zur Zeit des Mandschuherrschers Hongtaiji », *Zentralasiatische Studien* 30 (2000), p. 103-124.
- WEN Zixian 文子憲 & YIN Detao 尹德濤, 1994 : *Zhongguo Liao sheng lüyou zhinan* 中國遼省旅遊指南 [Guide de voyage dans la province du Liaoning, Chine], Shenyang : Shenyang chubanshe, 1994.
- WICKHAM-SMITH, Simon, 2003 : « The Making of a Myth. The Amazing Life and Death of the Sixth Dalaï lama », *IJAS* 32 (novembre 2003), p. 27.
- WU Shu-hui, 1995 : *Die Eroberung von Qinghai unter Berücksichtigung von Tibet und Khams 1717-1727. Anhand der Throneingaben des Grossfeldherrn Nian Gengyao*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1995 (Tunguso Sibirica, 2).
- Wuchuan xian zhi lue* 武川縣志略 [Monographie du district de Wuchuan (bannière Dörben-keüked)], 1940 : WEN Bingxun 文炳勳, Taipei : Taiwan xuesheng shuju, 1940.

- WULANCHAFU 烏蘭察夫 & GAO Zhenbiao 高振表, 1993 : « Huhehaote fojiao wenhua ji qi yingxiang » 呼和浩特佛教文化及其影響 [La culture bouddhique à Kōkeqota et son influence], *Fojiao xue yanjiu* 佛教學研究 2 (1993), p. 225-230.
- WULANFU 烏蘭夫 (= Ulanfu), 1986 : *Balin youqi zhi* 巴林右旗志 [Monographie de la bannière de droite des Bayarin], Kōkeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1986.
- « Wulantuke jingnei de Banchan zhao » 烏蘭圖克境內的班禪召 [Le Banchan zhao dans les environs d'Ulayantuy], 1983 : s. n., *Bayan naoer shiliao* 巴彥淖爾史料 2 (Bayan naoer meng xingzheng gongzhu difang zhi, 1983), p. 162-164.
- WULIJI Bayaer 烏力吉巴雅爾 (= Öljei Bayar), 2001 : *MengZang guanxi shi daxi – Zongjiao juan* 蒙藏關係史大系—宗教卷 [Histoire des relations tibéto-mongoles. Volume sur la religion], rédacteurs en chef : Chen Qingying 陳慶英 et Ding Shoupu 丁守璞, Lhasa : Xizang renmin chubanshe ; Beijing : Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe, 2001.
- WUYUNGAOWA 烏雲高娃 (Oyunguu-a), 1997a : « DaMao lianheqi Bailing miao » 達茂聯合旗百靈廟 [Le Bailing miao des bannières réunies Da(rqan) Mayu(mingyan)], p. 128-130 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kōkeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- _____, 1997b : « Huhehaote Xilitu zhao » 呼和浩特席力圖召 [Le Siregetü juu de Kōkeqota], p. 44-56 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kōkeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- WYLIE, Turrel, 1980 : « Lama Tribute in the Ming Dynasty », p. 335-340 in *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson, Proceedings of the International Seminar of Asian Studies (Oxford, 1979)*, Michael Aris & Aung San Suu Kyi éd., Warminster : Aris & Phillips Ltd, 1980.
- XIANG Fusheng 項福生, éd., 1991 : *Fuxin Menggu zu zizhi xian minzu zhi* 阜新蒙古族自治縣民族志 [Monographie ethnique du district autonome mongol de Fuxin], Shenyang : Liaoning Minzu chubanshe, 1991.
- Xila mulun miao liudai gegen jianshi* 錫拉木倫廟六代葛根簡史 [Histoire des six « générations » de gegen du Sira mören sūme], 1997 : Wu meng Siziwang qi minzu zongjiao shiwuju zhengli 烏盟四子王旗民族宗教事務局整理 éd., p. 368-388 in *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du « lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Yang Jizeng 楊繼曾 éd., Kōkeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).
- YAN Guifang 閻桂芳, 1986 : « Fuhui si » 福會寺 [Le Fuhui si], *Chifeng shi wenshi ziliao xuanji* 赤峰市文史資料選輯, 1986-12, p. 158-163.
- YANG Ho-Chin, 1969 : *The Annals of Kokonor*, Bloomington & La Haye : Indiana University Press, 1969 (Uralic and Altaic Series, 106).
- YANG Jizeng 楊繼曾 éd., 1997 : *Nei Menggu lamajiao jili* 內蒙古喇嘛教紀例 [Chroniques du

« lamaïsme » en Mongolie-Intérieure], Kökeqota : Nei Menggu wenshi shudian, 1997 (Nei Menggu wenshi ziliao, 45).

