



Histoire, archéologie et société
conférences académiques franco-chinoises

PERMANENCES ET DIVERSITÉS DU MONASTÈRE BOUDDHIQUE

Pierre Pichard

Cahier No 6



École française d'Extrême-Orient Centre de Pékin *Septembre 2004*



Histoire, archéologie et société
conférences académiques franco-chinoises

Cahier N°6

**PERMANENCES ET DIVERSITÉS DU MONASTÈRE
BOUDDHIQUE**

Pierre Pichard

École française d'Extrême-Orient
Centre de Pékin

Ouvrage réalisé avec le concours du Ministère des Affaires étrangères

EFEO Centre de Pékin

Histoire, archéologie et société - conférences académiques franco-chinoises.

Cahier n° 6

ISBN 2 85539 637-9

Imprimé à Pékin en septembre 2004 en 1000 exemplaires

Ce cahier a été réalisé par Paola Calanca

Depuis 1997, le centre de l'École française d'Extrême-Orient à Pékin organise avec le soutien du Ministère des Affaires étrangères et de l'Ambassade de France un programme intitulé *Histoire, archéologie et société - conférences académiques franco-chinoises*.

Ces conférences sont prononcées par des spécialistes français et chinois qui viennent exposer les résultats de leurs travaux les plus récents. Elles sont suivies par des chercheurs, des professeurs et des étudiants, ainsi que par un public cultivé.

Plusieurs universités et institutions de recherche accueillent à tour de rôle les conférenciers et participent à l'organisation des rencontres : l'Université de Pékin, l'Université Tsinghua, l'Université Normale de Pékin, les Instituts d'Histoire, d'Archéologie et de Sociologie de l'Académie des Sciences Sociales de Chine, l'Institut d'Histoire des Sciences de l'Académie des Sciences et la Bibliothèque Nationale.

Afin de diffuser plus largement ces recherches, nous entreprenons la publication de certaines d'entre elles en français et en chinois. Dans ce sixième *Cahier* nous présentons la conférence de Pierre Pichard, architecte, chercheur associé à l'École française d'Extrême-Orient, centre de Bangkok.

L'auteur montre comment, au cours de l'histoire, le monastère bouddhique a pris dans chaque pays une configuration particulière sous l'influence des traditions architecturales locales ou de développements doctrinaux. Singulièrement variés dans leur forme et leur aspect, ces bâtiments répondent pourtant à des fonctions analogues et relativement permanentes.

Permanences et diversités du monastère bouddhique

Pierre Pichard

Architecte, membre associé de l'École française d'Extrême-Orient,
centre de Bangkok

Dans son expansion historique de l'Inde au Japon, le bouddhisme s'est établi dans des aires de cultures très différentes qu'il a plus ou moins profondément pénétrées, tout autant qu'il en a été localement façonné. Si un trait commun aux pays bouddhiques reste la présence de leurs monastères, ceux-ci ont également évolué dans une grande diversité, aussi bien dans leur organisation et leur fonctionnement que dans leur architecture dont les conceptions, les formes et les matériaux se sont adaptés aux traditions et aux techniques locales.

Une telle diversité ne permet pas de trouver une définition du monastère assez générale pour s'appliquer sans exception. La plus universellement acceptable serait : un lieu où résident des moines, mais déjà les monastères newar de Patan, au Népal, ne répondent plus à ce critère puisque qu'ils ne sont plus habités par une communauté. Pourtant, ils sont toujours considérés comme des monastères par les lignages bouddhiques qui habitent autour, en assurent le fonctionnement et dont les jeunes garçons viennent rituellement y passer quelques jours après une cérémonie d'initiation assimilée à une ordination temporaire.

Il est d'ailleurs paradoxal que le principe même du monastère contredise les premiers enseignements attribués au Bouddha, qui projetait ses premiers moines, ses *bhikṣu*, dans la vie errante des ermites vagabonds : « Dans la vie religieuse, le pied d'un arbre sera votre habitation. C'est là que vous vous efforcerez de passer toute votre vie. Les couvents, les maisons, les bâtiments de plusieurs étages, les greniers et les grottes sont un luxe superflu » (*Mahāvagga* I,30-4).

Il est admis qu'en Inde la mousson et ses pluies interrompaient cette pérégrination de juillet à octobre, et que pendant cette période les moines errants se retrouvaient en un lieu convenu où ils se confectionnaient des huttes provisoires. Ces lieux seraient graduellement devenus des sites de plus en plus permanents où demeuraient toute

l'année les moines âgés ou malades, une sédentarisation qui aurait d'ailleurs été facilitée et encouragée par l'action de rois convertis au bouddhisme ou de riches donateurs, qui offraient à la communauté de beaux terrains (*cf.* le don du jardin de Rajagaha par le roi Bimbisāra, *Mahāvagga* I,22,18), et fort probablement y faisaient construire les premiers bâtiments monastiques.

Cette incitation de l'autorité politique est restée un facteur décisif en tous pays, et tout particulièrement dans les capitales. Au Sri Lanka, le roi Devanampiyatissa donne, dès sa conversion au III^e siècle avant notre ère, son parc royal aux moines pour y établir le Mahāvihāra, « le grand monastère ». Quinze siècles plus tard, Parakkamabahu I^{er} couvre de monastères Polonnaruva, la nouvelle capitale de Sri Lanka. Plus de cinq cents fondations monastiques ont été identifiées à Pagan, la capitale du premier royaume birman du X^e au XII^e siècle. Là, comme à Nagarjunakonda en Inde, mais aussi comme en Thaïlande ou au Laos, une inscription sur pierre rappelle que les plus importants ensembles sont directement fondés par le roi ou sa proche famille. En Chine, la conversion en 166 de l'empereur Huangdi inaugure une période d'expansion du bouddhisme qui se poursuivra sous les Trois Royaumes, tandis qu'au Japon l'empereur Shōmu ordonne au VII^e siècle d'établir deux monastères provinciaux dans chaque préfecture, l'un pour les moines et l'autre pour les nonnes, afin de créer un réseau homogène de fondations bouddhiques directement liées aux grands monastères de la capitale.

Ainsi, tout en utilisant la religion bouddhique pour affermir le sentiment identitaire et l'unité nationale, le pouvoir royal s'assurait un contrôle étroit sur la communauté religieuse, par exemple en décrétant que toutes les ordinations ne se feraient plus que dans deux monastères de la capitale, comme au Sri Lanka en 1765, ou en se réservant, comme en Thaïlande, la prérogative d'autoriser ou non la construction d'un hall d'ordination dans les monastères du royaume. En effet, l'ordination a été, au cours de l'histoire, le prétexte le plus utilisé par le pouvoir politique ou les réformateurs religieux pour prendre le contrôle d'une communauté monastique, pour déconsidérer une tendance jugée dangereuse ou prononcer l'exclusion de ses représentants : quel meilleur moyen que de déclarer invalide l'ordination d'une lignée, puisque ses membres ne pourront rester moines qu'à la condition de se soumettre à une nouvelle ordination selon l'orthodoxie officielle?

Le stūpa, la statue et le monastère

Pourtant, au III^e siècle avant notre ère, le souverain le plus connu du monde bouddhique et le paradigme absolu du roi protecteur universel de la religion, l'empereur

indien Aśoka, est célèbre pour avoir couvert son empire de 80.000 stūpas, alors qu'on ne lui attribue pas de fondation monastique (si ce n'est des hôpitaux). Il est en fait fort probable que l'un n'allait guère sans l'autre, que des communautés monastiques se sont établies autour de ces stūpas, et les fouilles archéologiques conduites en Inde depuis le XIX^e siècle ont mis au jour de nombreux sites ainsi constitués.

Dans tout le monde bouddhique, le monastère va devenir un ensemble complexe où l'habitation des moines s'articule avec un centre de dévotion qui sera souvent un stūpa ou, après le I^{er} siècle avant notre ère, un ou plusieurs bâtiments abritant une statue du Bouddha, soit seule soit accompagnée de représentations de ses disciples ou de personnages du panthéon bouddhique (en particulier dans les pays du Mahāyāna).

En Inde, monastère et stūpa sont dès l'abord associés (fig. 1). À Taxila par exemple (aujourd'hui au Pakistan), les grands stūpas sont liés à des monastères satellites construits autour d'eux entre le premier et le VI^e siècle de notre ère. Ces monastères se conforment à un plan très simple, vraisemblablement élaboré vers le II^e siècle avant notre ère, et que toute l'Inde va adopter jusqu'à l'extinction du bouddhisme au XII^e siècle : des cellules individuelles encadrent, généralement sur les quatre côtés, une cour carrée ou rectangulaire. Elles sont fermées sur l'extérieur, ou parfois ventilées par une petite fenêtre, et s'ouvrent sous une galerie qui entoure la cour. En certains cas, un hall sur piliers occupe le centre de cette cour. Ce plan systématique s'applique aux monastères construits, souvent avec un étage, aussi bien qu'aux monastères creusés dans des falaises rocheuses, où ils alternent avec des halls hypostyles dont l'abside abrite un stūpa.

À partir du II^e siècle, le stūpa va progressivement s'intégrer dans le monastère : déjà dans les monastères souterrains n° 3 et 10 de Nasik, un stūpa est figuré en bas-relief, face à l'entrée et dans l'axe du hall central. Par la suite, c'est la cellule axiale qui est transformée en sanctuaire : plus grande que les cellules d'habitation et souvent précédée d'un vestibule, elle peut abriter un stūpa aussi bien qu'une statue du Bouddha.

La même évolution s'observe dans les monastères construits à la surface du sol. Sur le site de Nagarjunakonda, plusieurs fondations monastiques sont précédées d'un temple absidal qui contient soit un stūpa soit une statue du Bouddha. Puis cette statue est installée face à l'entrée, dans un sanctuaire carré ou rectangulaire. Dans cette configuration, qui s'impose à partir du V^e siècle, le monastère est devenu un ensemble cohérent qui regroupe le lieu de dévotion et le logement des moines. On n'y trouve plus de cuisine (qui pourtant s'intégrait à Taxila dans le quadrangle monastique) : soit elle n'existait pas, ce qui voudrait dire que les moines allaient mendier leur nourriture préparée dans les villages voisins, soit c'était un bâtiment annexe, peut-être en bois et

à l'extérieur du quadrangle, qui n'a pas laissé de trace. Il faut en effet se rappeler que tous ces monastères indiens sont aujourd'hui ruinés et n'ont été dégagés que par les archéologues. Seules les maçonneries de leurs fondations ou de la base de leurs murs sont aujourd'hui visibles.

Cette relation spatiale privilégiée entre le lieu de culte et la résidence des moines trouve une expression monumentale sous la dynastie bouddhique Pala, dans le monastère Somapura construit à la fin du VIII^e siècle à Paharpur (aujourd'hui au Bangladesh) : le temple, flanqué de quatre avant-corps ouverts sur les directions cardinales, s'élève au centre précis d'une vaste cour carrée encadrée par 177 cellules d'habitation (fig. 2).

Également désertés et aujourd'hui dégagés par les archéologues, les monastères anciens de Sri Lanka présentent diverses configurations qui s'écartent du quadrangle indien — ce qui n'est pas sans surprendre au regard des relations, à l'époque étroites, entre bouddhistes indiens et srilankais. Dans Anuradhapura, capitale royale jusqu'au X^e siècle, les premiers monastères groupés autour des immenses stūpas de la ville étaient divisés en plusieurs collèges, chacun composé d'un bâtiment central que l'on pense être l'habitation d'un moine supérieur et de quatre bâtiments plus petits, disposés en quinconce, où logeaient ses disciples. À la fin de cette période, plusieurs grands monastères furent fondés sur un plan très systématique qui intégrait les lieux de culte et de réunion : sur une plate-forme centrale sensiblement carrée se groupaient le stūpa, le sanctuaire de l'arbre de la bodhi, le hall de la statue du Bouddha et le hall de récitation. Ici, contrairement à la tendance indienne qui marque avec force la centralité des espaces religieux, aucun bâtiment n'occupe le centre de la composition : chacun des quatre édifices est implanté dans un quartier de la plate-forme. Les résidences étaient de petits bâtiments, chacun destiné à trois ou quatre moines, disposés selon une simple ou double couronne dans une cour périphérique, elle-même entourée d'une enceinte. L'ensemble pouvait couvrir plus de neuf hectares.

Qu'un plan si particulier se retrouve au XIII^e siècle en Birmanie, dans trois grands ensembles monastiques de Pagan, confirme les relations qu'évoquent les chroniques entre ces deux royaumes bouddhiques. Là encore, le centre commun des deux enceintes rectangulaires n'est pas marqué par un bâtiment. Dans la cour interne, les édifices principaux sont disposés dans chaque quartier : un temple ou un stūpa, un hall d'ordination, la résidence du supérieur, et un collège dans deux cas, un bassin dans le troisième. Autour, dans la cour périphérique, les résidences des moines s'alignent comme au Sri Lanka (fig. 3).