YANG Shaoyou 楊紹猷, 1992 : « Anda han kaifa Tumochuan ji dui gonggu wo guo beijiang de zuoyong » 俺答汗開發土默川及對鞏固我國北疆的做用 [La mise en culture de la plaine des Tümed par Altan qan et son rôle dans la consolidation de la frontière nord de la Chine], *Zhongguo bianjiang shidi yanjiu* 中國邊疆史地研究, 1992-1, p. 45-53.

YAO Guixuan 姚桂軒, 1988 : « Saibei chengsi Meidai zhao kao » 塞北城寺美岱召考 [Recherches sur le Maidari-yin juu, ville-temple au nord des passes], *Nei Menggu shehui kexue* 內蒙古社會科學, 1988-3.

YATES, Laurence Edward, 1986 : « Early Historical Materials of the Bayantala League », Ph.D. diss., Bonn : Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1986 (non publié).

YEXING Gaolibu 業興高利布, 1985 : *Balin zuoqi zhi* 巴林左旗志 [Monographie de la bannière de gauche des Bayarin], Lindong : Balin zuoqi zhi bianji weiyuanhui, 1985.

Yikezhao meng diming zhi 伊克昭盟地名志 [Monographie par nom de lieu de la ligue Yeke juu (Ordos)], 1986 : Yikezhao meng diming zhi weiyuanhui 伊克昭盟地名志委員會, s. l. : Gai weiyuanhui, 1986.

Yikezhao meng gaikuang 伊克昭盟概況 [Présentation de la ligue Yeke juu (Ordos)], 1946 : ZENG Qinyang 曾慶錫, Shanghai : Shangwu yinshuguan, 1946.

Yikezhao meng zhi 伊克昭盟志 [Monographie de la ligue Yeke juu (Ordos)], 1935 : XIE Zaishan 謝再善, Kökeqota : Jingbian tongxin she, 1935.

Yimeng youyi si qi diaocha baogao shu 伊盟右翼四旗調查報告書 [Rapport d'enquête sur les trois bannières de l'aile droite de la ligue Yeke juu (Ordos)], 1936 : s. n., Kökeqota : Mengzang weiyuanhui diaocha shipian, 1936.

Yimeng zuoyi san qi diaocha baogao shu 伊盟左翼三旗調查報告書 [Rapport d'enquête sur les trois bannières de l'aile gauche de la ligue Yeke juu (Ordos)], 1941 : s. n., Kökeqota : Mengzang weiyuanhui diaocha shipianyin, 1941.

YONTAN Gyatso (= Yonten Gyatso), 1994 : « Le monastère de La mo bde chen dans l'Amdo », p. 981-989 in *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies (Fagernes 1992)*, Per Kvaerne éd., Oslo : The Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994.

YONTEN Gyatso, 1988 : « Le monastère de Bla-brañ bkra-shis 'khyil », p. 559-566 in *Tibetan Studies. Proceedings of the 4th Seminar of the International Association for Tibetan Studies (Munich, 1985)*, Helga Uebach & Jampa L. Panglung éd., Munich : Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1988.

YOSHIDA Jun'ichi 吉田順 *et al.*, 1998, *Altan Qayan-u Turjuji*, Tôkyô : Kazamashobo, 1998.

YU Yongfa 于永發, 1989 : « Ming Qing shiqi Tumote bu gaikuang » 明清時期土默特部概況 [Situation générale du groupe Tümed sous les Ming et les Qing], *Huhehaote shiliao* 呼和浩特史料 8 (Kökeqota,

1989).