Au cours des siècles et dans toute l'Asie, le stūpa va progressivement perdre

son importance d'édifice central et principal du monastère au profit d'une ou de plusieurs statues abritées dans de vastes halls dévolus au culte ou aux cérémonies. Dans le même temps, le stūpa lui-même se transforme : alors qu'en Inde et au Sri Lanka, il garde sa fonction de reliquaire et se présente comme une masse solide de plan circulaire, que contournent rituellement les fidèles selon la *pradakṣiṇa*, il tend souvent ailleurs à devenir une structure plus ouverte dans laquelle il est possible de pénétrer, et qui peut abriter une statue. Aussi la distinction, à l'origine absolue, entre temple et stūpa devient-elle moins évidente et se réfère plutôt à l'aspect extérieur de l'édifice. En Thaïlande par exemple, si les stūpas classiques restent présents dans nombre de grands monastères (fig. 4), ils sont souvent remplacés depuis le XV^e siècle par des *prang*, hautes tours de maçonnerie dont la forme générale est issue de celle du temple khmer (fig. 5), et dont une cella occupe le centre. Pour autant, ils restent traditionnellement considérés comme une variété de stūpa, de même que les pagodes (*ta*), ces tours de plusieurs étages de la Chine (fig. 6), du Viêt-Nam et du Japon, pourtant le plus souvent accessibles et pourvues d'escaliers intérieurs. Le Kumbum, le grand stūpa du monastère de Gyantse au Tibet, est dit contenir 75 sanctuaires qui s'ouvrent dans son soubassement aussi bien que sur les superstructures.

On a vu que les grands stūpas autour desquels se groupaient les monastères en Inde et au Sri Lanka sont progressivement devenus un élément parmi d'autres de l'architecture monastique. À Paharpur, c'est un temple qui marque le centre de la composition. À Anuradhapura, le stūpa n'est que l'une des quatre structures qui occupent la cour centrale et il ne figure, en semblable position, que dans un seul des trois grands ensembles monastiques de Pagan. En Thaïlande également, si de grands stūpas restent la structure centrale des monastères de Sukhothai, la première capitale thaïe des XIII^e et XIV^e siècles, les monastères construits dans les capitales suivantes, Ayutthaya jusqu'à la fin du XVIII^e siècle et Bangkok ensuite, voient l'accent architectural de la composition se déplacer sur les grands halls de réunion et de congrégation qui finalement en occuperont le centre. Dans ces halls, les expressions de la dévotion populaire aussi bien que les cérémonies propres aux moines et les actes officiels de la communauté sont organisés en fonction de la grande statue qui en domine l'espace. Une évolution semblable s'observe en Chine, en Corée et au Japon, où les premiers monastères étaient caractérisés par l'emplacement du stūpa, soit isolé sur l'axe de la composition, soit au nombre de deux symétriquement placés dans la première cour. Rapidement, le hall central occupé par la statue majeure prendra sa place au cœur du complexe, précédé d'une vaste cour et face à l'entrée principale.

L'organisation spatiale du monastère

Dans chaque pays coexistent des monastères de types très différents. D'abord par leur échelle : alors que quelques-uns abritent plusieurs centaines de moines, de nombreux autres sont de petites fondations où ne réside parfois qu'un seul moine, plus souvent trois ou quatre. D'autre part, la configuration actuelle d'un monastère reflète étroitement l'histoire et le dynamisme plus ou moins marqué de son développement. Dans de nombreux cas, le plan initial a été progressivement altéré au fil des siècles par des agrandissements et des transformations, de nouveaux bâtiments y ont été construits, d'autres abandonnés ou détruits. Les éléments du monastère sont alors disséminés dans son enceinte, sans ordre apparent. C'est le cas actuellement pour la majorité des monastères de province en Thaïlande (fig. 7) ou au Sri Lanka, ainsi que pour les monastères retirés dans les montagnes où la configuration du sol ne permettait généralement pas un plan régulier, ou dont les constructeurs se référaient à d'autres critères, par exemple géomanciens, et visaient plutôt une harmonie avec le paysage et l'environnement.

Inversement, certains monastères apparaissent encore aujourd'hui sensiblement comme ils ont été conçus, soit qu'il s'agisse, dans la montagne ou dans un village, de petits monastères qui ont toujours suffi aux besoins de communautés réduites, soit au contraire que l'on se trouve devant des ensembles monumentaux, en particulier dans les capitales, dont la conservation a été imposée par le renom du fondateur et la vigueur du plan initial, très volontaire et souvent marqué par la recherche d'une symétrie contraignante. La convergence de leurs plans avec ceux des palais royaux, évidente, a souvent d'ailleurs été notée.

Les caractères communs de ces grandes fondations définissent en quelque sorte une permanence qui traverse les cultures : la présence d'une enceinte percée d'une porte principale sur une orientation définie (l'est le plus souvent en Asie du Sud-Est, le sud en Chine et au Japon), l'alignement des bâtiments sur l'axe majeur, la présence d'une ou de plusieurs vastes cours, la présentation axiale des grands halls.

La comparaison du plan d'un grand monastère japonais comme le Tōdaiji (fig. 8), fondé à Nara au VIII^e siècle, avec celui du Wat Suthat (fig. 9), construit au cours du XIX^e siècle au centre de Bangkok, est éclairante à ce titre : une configuration analogue s'inscrit dans l'architecture, le décor et les matériaux de la culture locale. Dans les deux ensembles, deux grands halls sont disposés sur l'axe d'entrée, au centre de cours successives. Ils abritent une statue du Bouddha de grandes dimensions, qui domine l'intérieur des halls comme ceux-ci dominant la composition. La fonction de ces halls n'est pas identique en Thaïlande et au Japon car elle correspond à des pratiques et des développements doctrinaux différents, mais dans les deux cas la succes-

sion des cours marque une progression de l'espace public au privé, comme dans la maison ou le palais. Au centre de la première cour, entourée d'une galerie couverte, le hall principal est ouvert à la dévotion des laïcs. Derrière lui, se trouve au Tōdaiji le hall de lecture et de prédication, tandis qu'au Wat Suthat il s'agit du hall réservé à la récitation et à l'ordination, donc dévolu aux cérémonies propres aux moines. Ceux-ci résident dans un quartier d'habitation similairement situé à l'arrière de la composition, où les cellules sont groupées en ordre compact. En revanche, si le stūpa reste présent au Tōdaiji sous la forme des deux pagodes qui encadrent l'entrée, il ne figure pas au Wat Suthat, fondation du XIX^e siècle.

Ces caractères généraux ordonnent également le plan de grands monastères chinois, par exemple celui du Fayuan si à Beijing où des halls de dimensions croissantes se succédaient dans l'alignement de vastes cours sur l'axe principal. Comme au Tōdaiji, on entrait dans le monastère, au VIII^e siècle, entre deux pagodes de bois. Elles furent reconstruites en brique après un incendie.

Ces grands halls, bâtiments rectangulaires de bois ou de maçonnerie, où des files de piliers intérieurs supportent une toiture complexe, répondent à la même logique architecturale de mettre en valeur la statue axiale et d'offrir un espace interne à la dévotion des fidèles, mais la tradition locale les dispose différemment.

Dans l'Asie sinisée (Chine, Viêt-Nam, Corée, Japon) les halls monastiques sont toujours, selon la tradition des maisons et des palais, des structures transversales où l'on pénètre frontalement par l'un des longs côtés du rectangle (fig. 10) pour faire immédiatement face à la statue principale.

En Asie du Sud-Est au contraire, où le modèle des temples de l'Inde a durablement marqué l'architecture religieuse, le hall est une structure longitudinale où l'entrée est située à une extrémité du rectangle, face à la statue installée à l'autre extrémité. Il n'y a pas de porte sur les longs côtés, le plus souvent pourvus de fenêtres, et dans les rares cas où une porte s'y trouve il s'agit d'un accès secondaire. On peut supposer que cette disposition est en fait la combinaison dans un espace unique de la cella et de son vestibule (*mandapa*) du sanctuaire indien. Mais à la différence du temple indien et de ses versions khmères ou cinghalaises accessibles par une porte axiale, l'entrée de ces halls monastiques se fait souvent par deux portes jumelles, une disposition bien particulière que l'on trouvait déjà au XIII^e siècle dans les monastères de Pagan (fig. 11). Son origine est vraisemblablement liée à la présence, dans quelques exemples de Pagan mais aussi en Inde et au Népal, d'un petit couloir disposé autour du sanctuaire pour en permettre la circumambulation.

La prévalence en Thaïlande de cette configuration longitudinale du hall est si

claire que lorsque le roi Rama III, qui régna à Bangkok de 1824 à 1851, fit construire ou rénover, parfois par des artisans venus de Chine, plusieurs monastères dans le style « chinois » qu'il affectionnait, il réalisa des bâtiments où le décor et la forme des toitures imitent en effet des dispositions chinoises, mais dont l'accès longitudinal reste fidèle à la tradition locale.

Dans l'aire de culture tibétaine enfin la distinction entre les conceptions longitudinale et transversale perd sa pertinence, car le hall affecte en général une forme carrée, ou proche du carré.

Une autre conception du monastère consiste à en concentrer les fonctions dans un bâtiment unique, de forme plus ou moins complexe. Elle a surtout été développée en Birmanie. Dès l'époque de Pagan, un modèle a été élaboré, que l'on trouve à l'identique sur plusieurs centaines de monastères isolés répartis sur tout le site. Il comportait un bâtiment de brique (fig. 11) où pouvaient habiter un moine et ses disciples, contigu à un hall ouvert, constitué d'une simple toiture portée par des poteaux de bois, qui accueillait les fidèles venus écouter les sermons ou assister à des récitations et des cérémonies. Dans une niche, entre les deux portes d'accès au bâtiment des moines et précisément au centre de la limite entre la partie monastique et l'espace public, une statue du Bouddha dominait le hall de réunion. C'est une solution architecturale subtile, qui assemble deux fonctions bien différenciées dans une structure commune et sur un espace restreint, tout en les distinguant clairement par l'opposition d'un bâtiment clos et d'un hall ouvert sur trois côtés, ainsi que par la diversité des matériaux (fig. 12). Ce parti de regrouper en un seul édifice deux données opposées de la vie monastique, la réclusion des moines et leur ouverture sur l'environnement laïc, évoluera au cours des siècles en Birmanie, mais se retrouvera dans les grands monastères de bois construits au XVIII^e et XIX^e siècles autour d'Amarapura, de Mandalay et de plusieurs autres villes. Sur une vaste plate-forme portée par des poteaux de bois, une tour aux toitures superposées, comparable à la pagode chinoise, est alignée avec le hall et sa statue, des bâtiments de service et le logement des moines selon une composition linéaire (fig. 13).

L'unité structurelle donnée par la plate-forme commune est conservée jusqu'à aujourd'hui, mais à plus petite échelle, dans de nombreux monastères villageois où le sanctuaire, les espaces de prédication ou d'enseignement et les cellules d'habitation sont regroupés sous un même toit.

Tous ces monastères de bois de Birmanie, aussi bien les grands ensembles de la dynastie Konbaung que les petites fondations villageoises, ont adopté la disposition

la plus courante de l'architecture birmane, qui consiste à élever le bâtiment sur des poteaux et à laisser le sol naturel passer dessous sans aménagement. En cela, ces monastères prennent un aspect plus familier, intimement lié au mode d'habitation du peuple.

Au Bhoutan, de vastes monastères se présentent aussi comme une construction compacte, au moins de l'extérieur, puisqu'une couronne continue de bâtiments périphériques entoure une ou plusieurs cours. C'est le cas des dzongs, monastères fortifiés construits à partir du XVII^e siècle en un point stratégique de chaque vallée, dont ils constituaient à la fois le centre religieux et administratif, le siège de la justice et de l'enseignement, l'arsenal et le refuge en cas d'invasion.

Simtokha, sur un piton qui domine le confluent de deux vallées, n'a subi que peu de modifications depuis sa construction en 1629. Au centre de la cour unique se dresse la tour qui abrite le temple (fig. 14). Tout autour, un bâtiment de deux étages forme une enceinte carrée presque totalement close sur l'extérieur, mais ouverte sur la cour centrale par deux niveaux de galeries. Il abrite le logement des moines et des salles d'études.

Un exemple plus complexe est Trongsa, dont la construction s'est étendue par étapes de 1543 à 1927. Sur une crête allongée du nord au sud, le dzong se présente comme une succession de cours et de bâtiments sur une longueur totale de quelque 300 m. Là encore, des bâtiments contigus forment une enceinte défensive sur l'extérieur (fig. 15). Accessibles depuis les cours intérieures, ils abritent les services de la vallée, le tribunal et le poste de police, aussi bien que le quartier monastique, une école et plusieurs temples.

Les éléments du monastère

On voit qu'à travers les formes très variées qu'adopte le monastère bouddhique, il reste constitué de quelques éléments principaux qui correspondent à des fonctions bien distinctes : cultuelle (offrir un espace aux cérémonies), commémorative, éducative et communautaire, résidentielle, funéraire.

Fonction cultuelle. Elle s'exprime dans les temples, sous la forme de sanctuaires ou de halls centrés sur les statues du Bouddha ou du panthéon bouddhique, et qui tendent à devenir les bâtiments les plus vénérés du monastère. Plus ou moins ouverts, certains accueillent des cérémonies qui réunissent les moines et une assistance laïque, d'autres sont réservés aux cérémonies propres à la communauté monastique : récitation, confessions, ordinations.

Fonction commémorative. Les grands stūpas autour desquels se groupaient les premiers monastères avaient été construits en hommage au Bouddha et contenaient souvent ses reliques. De même, plusieurs monastères de Sri Lanka et de Thaïlande sont centrés sur un ancien stūpa particulièrement vénéré. Par la suite, la coutume d'édifier un petit stūpa dans un monastère pour y déposer les cendres ou les reliques d'un ancien abbé ou d'un moine célèbre est devenue courante, et s'est même étendue à des laïcs. Dans les monastères villageois de Thaïlande et du Laos par exemple, un grand nombre de petits stūpas peuvent s'aligner contre le mur d'enceinte, et des modèles de ciment, préfabriqués et transportables, sont aujourd'hui produits en série.

L'arbre de la bodhi, un *ficus religiosa* comme celui sous lequel le Bouddha a atteint l'éveil à Bodhgaya, en Inde, est un autre signe de mémoire, souvent planté dans les monastères de l'Asie du Sud-Est. Des pèlerins en rapportent des boutures de Bodhgaya, qui peuvent ensuite être multipliées. Au Sri Lanka, où fut planté le premier arbre directement issu de celui de Bodhgaya, l'enclos sacré à ciel ouvert construit autour de l'arbre de la bodhi est l'un des éléments classiques des monastères.

Fonction éducative. Pendant plusieurs siècles, l'enseignement des enfants et des adultes a été dispensé dans le monastère. Des bâtiments propres à l'enseignement ont été construits dans les grands monastères, mais plus généralement, dans les fondations villageoises, l'école était organisée sous les galeries ou dans les salles de réunion.

La population laïque pouvait participer à certaines cérémonies dans les temples, mais des structures moins sacrées ont souvent été construites pour la prédication de sermons et pour des rencontres moins formelles entre les moines et les laïcs. Couramment appelées *sala* en Asie du Sud-Est, se sont de simples toitures portées par des piliers. Dans les villages, elles constituaient traditionnellement le seul espace communautaire, où se tenaient les réunions, se prenaient les décisions importantes et se réglaient les différends entre familles.

Nombre de monastères possèdent une bibliothèque qui conserve sous la forme de manuscrits ou d'imprimés les textes sacrés du bouddhisme. Souvent simple pièce à l'intérieur d'un bâtiment, la bibliothèque a aussi donné lieu à des réalisations spécifiques, comme en Thaïlande où elle est parfois construite au milieu d'une pièce d'eau pour protéger les manuscrits de l'attaque des termites, ou bien comme en Chine, au Viêt-Nam et au Japon où l'on trouve des bibliothèques pivotantes, chef-d'œuvre de charpenterie qui abrite la collection du *Tripitaka*, que le dévot peut faire tourner pour accumuler les mérites.

Fonction résidentielle. Le logement des moines peut constituer un vaste quartier monastique composé de dortoirs ou de nombreuses cellules, parfois individuelles et

souvent communes à trois ou quatre moines, fréquemment groupées autour du réfectoire. La présence ou l'absence de cuisine dépend de la discipline suivie, selon que la nourriture est préparée au monastère, que des repas déjà cuisinés y sont apportés, ou encore que les moines sortent chaque jour mendier leur nourriture. Dans les petits monastères, en Asie du Sud-Est ou en Corée, les moines habitent un bâtiment construit sur le modèle de la maison familiale traditionnelle. Au Laos ou en Thaïlande, le logement des moines est le premier bâtiment construit lorsqu'un village décide de se doter d'un monastère. Ensuite, et selon les ressources du village, seront ajoutés la sala pour la prédication et le hall d'ordination.

Sous de petits pavillons isolés, une cloche ou un tambour annoncent l'heure des offices ou des repas. Le quartier monastique comprends encore des toilettes, un espace pour la douche ou le bain (souvent autour d'un puits), des resserres.

Fonction funéraire. La tendance à inclure un crématorium à l'intérieur du monastère est récente, elle participe d'un mouvement très actif au Japon ou en Thaïlande, où certains monastères deviennent une institution funéraire pour la population, surtout en ville. Crématations ou enterrements s'y succèdent, et le monastère en tire aujourd'hui une grande partie de ses revenus monétaires.

Ces éléments à peu près constants sont présents sous une forme ou une autre dans tout le monde bouddhique. Ils peuvent se présenter sur des échelles très diverses : la bibliothèque par exemple peut être un édifice indépendant, un groupe de bâtiments autour de sa propre cour comme à Haeinsa en Corée, aussi bien qu'un simple placard.

Au-delà, des fonctions spécifiques propres à un pays ou à une école du bouddhisme peuvent provoquer la construction de structures particulières. Par exemple les salles ou les parcours de méditation dans les monastères dévolus à cette activité, des collèges théologiques, des écoles de pāli ou de sanskrit, des bâtiments de soins lorsque le monastère a créé un hôpital ou un simple dispensaire, voire des jardins paysagers qui évoqueront la paisible extinction du nirvāṇa.

Cette conférence a été prononcée le 24 septembre 2003

à l'Université Tsinghua, Institut d'architecture

Bibliographie 参考书目

- AASEN, Clarence, *Architecture of Siam - A Cultural History Interpretation* (暹罗的建筑: 一种文化史的解释), Kuala Lumpur, OUP, 1998.
- BANDARANAYAKE, S., *Sinhalese Monastic Architecture* (僧伽罗的寺院建筑), Leiden, E. J. Brill, 1974.
- CONDOMINAS, Georges, *Le bouddhisme au village* (佛教在乡村), Vientiane, Cahiers de France, 1998.
- DIKSHIT, K. N., *Excavations at Paharpur, Bengal* (帕哈尔普尔的洞穴), New Delhi, Memoir ASI, 55, 1938.
- DÖHRING, Karl, *Buddhistische Tempelanlagen in Siam* (暹罗的佛教寺院), Berlin, drawings, maps, 1920. English translation : *Buddhist Temples of Thailand* (泰国的佛教寺院), Bangkok, White Lotus, 2000.
- DUTT, Sukumar, *Buddhist Monks and Monasteries of India, their History and their Contribution to Indian Culture* (印度的佛教僧侣与寺院: 其历史及其对于印度文化的贡献), Londres, George Allen and Unwin, 1962.
- Département des Beaux-Arts, *Inventaire des Monuments historiques classés du Royaume* (泰国历史文化遗产总录), Bangkok, 1982-1992, 7 vol (en thai).
- FRASER-LU, Sylvia, *Splendour in Wood: The Buddhist Monasteries of Burma* (木制的辉煌: 缅甸佛教寺院), Bangkok, Orchid Press, 2001.
- FU Xinian, *Fu Xinian jianzhu shilun wenji* 傅熹年建筑史论文集 (Recueil d'articles de Fu Xinian sur l'histoire de l'architecture), Beijing, Wenwu chubanshe, 1998.
- GOODRICH, L. Carrington, "The Revolving Book-Case in China" (书的周转: 以中国为例), *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 7, 1942, p. 130-161.
- GOOSSAERT, Vincent, *Dans les temples de la Chine* (在中国的寺庙里), Paris, Albin Michel, 2000.
- KHOSLA, Romi, *Buddhist Monasteries in the Western Himalaya* (喜马拉雅西部的佛教寺院), Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar, 1979.
- LOCKE, John K., *Buddhist Monasteries of Nepal* (尼泊尔的佛寺), Kathmandu, Sahayogi Press, 1985.
- MARSHALL, John, *Taxila* (塔克西拉), New Delhi, ASI, 1951, 3 vol. (réimp. Motilal Banarsidas, 1975).
- MICHELL, George, *The Penguin Guide to the Monuments of India - Vol. 1: Buddhist, Jain, Hindu* (企鹅指南: 印度的古迹 - 第一卷: 佛教、耆那教及印度教), London, Penguin Books, 1989.
- MITRA, Debala, *Buddhist Monuments* (佛教古迹), Calcutta, Sahitya Samsad, 1971 (réimp. 1980).
- GADJIN NAGAO, "The Architectural Tradition in Buddhist Monasticism" (佛教寺院中的建筑传统), in *Studies in the History of Buddhism* (Papers presented at the International

- Conference on the History of Buddhism at the University of Wisconsin, Madison, August 19-21, 1976), New Delhi, B.R. Publishing Corporation, 1980, p. 189-208.
- MACOIN, Robert E. Jr., *Pavillons et monastères de la Corée ancienne* (古代朝鲜的庭园和寺院), Paris, Findakly, 1998.
- MORTARI VERGARA CAFFARELLI, Paola, « L'architecture mongole et ses modèles tibétains » (蒙古建筑及其藏式原型), in *Aménager l'espace, Asies 2*, Paris, Université de Paris-Sorbonne, 1993, p. 187-203.
- NAQUIN, Susan, “ Sites, Saints and Sights at the Tanzhe Monastery ” (潭柘寺的景点、先贤及景致), *Cahiers d'Extrême-Asie*, 10, 1998, p. 183-211.
- NISHI, Kazuo, HOZUMI, Kazuo, *What is Japanese Architecture* (何为日本建筑), Tokyo, Kodansha International, 1985.
- PAINE, Robert Treat ; SOPER, Alexander, *The Art and Architecture of Japan* (日本的艺术与建筑), New Haven and London, Yale University Press, 1958 (réimp. 1981).
- PARMENTIER, Henri, *L'art du Laos* (老挝的艺术), 2^e ed. revised by Madeleine Giteau, Paris, EFEO, 1988, 2 vol.
- PICHARD, Pierre; LAGIRARDE, François (ed.), *The Buddhist Monastery - A cross-cultural survey* (佛教寺院：一种跨文化的调查), Paris, EFEO, 2003.
- PICHARD, Pierre, *Inventory of Monuments at Pagan - Inventaire des Monuments* (蒲甘城遗迹总录), 1992-2001, 8 vol.
- PICHARD, Pierre, « Entre Ajanta et Mandalay, l'architecture monastique de Pagan » (在阿加塔和曼达赖之间：蒲甘城的寺院建筑), in *Études birmanes*, Paris, EFEO, 1998, p. 147-167.
- PICHARD, Pierre, « Le hall d'ordination dans le monastère thaï » (泰国寺院中的戒堂), *BEFEO*, 87-1, 2000, p. 125-149.
- POMMARET, Françoise ; IMAEDA, Yoshiro, *Bhoutan – Un royaume de l'Himalaya* (不丹：喜马拉雅之国), Geneva and Paris, Olizane and Vilo, 1984.
- PRIP-MØLLER, Johannes, *Chinese Buddhist Monasteries - Their Plan and its Function as a Setting for Buddhist Monastic Life* (中国佛教寺院：其规划及其作为僧侣寺院生活场景之作用. 1937), Hong Kong, Hong Kong University Press, 1967.
- SARKAR, H., *Studies in Early Buddhist Architecture of India* (印度早期佛教建筑研究), New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1966.
- STEINHARDT, Nancy Shatzman, *Liao Architecture* (辽代建筑), Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997.
- STEINHARDT, Nancy Shatzman, “Early Chinese Buddhist Architecture and its Indian Origins” (早期中国佛教建筑及其印度源流), in *The lowering of a Foreign Faith - New Studies in Chinese Buddhist Art*, Marg Publications 50-2, 1998, pp. 38-53.
- TUCCI, Giuseppe, *Indo-tibetica IV. Gyantse e i suoi monasteri* (印度—西藏 [第四册], 江孜的寺院), Roma, Accademia d'Italia, 1941.