YU Yuan'an 余元龔 (= Yuī Baian), 1958 : *Nei Menggu lishi gaiyao* 內蒙古歷史概要 [Précis d'histoire de la Mongolie-Intérieure], ouvrage trad. du russe, Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1958.

YU Zhuoyun, éd., 1990 [1987] : *Architecture I : L'architecture des palais*, trad. du chinois, Bruxelles : Vander, 1990 [*Jianzhu yishu bian 1 : Gongdian jianzhu* 建築藝術編1 : 宮殿建築, Beijing, 1987 (Zhongguo meishu quanji 中國美術全集)] (5 000 ans d'art chinois).

YUN Changxiu 雲昌秀, s. d. : « Meiligeng zhao Guangfa si » 梅力更召廣法寺 [Le Mergen juu (ou) Guangfa si], *Baotou shi zongjiao shiliao* 包頭市宗教史料 (s. d.), p. 61-65.

ZHANG Bingkui 張秉奎, 1986 : « Moli miao shihua » 莫力廟史話 [Histoire du Morui-yin sūme], *Zhelimu meng wenshi ziliao* 哲里木盟文史資料 2 (Tongliao 1986), p. 123-128.

ZHANG Hanjun 張漢君, 1994 : « Liaodai Qingzhou Baita jian ta beiming kao » 遼代慶州白塔建塔碑銘考 [Recherches sur l'inscription lapidaire de la pagode blanche de Qingzhou d'époque Liao], p. 475-485 in *Nei Menggu wenwu kaogu wenji* 內蒙古文物考古文集 1, Li Yiyou 李逸友 éd., Beijing : Zhongguo da baike quanshu chubanshe, 1994.

ZHANG Kuiyi 張魁義, 1996 : *Xilinguole meng zhi* 錫林郭勒盟志 [Monographie de la ligue Sili-yin youl], Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1996, 3 vol.

ZHANG Naifu 張乃, 1991 : *Aohan qi zhi* 敖漢旗志 [Monographie de la bannière des Aoqan], Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1991. Basé sur le *Jianping xian zhi* 建平縣志, 1931 et sur le *Xinhui xian zhi* 新惠縣志, 1937.

ZHANG Songbo 張松柏, 1994 : « Alukeerqin qi Baicheng Mingdai yiji diaocha baogao » 阿魯科爾沁旗白城明代遺蹟調查報告 [Rapport de fouilles sur les vestiges d'époque Ming à Baicheng dans la bannière Aru qorcin], p. 677-688 in *Nei Menggu wenwu kaogu wenji* 內蒙古文物考古文集 1, Li Yiyou 李逸友 éd., Beijing : Zhongguo da baike quanshu chubanshe, 1994.

ZHANG Yuhuan 張馭寰 éd., 1986 [1985] : *History and Development of Chinese Architecture*, compilé par l'Institut of the History of Natural Sciences, Chinese Academy of Sciences, Zong Yuangzhao éd., trad. du chinois, Beijing : China Academy of Sciences, 1986 [*Zhongguo gudai jianzhu jishu shi* 中國古代建築技術史, Beijing : Kexue chubanshe, 1985].

_____ & DU Xianzhou 杜仙洲, 1964 : « Qinghai Ledu Qutan si diaocha baogao » 青海樂都瞿曇寺調查報告 [Rapport de recherches sur le Qutan si de Ledu au Qinghai], *Wenwu* 文物, 1964-5, p. 46-53.

ZHANG Yuxin 張羽新, 1988 : *Qing zhengfu yu lamajiao* 清政府與喇嘛教 [Le gouvernement des Qing et le « lamaïsme »], Lhasa : Xizang renmin chubanshe, 1988.

ZHANG Zhihua 張植華, 1983 : « Qingdai zhi Minguo shiqi Nei Menggu diqu Menggu zu renkou gaikuang » 清代至民國時期內蒙古地區蒙古族人口概況 [Présentation de la population mongole en Mongolie-Intérieure des Qing à la République], *Nei Menggu jindai shi luncong* 內蒙古近代史論叢 2 (Kökeqota 1983), p. 221-251.