Légendes des illustrations

- 1 – Stūpa et monastère de Jaulian, près de Taxila (Pakistan), construits du II^e au V^e siècles. Le complexe sacré, à l'ouest, est centré sur un grand stūpa entouré de sanctuaires et de stūpas votifs. Il communique avec la cour du monastère, entourée par les cellules, et prolongée à l'ouest par le bâtiment des services (cuisine, réfectoire et salle d'assemblée (Pichard, 2003).
- 2 – Un grand temple cruciforme marque le centre du monastère Somapura de Paharpur (VIII^e siècle), au Bangladesh. L'entrée principale est au nord. Dans l'angle sud-est de la vaste cour, encadrée par 177 cellules, sont groupés le réfectoire et les cuisines (Pichard, 2003).
- 3 – Essai de reconstitution du Hsin-byu-shin vu du sud-est. Les moines étaient logés dans les petits monastères satellites de l'enceinte extérieure (Pichard, 1998).
- 4 – Thaïlande, XIV^e siècle : un stūpa de forme classique domine le monastère du Wat Sra Si de Sukhothai (Pichard, 2003).
- 5 – Wat Ratchaburana à Ayutthaya, XV^e siècle. Dérivé de la tour-sanctuaire des temples khmers, le *prang* est considéré en Thaïlande comme une variété de stūpa (Pichard, 2003).
- 6 – La tour aux multiples étages, souvent appelée pagode, est la forme que prend le stūpa dans les pays sinisés. Ici en pierre, au Tanzhe si, près de Beijing (Chine), elle est plus souvent au Japon construite en bois (Pichard, 2003).
- 7 – Un monastère provincial, le Wat Ko Kaeo Suttharam à Phetchaburi (Thaïlande, XVIII^e et XIX^e siècles). Les bâtiments sont librement dispersés sur un vaste terrain, accessible depuis la rivière par un embarcadère et depuis la rue moderne sur le côté opposé (Pichard, 2003).
- 8 – Le plan symétrique du Tōdaiji, le plus grand monastère de Nara (Japon, fondé vers 752). Entrée par le sud, où deux pagodes encadrent l'axe central sur lequel s'alignent les halls principaux (Pichard, 2003).
- 9 – Le plan également très régulier du Wat Suthat, construit de 1807 à 1843 au centre de Bangkok. L'entrée principale est au nord, mais des accès latéraux s'y ajoutent

à l'est et à l'ouest. Entouré d'une galerie au centre de la cour nord, le *wihan* est le hall d'assemblée. Le plus grand bâtiment, disposé transversalement au centre du complexe, est l'*ubosot*, hall d'ordination destiné aux cérémonies propres aux moines. Les logements occupent l'arrière du terrain (Pichard, 2003).

- 10 – Le hall principal (*kondō*) du Tōdaiji à Nara (Japon). Sur le modèle des temples chinois, l'entrée se fait frontalement (Pichard, 2003).
- 11 – Monastère 526 à Pagan (Birmanie, XIII^e siècle). Un hall sur piliers de bois, aujourd'hui disparu mais dont la façade garde la trace, s'accolait au bâtiment de brique. Plus de 500 monastères de ce type subsistent aujourd'hui sur le site de Pagan (Pichard, 2003).
- 12 – Reconstitution du monastère 540 à Pagan (Birmanie, XIII^e siècle). Le hall de bois peut être précisément reconstitué grâce aux traces de son toit et des poutres de sa charpente sur la face du bâtiment de brique, qui donnent un profil, et aux bases de pierre des piliers qui en révèlent le plan (Pichard).
- 13 – Le monastère Patama Taik à Sagu (Birmanie, construit en 1920). Un des derniers exemples de grands monastères de bois construits en Birmanie du XVIII^e au XX^e siècles. Les éléments sont alignés sur une longue plate-forme sur pilotis (Pichard, 2003).
- 14 – Plan du dzong de Simthoka (Bhoutan, construit en 1629). Un grand hall dessert les sanctuaires dans une tour au centre de la cour. Les logements, les salles de réunion et les cuisines forment autour une enceinte fortifiée (Pichard, 2003).
- 15 – Le dzong de Trongsa (Bhoutan, construit de 1543 à 1927). Tous les éléments du monastère s'ouvrent sur les cours intérieures implantées sur une arête rocheuse (Pichard, 2003).
- 16 – Carte des principaux sites monastiques bouddhiques.

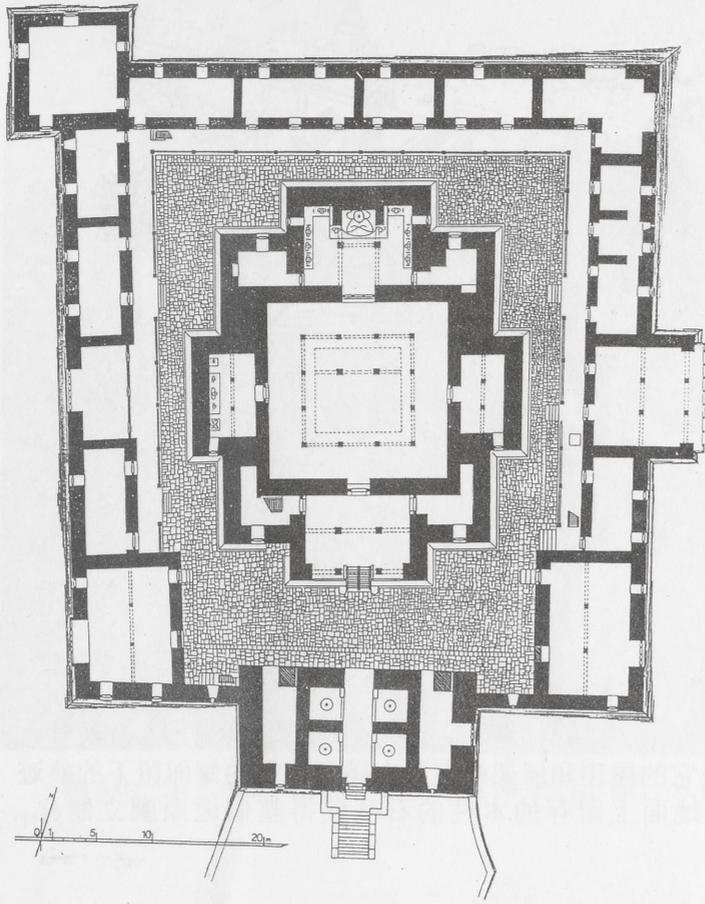


圖 14：錫托卡 (Simthoka, 不丹) 的“沖”(dzong)，建於 1629 年。巨大的庭院中央是位於塔樓之中的神殿。僧侶的住所、集會廳和炊房圍繞在四周，形成了一堵防禦性的圍牆。(據 Pichard, 2003)



圖 15：通薩 (Trongsa, 不丹) 的“沖”(dzong)，自 1543 年至 1927 年陸續建造。寺院的全部建築物都從內院進入，這些建築物位於一條岩石山脊上。(Pichard 照片)

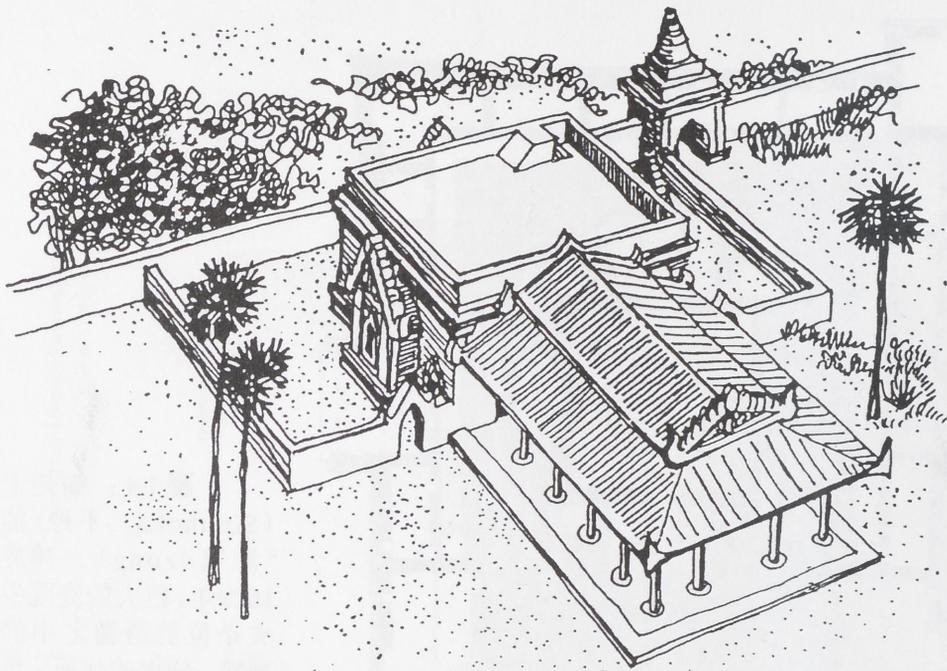


圖 12: 蒲甘城(Pagan, 緬甸)的540號寺院的復原圖, 13世紀。木質殿堂之所以能被準確還原, 是因為它的屋頂和屋架的大梁在磚質建築的側面留下的痕迹給出了它的形貌, 再加之地面上留存的木柱的石基使得整個還原圖立體化。(Pichard)



圖 13: 薩古(Sagu, 緬甸)的帕塔馬泰科(Patama Taik)寺院, 建於1920年。是緬甸19—20世紀所修建的大型木質寺院的最後幾個例證之一。在一個由木柱支撐的長型平臺上, 各類建築物排列成行。(據Pichard, 2003)



圖 10：東大寺的正殿，根據漢地佛寺的形制，入口在正前方。（據 Pichard, 2003）

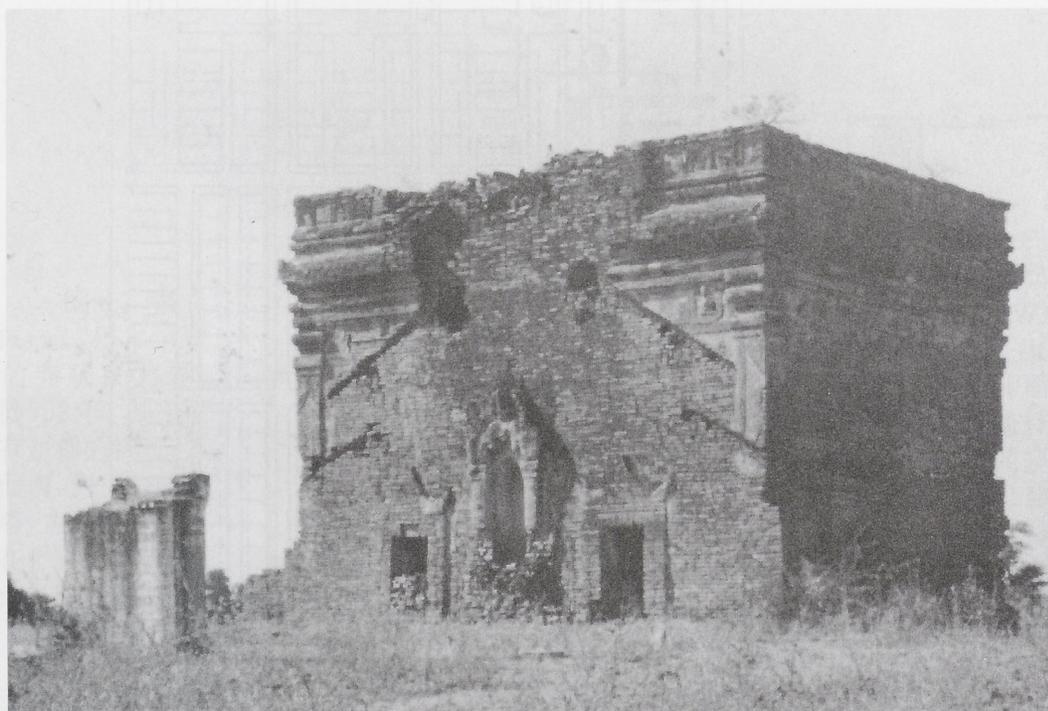


圖 11：蒲甘城（Pagan，緬甸）的 526 號寺院，13 世紀。曾經有過一個用木柱支撐的殿堂，它與一座磚結構建築相連，今天雖然已經看不見，但在外牆上還留有痕迹。在蒲甘地區至今尚有 500 餘座這樣形制的寺院。參見圖 7、圖 8。（據 Pichard, 2003）