- Zhangbei xianzhi* 張北縣志 [Monographie du Zhangbei], 1976 [1935] : s. n., 1935, 8 *juan*. – Éd. Taipei : Chengwen chubanshe, 1976 (Zhongguo fangzhi congshu, Saibei difang, 35).
- ZHAO Chunping 趙春萍 *et al.*, 1987 : *Nei Menggu liuyou* 內蒙古旅游 [Guide de tourisme en Mongolie-Intérieure], Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1987.
- ZHAO Guoyu 趙國玉, 1989 : *Wuchuan xian zhi* 武川縣志 [Monographie du district de Wuchuan], Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1989.
- ZHAO Yuntian 趙雲田, 1989 : *Qingdai Menggu zhengjiao zhidu* 清代蒙古政教制度 [Le système politico-religieux de la Mongolie sous la dynastie Qing], Beijing : Zhonghua shuju, 1989.
- Zhelimu meng gaikuang* 哲里木盟概況 [Présentation de la ligue Jirim], 1980 : s. n, Chifeng : Zhelimu baoshi, 1980.
- Zhongguo wenwu ditu ji : Nei Menggu zizhi qu fence* 中國文物地圖集: 內蒙古自治區分冊 [Atlas du patrimoine culturel de Chine : volume sur la Mongolie-Intérieure], 2003 : Guojia wenwu ju 國家文物局 éd., Beijing : Zhongguo ditu chubanshe, 2003, 2 vol.
- Zhonghua minguo ditu ji* 中華民國地圖集 [Atlas de la République de Chine], 1960, 1966 : Zhang Qiyun 張其昀 éd., Taipei : Guofang yanjiuyuan, vol. II : *Hsitsang (Tibet), Sinkiang and Mongolia*, 1960 ; vol. III : *North China*, 1966.
- ZHOU Qingshu 周清澍, 1994 : *Nei Menggu lishi dili* 內蒙古歷史地理 [Géographie historique de la Mongolie-Intérieure], Kökeqota : Nei Menggu daxue chubanshe, 1994.
- ZHURONGGA 珠榮嘎 (= Jurungya) trad., 1990 : *Aletan han zhuan* 阿勒坦汗傳 [Biographie d'Altan qan], trad. de l'*Erdeni tunumal neretü sudur orusiba*, Kökeqota : Nei Menggu renmin chubanshe, 1990.
- ZHU Xiyuan 朱希元, 1961 : « Nei Menggu Huhehaote shi de liang zuo ta » 內蒙古呼和浩特市的两座塔 [Les deux pagodes de la ville de Kökeqota en Mongolie-Intérieure], *Wenwu* 文物, 1961-9, p. 62-63.
- ZHU Yongfeng 朱永丰, 1983 : « Agui miao he Hongyang dong kao » 阿貴廟和洪羊洞考 [Recherches sur l'Ayui-yin süme et de la grotte Hongyang], *Bayan naoer shiliao* 巴彥淖爾史料2 (1983), p. 171-176.

Table des illustrations

Illustration de couverture : Yeke juu. © Suzanne Held

Légendes des plans

1. Carte générale de la Mongolie-Intérieure à la fin des Qing. © I. C.

2. Temple-yourte. Camp du *tusalayci beise* de la bannière Darqan beile (ligue Ulayancab), entre 1929 et 1932 (extrait de l'ouvrage de Montell, 1945, pl. 4c, face p. 349).

3. Jegün keid (Alashan, état en 1995). Ruines du vieux monastère. © I. C.

4. Principautés (« Qanats ») mongoles du XIV^e au XVIII^e siècle et leur soumission aux Mandchous (d'après un dessin de Françoise Aubin, dans Aubin, 1990, p. 671).

5. Altan qan et Jönggen qatun devant le Yeke juu et Kökeqota. Dessin de la partie gauche du rouleau horizontal joint à la lettre adressée par Altan qan à l'empereur des Ming le 17 août 1580, conservé à Saint-Petersbourg (extrait de Pozdneev, 1895).

6. Carte générale situant les monastères fondés à la fin des Ming (1571-1634). © I. C.

7. Le III^e Dalaï lama. Sanctuaire du *γoul coγcin* du Yeke juu (Kökeqota, état vers 1998).

8. Yeke juu (Kökeqota, état en 1995-2002). Plan (d'après I. C. et *Zhongguo wenwu ditu ji : Nei Menggu zizhi qu fence*, 2003, vol. I, p. 337).

9. Yeke juu (Kökeqota, état en 1993). Façade du *γoul coγcin*, 1579-1580. © I. C.

10. Statue de Juu Shâkyamuni fondue par Altan qan. Sanctuaire du *γoul coγcin* du Yeke juu (Kökeqota, état vers 1998).

11. Diagramme illustrant la généalogie des descendants d'Altan qan, et les mariages successifs de Jönggen qatun et de Macay qatun (d'après un dessin de Françoise Aubin, dans Serruys, 1987). © Variorum Reprints.

12 et 13. Cürüke, petit-fils d'Altan qan, troisième époux de Jönggen qatun, à gauche, et **Jönggen qatun**, à droite. Détail de la partie droite de la peinture de donateurs, registre inférieur du mur ouest du sanctuaire du *γoul coγcin* du Maidari-yin juu (Tümed, ouest de Kökeqota, état avant 1984, extrait de Jin Shen, 1984a, p. 12-13).

14. Siregetü juu (Kökeqota, état en 1998). Temple principal, XVII^e siècle, et pavillons des stèles. © I. C.

15. Maidari-yin juu (Tümed, état en 1995). Porte voûtée Taihe, 1606 (pavillon reconstruit en 1985) et enceinte. © I. C.

16. Maidari-yin juu (Tümed, état en 1995). Vue latérale ouest du *γoul coγcin*, 1575 ou 1606 (?). © I. C.

17. Maidari-yin juu (Tümed, état en 1993). Plafond à caissons et peintures du lanterneau de la salle d'assemblée. © Gilles Béguin.

18. Maidari-yin juu (Tümed, état en 1993). Piliers et peintures du lanterneau de la salle d'assemblée. © Gilles Béguin.

19. L'arhat « Zhucha bantuoja » (Cûdâpanthaka). Peinture de la salle d'assemblée du *γoul coγcin* du Maidari-yin juu (Tümed, état en 1993). © Gilles Béguin.

20. Jambhala. Peinture du registre inférieur du mur de revers de l'entrée du sanctuaire du Maidari-yin juu (Tümed, état vers 1980). © Jin Shen.

21. Jungyar juu (Ordos, état en 1995). Vue d'ensemble du *γoul coγcin*, 1622-1623, restauré et agrandi en 1920-1922. © I. C.

22. Huining si (Josutu, état en 1996). Façade de la salle d'assemblée d'époque Qing, 1738, reconstruite en 1876. © I. C.

23. Le Maidari qutuγtu (?). Détail de la partie gauche de la peinture de donateurs, registre inférieur du mur ouest du sanctuaire du Maidari-yin juu (Tümed, état en 1999). © Jean-Claude Poncin.

24. Xingyuan si (bannière « lamaïque » Siregetü blama küriye, Josutu, état en 1996). Façade du *γoul coγcin*, fondé en 1649-1650, reconstruit en 1901. © I. C.

25. Statue moderne de Mahâkâla, petit pavillon occidental du Sira süme (Shisheng si, Shenyang, Liaoning, état en 1996). © I. C.

26. Carte de Mongolie-Intérieure localisant les ligues et les sièges des bannières à la fin des Qing (1820) (d'après une carte dessinée par C. Atwood).

27. Huizong si (Dolonnor, état en 2005). Façade de la salle d'assemblée du *sang* du lCang-skya qutuγtu. © Don Croner.

28. Shanyin si (Sira süme, Dolonnor), 1727-1731, détruit en 1945. Plan ancien (d'après Zhang Yuhuan, 1986 [1985], p. 342).

29. Amur bayasqulangtu keid (Selenge, Mongolie qalqa, état en 1991), 1727-1736. Plan de la partie centrale (d'après un dessin de Ch. Jest, dans Chayet & Jest, 1991, p. 74, fig. 3).