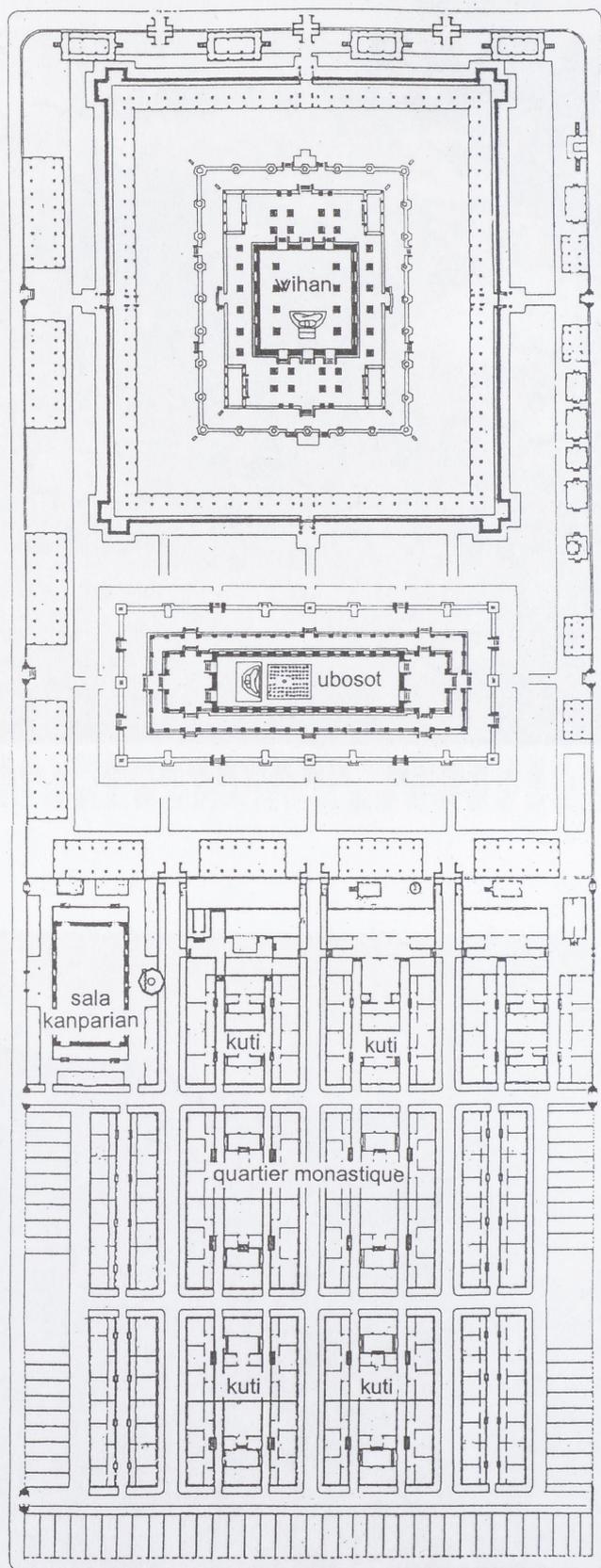


圖9: 1807—1834年間建於曼谷市中心的蘇泰寺(Wat Suthat), 其平面圖也是十分規整的。正門面北, 但在東西兩邊各有側門。簷廊環繞的北庭的中央, 是聚會的大廳(Wihan)。橫踞在整個寺廟中央最大的建築, 是戒堂(Ubosot), 專屬僧人的場所。居住區在整體布局的後方。(據 Pichard, 2003)

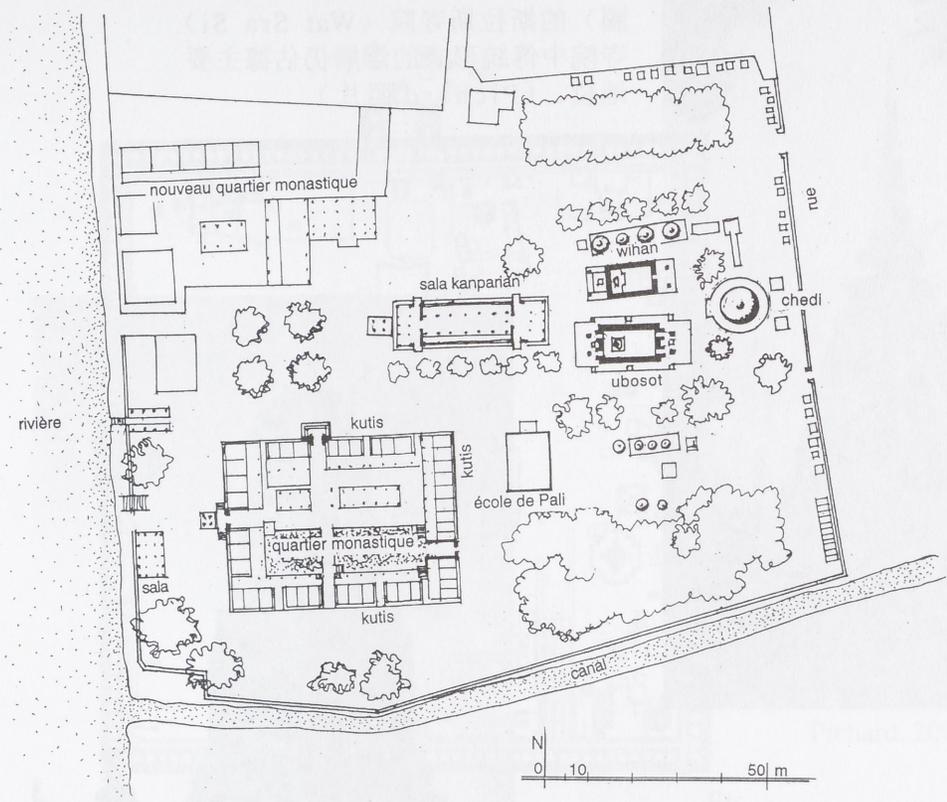
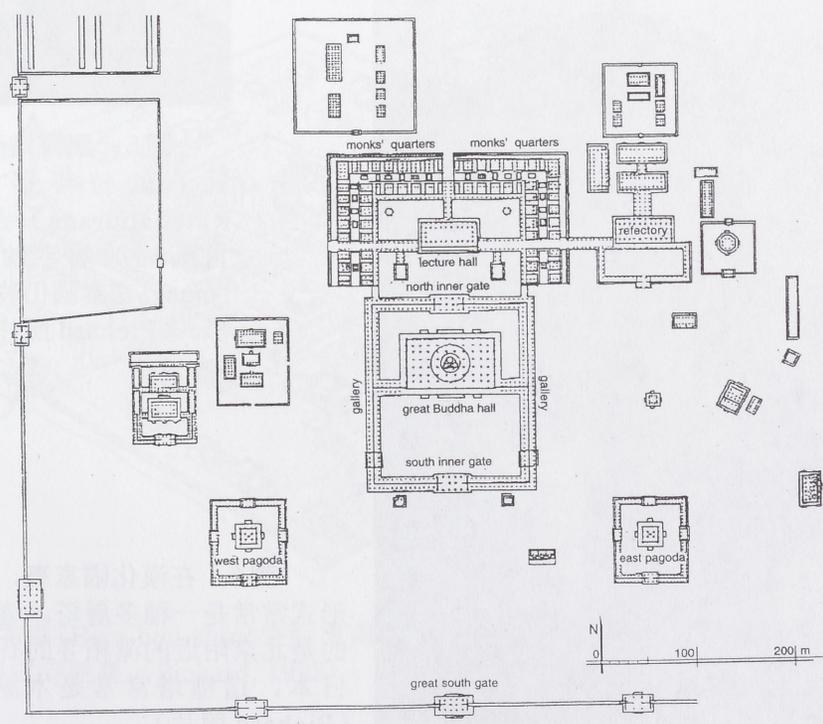


圖 7：培查不里 (Petchaburi, 泰國) 的闊靠蘇塔漢 (Wat Ko Kaeo Sutharam) 寺院，18—19 世紀，就是這樣的外省寺院。建築物散佈在一塊很大的空地上，人們可以從河上的躉船進入寺院，也可以從另一邊新修的路上進入寺院。(據 Pichard, 2003)

圖 8：奈良 (Nara, 日本) 最大的寺院東大寺，建於 752 年，其平面圖有對稱的特質。入口面南，對稱分佈兩座塔，主要殿堂均坐落在中軸線上。(據 Pichard, 2003)



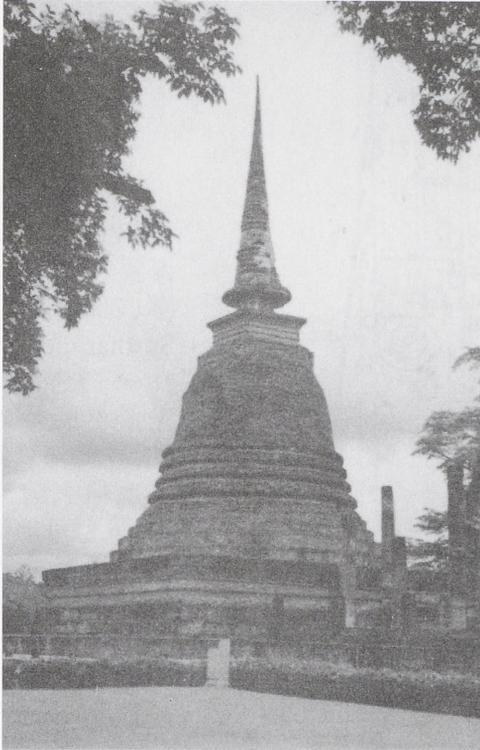


圖4：蘇克和泰（Sukhothai，泰國）的斯拉斯寺院（Wat Sra Si）寺院中傳統形式的浮屠仍佔據主要地位。（Pichard 照片）

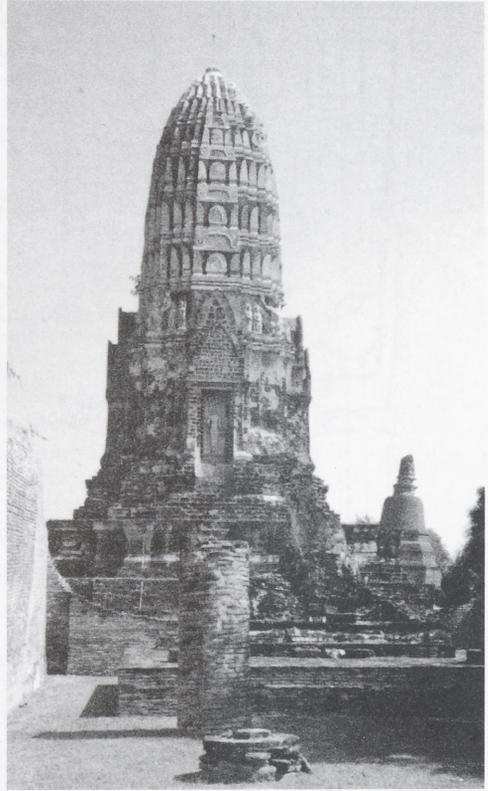


圖5：阿育塔亞（Ayutthaya，泰國）的拉特察布拉納（Wat Ratchaburana）寺院，15世紀。源自高棉的廟宇的磚石砌造的高塔（prang）在泰國仍被視為浮屠的一種變形。（Pichard 照片）

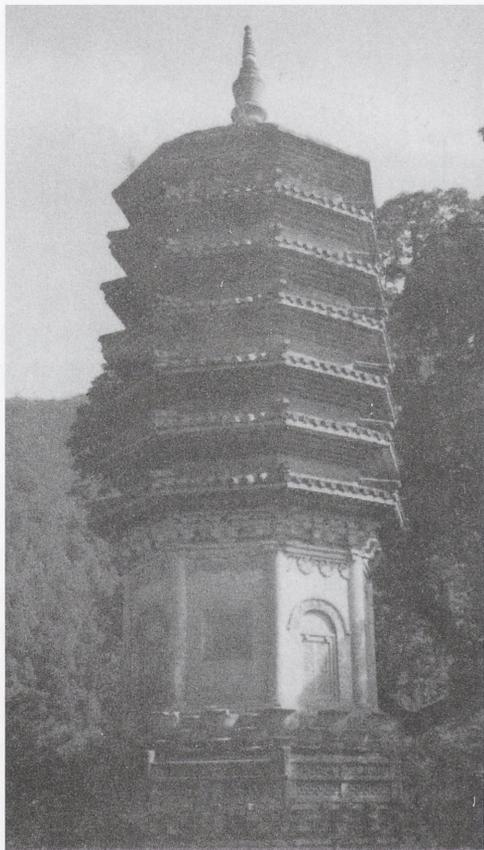


圖6：在漢化國家裏，浮屠的形式常常是一種多層塔。這裏所攝的是北京附近的潭柘寺的石塔，在日本，這種塔常常是木結構的。（Richard 照片）

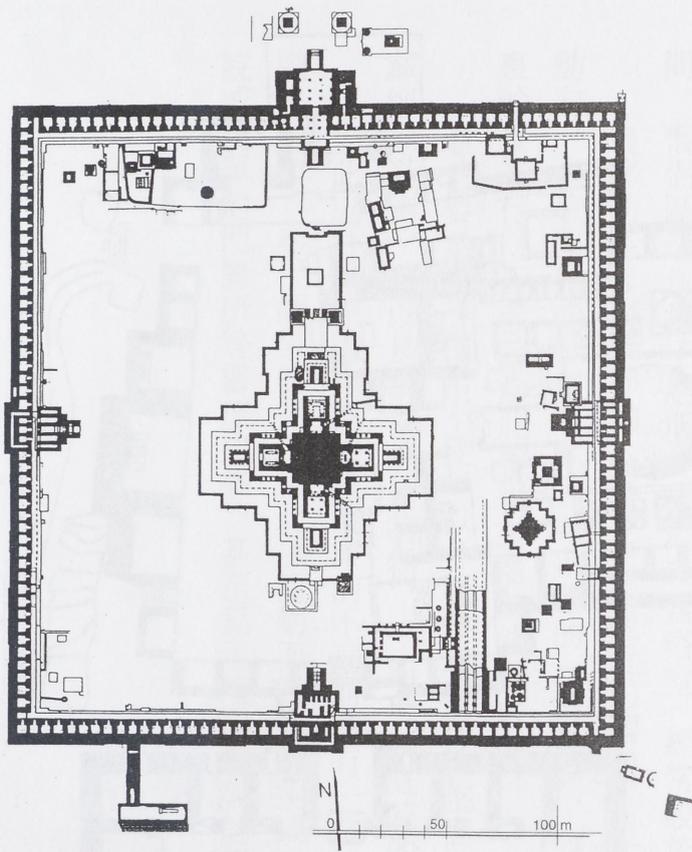


圖 2：位於帕哈爾普爾 (Paharpur) (今孟加拉國境內) 的索瑪普拉 (Somapura) 寺院，建於 8 世紀。寺院的中心是一座巨大的十字形神廟。正門位於北面，在庭院的西南角上，有 177 間僧室以及炊房和食堂。(據 Pichard, 2003)