30. Badyar coiling süme (Ulayancab, état en 1993). Vue d'ensemble. © I. C.

- 31. Barayun keid (Alashan, état en 1995).** Vue, depuis le nord, de la principale salle d'assemblée reconstruite en 1981. © I. C.
- 32. Blama-yin küriye (Sili-yin youl, état avant 1959).** Façade du *youl coṛcin*, époque Qing (extrait de *Nei Menggu gu jianzhu*, 1959, fig. 73).
- 33. Bandida gegen süme (Beizi miao, Sili-yin youl, état avant 1947),** fondé à partir de 1729. Plan d'ensemble (d'après Nagao Gajin, 1991 [1947], fig. 1, p. 95).
- 34. Cayan diyanci-yin keid (Josutu, état en 1996).** Façade du seul temple conservé. © I. C.
- 35. Les trois types de monastères** (d'après Miller, 1959, p. 17-23 ; Pozdneev, 1978 [1887], p. 28-29 ; Nagao Gajin (1991 [1947])).
- 36. Fanzong si (Jou-uda, état en 1996).** Façade du *youl coṛcin*. © I. C.
- 37. Puhui si (Sira mören juu, Tümed, état avant 1995),** filiale du Siregetü juu [2]. Façade sud du temple principal, 1769.
- 38. Moines honorant un lama assis sur un trône dans un temple** (dessin mongol extrait de Haslund, 1949, p. 118).
- 39. Assemblée de moines** au Yeke juu (Kökeqota, 1997).
- 40. Festival de Maitreya** au Beile-yin süme (Ulayancab) les 16^e, 17^e et 18^e jours du 6^e mois, soit du 13 au 15 juillet, 1927 (extrait de Hedin, 1943, vol. I, pl. 13).
- 41. Ganjuur süme** (Baryu, état avant 1955, extrait de *Nei Menggu zizhiqiu huaqi*, 1955, p. 25).
- 42. Danses cam** devant un temple des Ordos (avant 1932, extrait de Van Oost, 1932).
- 43. Campement mongol dans le voisinage d'une lamaserie,** avant 1873. Gravé d'après le dessin d'un artiste chinois (extrait de la Mission de Scheut, 1873, face p. 152).
- 44. Carte de la bannière Aru qorcin (Jou-uda),** 132x73,5 cm (Staatsbibliothek zu Berlin — Preussischer Kulturbesitz, Hs. or. 60, extrait de Haltod, 1996).
- 45. Nombre de monastères de Mongolie méridionale rapporté à la population et à la superficie, au début du XX^e siècle.** © I. C.
- 46. Cayan diyanci-yin keid (Josutu, état en 1996).** © I. C.
- 47. Köndelen juu (Ulayancab, état en 1995).** *Foul coṛcin*, 1713-1729. © I. C.
- 48. Barayun üsütü süme (Üsütü juu, Tümed, état en 1995-1999).** Plans et coupe transversale du *youl coṛcin*. © I. C.

- 49. Tabun suburya (Kökeqota, état en 1993), 1727-1732. Façade sud. © I. C.**
- 50. Pagode du Zhenjue si (Wuta si, Pékin), 1473. © Nadine Humbert-Droz.**
- 51. Mergen süme [64], Köndelen juu [65] et Saracin juu [22] (extrait de Heissig, 1959, pl. VII : « Köndelen juu, das Kloster des Mergen gegen und seine Umgebung »).**
- 52. Sira mören süme (Ulayancab, état en 1995). © I. C.**
- 53. Sira mören süme (Ulayancab, état en 1995). Peinture d'un monastère sur un mur extérieur du porche d'un temple. © I. C.**
- 54. Gilubar juu (Jou-uda, état en 1994). © I. C.**
- 55. Obuyra** sur la colline derrière l'Üsütü juu (Tümed, état en 1999). © I. C.
- 56. Pagode Wanbu huayanjing (est de Kökeqota, état en 1995), d'époque Kitan (fin du X^e siècle). © I. C.**
- 57. Maidari-yin juu (Tümed, état en 1994). Liuli dian (Sanfo ge) couvert de tuiles vernissées vertes. © I. C.**
- 58. Beile-yin süme (Ulayancab). Anciens plan et coupe de la cour principale (d'après Zhang Yuhuan, 1986 [1985], p. 341, fig. 10.3.7a).**
- 59. Siregetü juu (Kökeqota, état en 2002). Plan d'ensemble (d'après Liu Dunzhen, 1997 [1984], p. 381).**
- 60. Sira mören süme (Ulayancab). Peinture ancienne (d'après *Nei Menggu siziwang qi diming lu*, s. n., 1983, face p. 360).**
- 61. Sira mören süme (Ulayancab, état avant 1945), fondé au XVIII^e siècle. Vue d'ensemble (extrait de Montell, 1945, pl. 6).**
- 62. Badyar coiling süme (Ulayancab, avant 1947). Plan de la partie centrale (d'après Nagao Gajin, 1991 [1947], p. 137, fig. 2).**
- 63. Xingyuan si (Siregetü blama küriye, Josutu, état en 1996). Plan de la partie centrale. © I. C.**
- 64. Baya juu (Kökeqota, état en 1993). Portique triomphal (*pailou*), seul élément préservé de ce monastère. © I. C.**
- 65. Huining si (Josutu, état en 1996). Un des deux lions de pierre devant le pavillon d'entrée. © I. C.**
- 66. Fuhui si (Josutu, état en 2002). Tour de la cloche, restaurée en 2002. © I. C.**
- 67. Huifu si (Jou-uda, état en 1994). Salle des *lokapâla* à étage, 1786. © I. C.**

68. Yanfu si (Dingyuan ying/Bayanqota, Alashan, état en 1995). Plan de la partie centrale. © I. C.

69. Köndelen juu (Ulayancab, état en 1995). Petit temple Jaune, encore appelé « temple de l'empereur », 1713-1729 (?). © I. C.

70. Huifu si (Jou-uda, état en 1994). Plan. © I. C.

71. Ganjuur süme (Baryu). Plan ancien (d'après Li Ping & Li Wenxiu, 1998 et le *Hulun hu zhi*, 1989, p. 452).

72. Maidari-yin juu (Tümed). Plan (d'après I. C. et Jin Shen, 1984a, p. 27).

73. Mergen süme (Ulayancab, état en 1995). Frise avec motifs de grappes de raisin. © I. C.

74. Lingyue si (Josutu, état en 1994). Façade du *γoul coγcin*. © I. C.

75. Siregetü juu (Kökeqota, état en 1995). Façade de la salle d'assemblée, ornée de tuiles vernissées bleues. © I. C.

76. Yanfu si (Dingyuan ying/Bayanqota, Alashan, état en 1995). *Foul coγcin* (1745) et faculté occidentale. © I. C.

77. Barayun üsütü süme (Üsütü juu, Tümed, état en 1993). Porte de style tibétain du pavillon d'entrée. © I. C.

78. Badyar coiling süme (Ulayancab, état en 1993). Embrasement de la porte du Doingqur dugang. © Gilles Béguin.

79. Huining si (Josutu, état en 1996). Linteau de la porte d'entrée droite de la salle d'assemblée. © I. C.

80. Jungyar juu (Ordos, état en 1995). Porte de l'enceinte du *labrang* oriental. © I. C.

81. Badyar coiling süme (Ulayancab, état en 1993). Pilier tibétain du porche du Doingqur dugang. © Gilles Béguin.

82. Différents chapiteaux et soutiens d'entablement de style tibétain et sino-tibétain. © I. C.

83. Jungyar juu (Ordos, état en 1995). Façade de la grande salle orientale présentant un soutien d'entablement tibétain et une charpente chinoise. © I. C.

84. Yeke juu (Kökeqota, état en 1993). Pilier, architrave et *dougong* du porche du *γoul coγcin*. © I. C.

85. Jungyar juu (Ordos, état en 1995). Entablement tibétain soutenant des blocs de console sculptés en forme de têtes d'éléphants, sanctuaire. © I. C.

86. Cayan diyanci-yin keid (Josutu, état en 1996). Charpente du porche. © I. C.

87. Köndelen juu (Ulayancab, état en 1993). *Zaojing*, temple Jaune.
© Gilles Béguin.