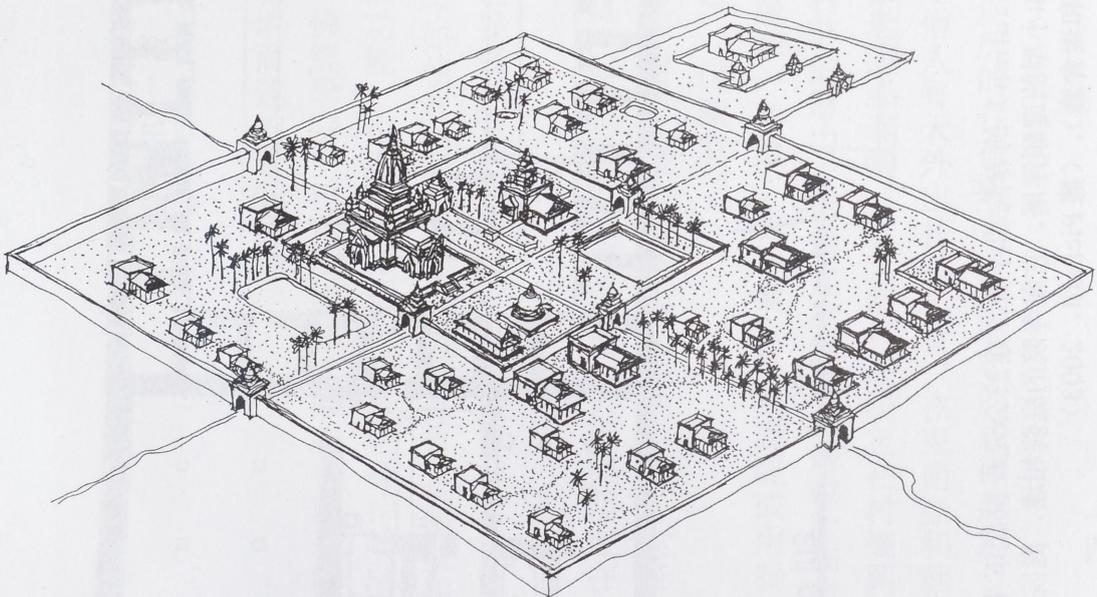


圖 3：信布秦 (Hsin-byu-shin) 寺院東南角度的復原圖。僧人們住在週邊院子的小型衛星式寺院裏。(Pichard, 1998)

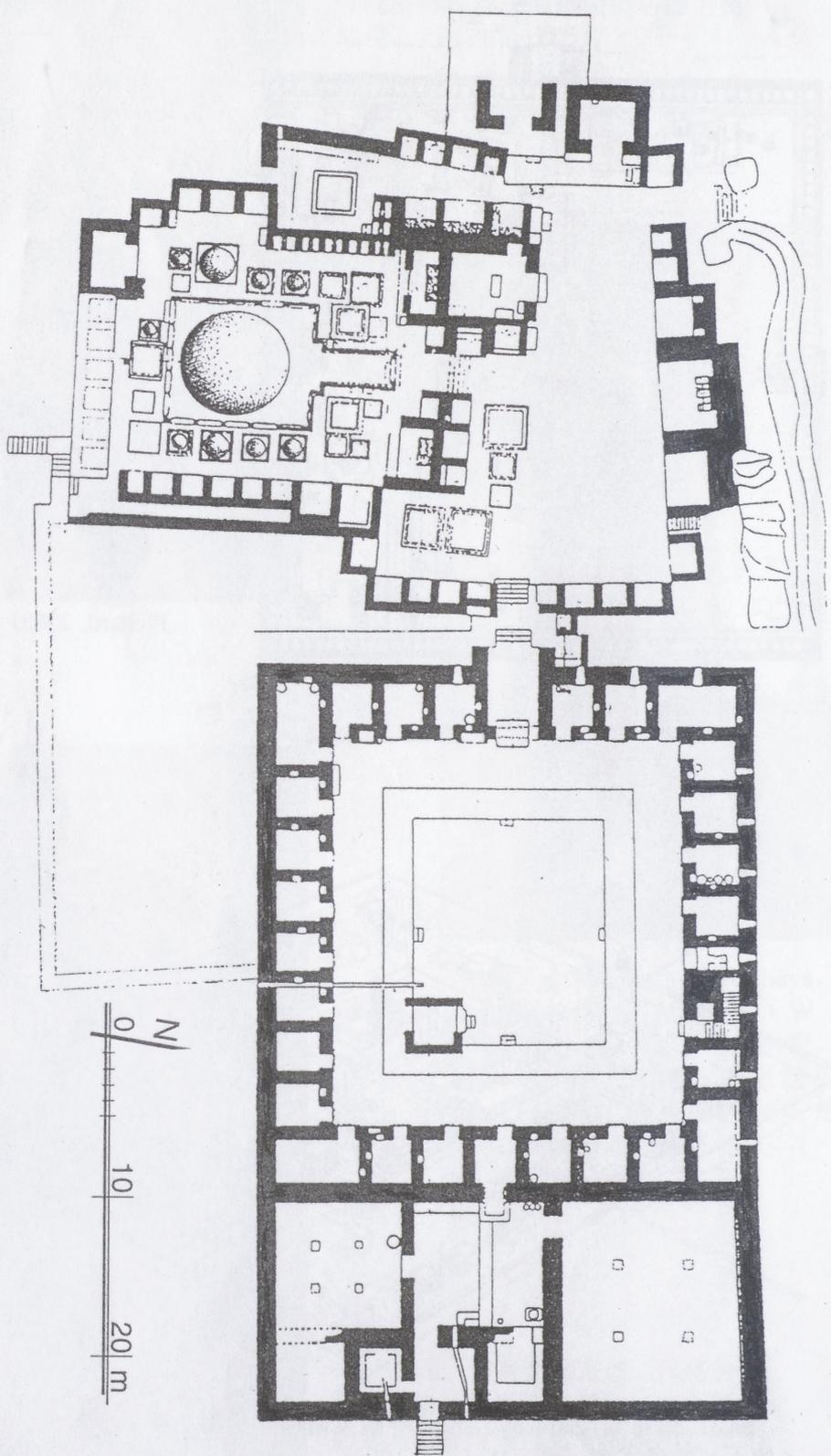


圖 1：在塔克西拉 (Taxila) (今巴基斯坦境內) 附近的若蓮 (Jaulian) 的寺院和浮屠，建於公元 5 世紀下半葉。其中佛殿部分位於西邊，以一座高大的浮屠為中心，周圍是一些佛殿和小型的還願浮屠。它與寺院的庭院相連，庭院四周是僧室。它繼續向西面擴展，那裏有一些功能性的建築 (炊房、食堂和聚會廳)。(據 Pichard, 2003)

但經常是三四位僧人共用的房間，通常集中在食堂附近。炊房的存在與否，視遵守的戒律而定，得看食物是在寺院裏烹煮，還是煮好的三餐被送到寺院來，或是僧人每天外出托鉢乞食。在東南亞和朝鮮的小型廟宇裏，僧侶住在依照傳統民居模式建造的房子裏。在老撾或泰國，當某個村莊決定在村裏興建一座寺院時，僧侶的住所是首先建造的建築物。接著，依該村莊的財力，再增建講經的「薩拉」和戒堂。鍾閣或鼓樓是一棟小小的單獨的建築，裏面分設一座鐘和一架鼓，通知僧人早晚課經或用餐的時間。僧侶區還包括了廁所、沐浴或盆浴室（經常設於井邊）、儲藏室。

喪葬功能：將火葬納入佛寺裏是晚近的趨向，這個趨勢源自日本或泰國境內出現的一個非常活躍的動向，在這兩個國家裏，尤其城市里的一些佛寺，變成了為民衆服務的喪葬機構。火葬與殯儀在寺院裏輪番舉行，而寺院由此獲得大量的錢財收入。

這些要素幾乎恒常不變，以各種形式存在於整個佛教世界裏。它們的規模可以呈現得非常不同。以藏經室為例，可以是單獨的建築物、一組環繞庭院的建築（如朝鮮的海印寺），也可以只是個壁櫥。

除此以外，視國家或佛教流派的不同而專有一些特殊的功能，也造成了建築物的一些獨特的結構組織。例如：奉行靜坐的寺院為此項活動而設的廳室或路徑；佛經學院、巴利文或梵文學院；佛寺內的醫院或簡單的門診所等醫療建築；甚至爲了喚起涅槃的平和境地而建的景觀庭園。

紀念性功能：早期的寺院群環繞的大型浮屠，乃為紀念佛陀而建造，而且經常內奉佛舍利與佛物。同樣地，許多斯里蘭卡和泰國的寺院，都以一座古老的、受人特別敬崇的浮屠為中心。後來，在寺院裏建造一座小型浮屠，以供奉某位上師或聲譽卓著的僧人的骨灰呈上昇趨勢的習俗，變得很普遍，而且，甚至擴展到在俗信徒那裏。例如，在泰國和老撾的鄉間寺院裏，為數可觀的小型浮屠可以挨著圍牆排成一整列，而水泥預制、可通過交通運輸的浮屠模制產品，如今已進行系列生產。

菩提樹，一種宗教化的榕屬植物，佛陀在印度邦加雅的這種樹下修行成道，它作為另一個紀念性符號，在東南亞的寺院裏經常種植。朝聖者帶回邦加雅菩提樹，而樹木圍起來的露天聖地，是寺院裏英武的組成要素之一。

教育功能：持續了好幾個世紀，兒童與成人都在寺院裏受教育。在大規模的佛寺裏，興建了專為教學使用的建築，然而更普遍的情況為，在小型的鄉村佛寺中，就學的場所常被安排在簷廊下或集會殿裏。

在俗信徒可以參加神廟裏的某些典禮，可是有些神聖意味不太強的場所，經常是為了弘法，以及為僧侶與俗家人之間較不正式的傳布而建造的。在東南亞，這些場所通稱為「薩拉」(sala)，有著由柱子支撐的簡單屋頂。在村莊裏，傳統上它構成了唯一的集體性的空間，集會、作重大決定和解決家庭的紛爭，都在這裏進行。

許多寺院都有藏經室，裏面保存了佛教的神聖經文，或是手抄本或是印刷本。藏經室經常是某棟建築物裏的一間房間，但也有一些特殊的建築成就，例如，在泰國，有時藏經室建於一個水池的中央，以防白蟻損害佛經手稿，或者，在中國、越南和日本，經常可見收納藏經的木結構藏經閣，虔敬的信徒能使它旋轉以積功德。

居住功能：僧人的住舍可以構成一個廣大的僧侶區，由眾多的僧室組成，這些小室有時是單人房，

在不丹，大規模的寺院呈現出密集的建築形態，至少在外觀上如是，因為週邊的建築不間斷地圍成環狀，圍住一個或數個庭院。『沖』（dzong）便是個例子，這種自十七世紀起的，築有防禦工事，建於每個山谷戰略要地的寺院，構成了宗教和行政中心，同時也是司法與教育的中樞、軍火庫和敵人入侵時的避難所。

錫托卡（Simtokha）位於山頂，俯臨兩個山谷的交彙處，自1629年建立以來，並沒受到多少改變。在唯一的庭院中央，矗立著庇護神廟的塔樓（圖14）。四周是兩層樓式的建築，形成了一堵幾乎對外完全封閉的圍牆，但可通過面對庭院的上下兩層廊道出入。這棟建築裏容納了僧侶的住所和習經室。

通薩（Trongsa）是個比較複雜的例子，自1543年至1927年的建造過程歷經了好幾個階段。這座『沖』位於一條由北向南延伸的山脊上，外觀就像一長串相連的院子和房屋，總長將近300米。那裏，毗連的建築物形成了一道防禦城牆（圖15）。從設於內院的入口可進入這些建築物，建築內包含了整個山谷地帶的服務設施、法庭和派出所，以及僧侶居住區、一所學校和數座廟宇。

寺院的構成要素

透過各式各樣的佛寺採用的形式，我們看到寺院仍然是由幾個基本要素所構成的，這些要素與不同的功能需求相符：祭祀性功能（提供祭典空間）、紀念性功能、教育與社區生活的功能、居住功能、喪葬功能。

祭祀性功能：廟宇的祭祀性功能，其表現形式為佛殿和以佛陀或諸佛造像為中心的大殿，後者側臥身於成為寺院中最受人尊崇的建築。其開放的程度不一，有的可舉行僧侶與在俗教徒參加的典禮，有的僅供專屬僧侶團舉行的儀式：頌經、懺禮、受戒。

在西藏文化地區，這個介於縱向與橫向構思間的區別，終於失去用武之地，因為一般殿堂都呈正方形，或接近正方形。

寺院的另一個設計概念，在於把各種功能集中在一座形式多少有些複雜的單一的建築物裏。這個概念特別在緬甸得到發展。從蒲甘城時代開始，就已經設計出一種模式，它的一模一樣的翻版可散見於這個遺址上的數百座孤立的寺院內。它包括一棟磚建築（圖二一），可供僧人及其弟子居住，旁邊緊接著一個開放式殿堂，由木柱支撐的簡單屋頂構成，殿堂接待前來聆聽傳法，或參加頌經和典禮的信徒。在一個壁龕裏，位於通往僧人住所的兩扇門中間，確切地說是在僧侶空間和公共空間界限的正中央，有一尊俯視集會大殿的佛像。這是個建築上巧妙的解決辦法，把兩種截然不同的功能集中在一個共同的結構裏，而且在有限的空間裏，借助於一棟封閉的建築和一個三邊洞開的大殿之間的對比，以及建築材料的差別，同時將這兩種功能清楚地區別開來（圖二二）。這個構圖，將僧侶生活中兩個對立的條件——遁世隱居和對俗家環境的開放，集結在同一棟建築物中，在緬甸的世代變遷中這一方式有所演變，但卻在建於十八世紀和十九世紀，位於阿瑪拉普拉（Amarapura）、曼德勒（Mandalay）和許多其他城市裏的木構大型寺院裏又得到重現。在一個由木柱支撐的廣大平臺上，有個類似中國式寶塔的密簷高塔，根據線性構圖，與正殿和佛像、服務設施及僧侶住舍排列成行（圖二三）。

共同的平台所賦予的統一的結構，一直保留至今，可是許多鄉間寺院規模較小，神殿、講經或教學的空間，以及居住的僧室，都集中在同一屋簷下。

所有這些緬甸的木構佛寺，無論是末代王朝的大型寺院，還是小型的鄉村寺廟，都採用了緬甸建築裏最普遍的建築佈局。這種佈局在於把建築物架在木樁上，並且任下方的地面維持自然狀態，不做清理整治。因此，這些寺院有著更通人情的外觀，跟當地的居住方式關係密切。

塔的形式簇擁著寺院的入口，在蘇泰寺這個建於十九世紀的建築物裏卻不存在。

這些一般性的特點，同樣支配了中國大型寺院的平面佈局，例如北京的法源寺，在那裏沿著中軸線排列的幾個大庭院裏分佈著一個比一個大的殿堂。與東大寺的情況一樣，公元八世紀時，人們在寺內建了兩座木塔。在一場火災之後，兩座塔又被用磚石重建。這個矩形建築物，由內部成列的柱子支撐著重簷屋蓋的大殿，回應了相同的、突出軸線上的佛像的建築邏輯，並為信徒的燒香拜佛提供了一個內部空間。

由於地區傳統的關係，對於殿堂的結構卻有不同的安排。

在亞洲的漢化地區（中國、越南、朝鮮、日本），根據房屋與宮殿的傳統，寺院裏的殿堂總是橫向結構，人們從正面、矩形較長兩邊的其中一邊進入殿內，立刻就能面對主要的佛像（圖10）。

相反地，在東南亞，印度神廟的類型持久地在宗教建築上烙下印記，殿堂呈縱向結構，入口設於矩形的一個盡端，面對置於另一端的佛像。在較長的兩邊上沒有門，最常見的是窗戶，在一些罕見的例子裏有一扇門，這扇門則作為次要出入口。我們可以假設，這種佈置其實是在單一空間裏結合了印度聖殿裏的神殿和其前殿。然而，不同的是，印度及高棉式或僧伽羅式的神廟，都由軸線上的門出入，這些寺院大殿的入口卻經常是兩扇成對的門，這種相當獨特的配置，也可見於十三世紀的蒲甘城的寺院（圖11）。它的由來，很可能跟蒲甘城和尼泊爾境內的幾座寺院內，在佛殿周圍的一條可繞殿參拜的小廊道有關。

這種大殿的縱向組織在泰國佔據如此明顯的主要趨勢，以至1824年至1851年在曼谷執政的拉瑪三世（Rama III）讓人（有時是從中國請來的工匠）興建或重修許多他所熱愛的『中國式』寺院時，在裝飾和屋蓋造型上，模仿了許多中國樣式，可是建築物的縱向出入口仍然忠實地保持了當地的傳統形式。

素因此散佈在圍牆內，沒有明顯的次序。目前在泰國和斯里蘭卡境內，大部分位於外省的寺院便是如此（圖7），隱於山間的佛寺也一樣。這些座落於山間的寺院，限於地形，通常無法擁有規則的平面佈局，或者，建造者參考的是其他一些準則，例如風水，而且比較看重的是尋求寺院與風景和環境之間的和諧。

反之，有些佛寺在今天看來仍然明顯地和當初建立時一樣，無論是設於山林或村莊裏的小型寺院（已滿足人數有限的僧團的需要），還是相對的規模龐大的寺院，尤其是那些在首都受到強制性保護的佛寺，根據創建人的名聲和最初嚴謹的平面設計，非常執著地追求一種一絲不苟的對稱性。此外，人們經常可以看到，這些寺院和皇宮的平面有著明顯的一致性。

這些大型建築的共同特點，可說是一種貫穿了不同文化的持久性：一堵圍牆，牆上在既定的朝向（在東南亞最常朝東，在中國與日本則朝南）開啓門戶，作為寺院的主入口，建築物在中軸線上排列成行，一個或數個寬敞的庭院，各大殿在軸線上展開。

以日本某個大佛寺的平面構成爲例，如八世紀建於奈良的東大寺（圖8），將之與十九世紀中建於曼谷市中心的蘇泰寺（Wat Suthat，圖9）相比較，將闡明這一特質：類似的組織形態見於建築和當地文化產生的裝飾與材料使用上。在這兩座寺院，從入口的軸線上各安排了兩座大殿，位居相繼接連的庭院的正中央。大殿裏供奉了一尊巨大的佛陀塑像，如同大殿主宰了平面構圖，佛像支配了殿內的空間。由於各自不同的宗教實踐和教義發展，大殿的功能在日本和泰國並不相同，可是，這兩個例子裏相繼接連的庭院，都顯示出從公共空間漸進到私人空間的順序，跟民間住宅和宮殿一樣。主殿位於簷廊環繞的前庭的中央，對民間信佛者開放，供他們禮佛敬拜。主殿后面的大廳，在東大寺供閱讀與講經使用，而在蘇泰寺則留作頌經與受戒專用，所以是專屬僧人儀式的場所。僧人的居住區在這兩座寺院裏的位置很類似，都在整體佈局的後方，諸多僧室密集地排列在一起。反之，在東大寺浮屠仍然存在——以兩座

江孜寺院的浮屠，據說內含75個佛殿，在浮屠台基和上部結構都有入口。

在印度和斯里蘭卡，我們看到了這些被寺院群圍繞的大型浮屠，漸漸變成寺院建築中的一部分。在帕哈爾普爾（Paharpur），佔據中央位置的是一座神廟。在安娜達布拉，浮屠僅是佔據中庭的四個結構體之一，而且，在蒲甘城的三座大型寺院建築中，它只在其中一座寺院裏佔據類似的位置。在泰國也一樣，大型的浮屠仍是泰國十三和十四世紀的第一個首都——速古古市（Sukhothai）的寺院裏的中央構築物，在此後的首都（至十八世紀末的大城府〔Ayutthaya〕和隨後的曼谷）內興建的寺院，建築構圖的風格轉向供佛教組織召開會議和僧侶集會使用的大殿，而這個大殿最後佔據了寺院的中心位置。在這些大殿裏，不管是般民衆表達虔誠和信仰的地方，還是僧人舉行儀式以及僧團進行正式典禮的場所，都根據主宰空間的巨大佛像來安排佈置。在中國、朝鮮和日本，也可觀察到類似的演變，這些國家裏的早期寺院的特色便在於浮屠的位置，不是單獨地建於組織構圖的軸線上，就是在第一個庭院裏對稱地安置兩座浮屠。不久後，供奉大佛像的中殿佔據了寺院組織的中心位置，殿前為寬大的庭院，並且面對寺院主要的入口。

寺院的空間組織

每個國家都並存著類型殊異的寺院。首先是它們的規模：為數不多的幾座寺院可容納數百名僧侶居住，其他大部分則規模甚小，有時僅有一個僧人居住，但最常見的是三四位僧人。另一方面，現今寺院的組織形式密切地反映出歷史變化以及寺院發展留下的動態軌迹。在很多例子裏，隨著時間的流轉，寺院經過擴大和改造，興建了許多新建築，有的建築或遭廢棄或被拆毀，使最初的平面佈局逐漸改變。寺院的組成因

合有浮屠、菩提樹殿、供奉佛陀造像的大殿和頌經殿。在這裏，和印度那種特別突出宗教空間中心性的傾向恰好相反，上述四棟建築物分別位於平臺上的一部分，沒有任何一棟佔據中央空間。住宅區的房子不大，每棟房子可供三四位僧人居住，呈單環或雙環的構圖佈置在週邊的院子裏，這個院子本身被一堵圍牆環繞。整個寺院占地面積可達九公頃以上。

這種如此特殊的平面佈局，也見於十三世紀時緬甸的蒲甘城（Pagan）內三座大型寺院建築，它印證了編年史記錄的這兩個佛教王國間的關係。在那裏，一如前述，兩道矩形的圍牆共有的中心並不被建築物標明。在內院裏，主要的建築物各自分佈在庭院內的一方，分別是神廟和浮屠、戒堂、高僧住所，此外，有兩座寺院各有一個佛學院，而在第三座寺院裏則有一個水池。週邊的院子裏，僧人住所的排列方式與斯里蘭卡的情況一樣（圖3）。

隨著時間的推移，在全亞洲，浮屠作為寺院裏居中的主建築物的重要性逐漸喪失，取而代之的是在寬廣的殿堂裏供奉一尊或數尊佛像，作為敬拜或舉行宗教儀式的場地。與此同時，浮屠本身也有所變化：在印度和斯里蘭卡，浮屠保留了供奉佛骨佛物的功能，呈現出圓形平面的堅實的實體形狀，信徒則根據『行道』（pradaksina）儀規（浮屠或佛像位於信徒的右邊），在週邊依順時針方向繞行，此外，也經常出現一種發展成一個更開放性結構的傾向，在這個結構裏，人可以進入，裏面可以供奉一尊佛像。神廟和浮屠之間最初的全然的區別，因而變得沒那麼明顯了，更多的是根據建築物外觀的不同來區分。例如，在泰國，傳統的浮屠在許多大型寺院裏仍然存在（圖4），自十五世紀後，則經常被磚石砌造的高塔（prang）取代，整體造型源自高棉的廟宇，而一座稱為『塞拉』（cella）的神殿佔據了中心的位置（圖5）。儘管如此，傳統上這些塔仍被視為浮屠的一種變形，一如中國、越南、日本的多層塔（圖6），然而，這些塔大部分都是開放的，而且內設樓梯。昆部（Kumbum），即位於西藏

殿軸線，和面向入口處，已有一座浮屠浮雕。隨後，軸線上的僧室演變成佛殿：佛殿比僧室更大，而且前面經常有個前殿，佛殿裏可安置一座浮屠和供奉一尊佛像。

從建造在地面上的寺院可觀察到相同的演變。在納加爾朱納貢達的遺迹，許多寺院的地基前方都有一個半圓形的神廟，裏面或容納一座浮屠或容納一尊佛像。接著，這尊塑像被移到面對入口處的一個正方形或矩形的佛殿裏。這種自第五世紀以降所形成的必要的組合，使寺院成爲一個內部結構緊湊的整體，結合了宗教敬拜的場所和僧侶的居處。寺院裏不再設置炊房（然而，在塔克西拉四角形的寺院裏，卻納入了炊房）：炊房或者並不存在，意即僧人到鄰村托鉢乞食，或者只是個附屬的建築物，也許還是木構建築，位於四角形寺院外，但並未留下痕迹。必須指出的是，這些印度寺院如今已都成了廢墟，經由考古學家清理研究後才辨識出它們的原貌。如今唯一可見的只有寺院砌造的基礎或牆基。

最後，這個備受重視的介於宗教信仰的場所和僧侶住所之間的空間關係，在以佛教立國的巴拉（Pala）王朝於第八世紀末建于帕哈爾普爾（Paharpur）（今孟加拉國境內）的索瑪普拉（Somapura）寺院裏，找到了宏偉的表達方式：神廟聳立在一個曠大的方形中庭的正中央，177間僧室圍繞在庭院四周，神廟四面突出四個抱廈，可從四個方向出入（圖2）。

同樣，已遭廢棄的斯里蘭卡的古寺院，如今由考古學家清理研究後，顯示出多樣的、有別於印度式四角形寺院的組合，從當時印度和斯里蘭卡的佛教徒之間密切的關係來看，這多少讓人感到驚訝。在安娜達布拉（Anuradhapura），斯里蘭卡直至第十世紀的王城，有著諸多大型浮屠聚集的最早期的寺院，由好幾個僧院組成，每個僧院內部都各有一座中央建築物，大概是某位高僧的住所，其他四棟較小的建築與中央建築形成梅花形構圖，供弟子居住。這一時期末期，根據非常完整和系統的平面規劃，興建了好幾座大型的佛寺，寺內並入了宗教信仰和集會的場所：在一個明顯呈四方形的中央平臺上，集

官方的正統教義，該宗派的弟子只有再次受戒，才能繼續保留僧侶的身份。

浮屠、佛像與佛寺

因而，公元前三世紀的時候，佛界最著名的君王、天下宗教守護者的絕對典範——印度的阿育王，便在帝國境內建造了八萬座浮屠而知名，可是人們並不視他為寺院的奠立者（而是把他當做濟貧院的創建人）。其實，這兩者極有可能相輔相成，僧眾的組織得以在浮屠的周圍建立起來，而自十九世紀以來，在印度進行的考古研究，將許多因此形成的遺址公諸於世。

因為，在所有的佛教世界裏，寺院將成爲一個複雜的整體建構物，在那裏，僧侶的居所環繞著敬拜中心，這個中心經常是一座浮屠，或者，自公元前一世紀以後，寺院中心成爲一棟或幾棟供奉佛像的建築，室內或只有佛陀聖像或佛陀伴隨著其弟子的塑像或是諸佛造像（尤其在大乘佛教的國家）。

在印度，寺院與浮屠從一開始就結合在一起（圖1）。例如，在塔克西拉（Taxila）（今巴基斯坦境內），自公元一世紀至六世紀，大型浮屠和四周建造的衛星寺院便是相連結的。這些寺院的平面非常簡單，很可能是在公元前二世紀所規劃的，隨後爲全印度所採用，直到十二世紀廢除佛教爲止。僧室通常分置在四邊，中間圍出正方形或矩形的庭院。僧室的外牆是封閉的，或者偶爾開有一個通風的小窗口，而門戶開向對著內院的一條周圍簷廊上。在某些寺院裏，中庭的中央是一座由柱子支撐屋頂的大殿。這種體系化的平面規劃，不僅在已興建的佛寺上應用——經常會附加一個樓層，也應用在建於懸崖石窟中的寺院，在那裏則替換成多柱式殿堂，於半圓形後殿裏安置一座浮屠。

二世紀以降，浮屠逐漸並入了佛寺。納錫（Nasik）建於地下的第3號及第10號寺院裏，對著中

章》(Mahāvaggā), 卷1, 30-41]

印度的季風及雨季使行腳僧在七月至十月間暫停這種長途遷徙跋涉，這段期間內，居無定所的僧侶在約定的地點重聚在一起，建造臨時性的茅屋。這些地方變得越來越具有永久性，逐漸成爲年邁和身患疾病的僧人全年居住的場所，此外，皈依佛教的國王或富家施主將景致優美的土地捐贈給僧團（參看【《大章》，卷1, 22, 18】：頻毗娑羅王 (Bimbisāra) 【王舍城】 (Rājagaha) 邊的竹林的捐贈），也可能便利並鼓勵了僧人定居，第一批寺院建築也極有可能是國王或富家施主命人在這些土地上建造的。

在所有的國家裏，尤其在首都，來自官方的推動，一直是決定性的因素。在公元前三世紀，斯里蘭卡的天愛帝須王 (Devanampiyatissa) 皈依佛教後，就把王家花園捐贈給僧侶，在那裏建造了摩訶毗訶羅 (Mahāvihāra) ——大寺。過了十五個世紀後，帕拉卡瑪巴護 (Parakkamabahu) 一世在斯里蘭卡的新首都波隆那魯瓦 (Polonnaruva) 到處興建寺院。在蒲甘城，十至十二世紀間緬甸開國王朝的國都，發現了五百多座寺院建築的基礎。在那裏，一如印度境內的納加爾朱納貢達 (Nagarjunakonda)，以及在泰國或老撾，石碑上的銘文指出，規模最龐大的寺院群乃直接由國王或其近親所創立。在中國，公元166年，東漢桓帝皈依後開啓了一段弘揚佛學的歷史，並一直延續到三國時期，而在日本，在公元第七世紀，聖武天皇下旨在每個地方行政區內興建兩座佛寺，一座給男性僧人，另一座給女性尼僧，爲的是建立一個和國都的大寺院直接聯繫的、一致的佛教組織網絡。因此，皇權一方面利用佛教加強了身份認同感與國家的統一，一方面保持了對宗教團體的嚴密控制。例如，在1765年，斯里蘭卡的國王下令，所有的受戒儀式從此只能在位於國都的兩座寺院內舉行；或又如在泰國，王室保留了是否允許在王國內的寺院建造戒堂的特權。因爲，在歷史變遷中，爲了貶斥某種被視爲危險的教派，或驅遣該教派的代表人，最常被政治勢力或宗教改革者利用，藉以掌控某個僧團的，就是受戒儀式，還有比宣稱某宗派的受戒儀式無效更好的方式嗎？因爲根據

佛教寺院的持久性與多樣性

法國遠東學院曼谷中心兼職研究員 皮沙爾

王美文、吳旻 譯 趙迅 審校

佛教從印度傳播到日本的歷史過程中，在它多多少少深入滲透的文化迥異的地區紮下了根基，在它融入的同時，也受到了當地文化的影響。如果佛寺的存在現狀仍是不同佛教國家間的共同特徵，這些寺院的發展卻呈現出多種多樣的風貌。寺院無論在組織、運作，或在其建築構思、建築形式以及材料選擇上，都適應了當地的傳統與技術。

寺院的發展如此紛繁多樣，因此無法找出一個具有普遍性的，適用於所有寺院的定義。最為廣泛接受的定義大概是：寺院是居住著僧侶的地方。然而，尼泊爾境內巴丹（Patan）的納瓦爾族佛寺，卻不再符合這一標準，因為僧侶團已不再居住此地。儘管如此，住在附近的佛門信徒仍將其視為寺院。因為那些家傳的年輕弟子，經過一個類似暫時受戒的臨時入教儀式後，便按儀規到這座寺院住上幾天，確保了寺院功能的運作。

此外，自相矛盾的是，寺院的原則和被視為佛陀的早期弘法有所抵觸，佛陀為他的首批弟子——比丘（bhikṣu）——設想的是遊方四處的行腳僧人的生活：『修行生涯中，當以林下為居室。你們力求終生活動的所在就是那裏。隱修院、房屋、層層高疊的建築、穀倉和洞穴，都是多餘的奢侈享受。』〔《大

出版前言

從一九九七年開始，在法國外交部和法國大使館的贊助下，法國遠東學院北京中心組織安排了題為『歷史、考古與社會——中法系列學術講座』的學術活動。該學術活動的目的是為了介紹考古學、歷史學以及整個社會科學方面最近的研究成果。講座交替邀請中法專家來作報告，並與對此有興趣的聽眾：研究人員、教授、大學生等進行交流。數所大學和科研機構不僅輪流作為東道主歡迎各方主講人，而且積極參與了講座的組織活動。它們分別是：北京大學、清華大學、北京師範大學、中國人民大學、中國社會科學院歷史研究所、考古研究所和社會學研究所、中國科學院自然科學史研究所以及國家圖書館。

爲了使更多的人瞭解講座中介紹的研究成果，我們著手將其中一部分以中法兩種文字的單行本形式出版。

第六號單行本是皮爾·皮沙爾（Pierre Pichard）先生的講座《佛教寺院的持久性與多樣性》。皮沙爾先生是法國遠東學院曼谷中心兼職研究員。在本次講座中，他簡要介紹了在歷史的變遷中，佛教寺院受到每個國家的地方建築傳統和宗教發展的影響，呈現出各自獨特的形態。儘管在形式與外觀上有著很大的多樣性，佛寺建築卻回應了類似的和比較持恒的功能需求。

國立中央圖書館

臺灣省立圖書館

本出版物得到法國外交部的資助

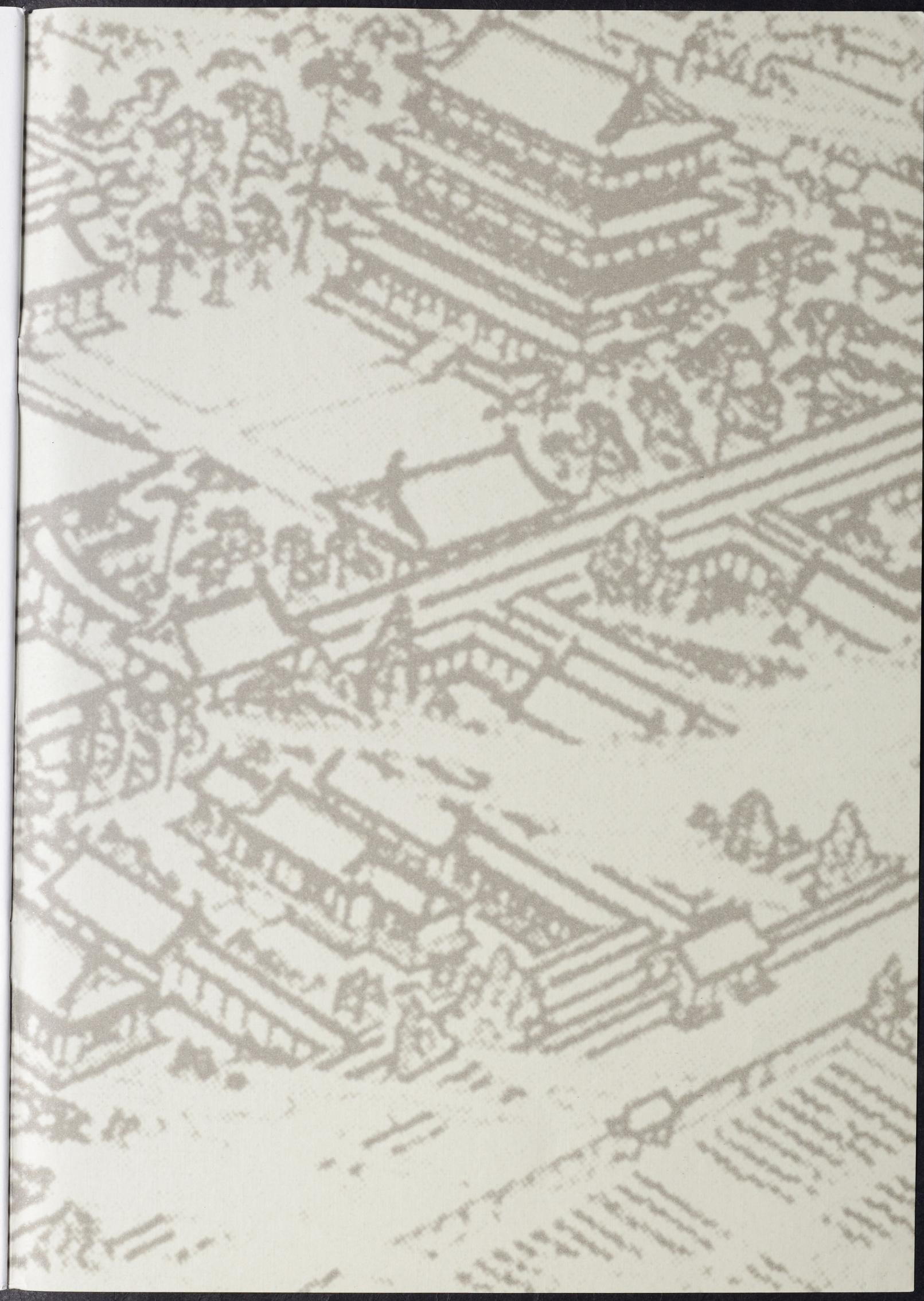
歷史、考古與社會——中法學術系列講座

佛教寺院的持久性與多樣性

皮爾·皮沙爾

法國遠東學院北京中心

二〇〇四年九月



第六號

歷史、考古與社會——中法學術系列講座

佛教寺院的持久性與多樣性

皮爾·皮沙爾



法國遠東學院北京中心編印 二〇〇四年九月