

II. Paul Mus (1902-1969)

Guy Moréchand

Citer ce document / Cite this document :

Moréchand Guy. II. Paul Mus (1902-1969). In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 57, 1970. pp. 24-42;

https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1970_num_57_1_5409

Ressources associées :

Paul Mus

Fichier pdf généré le 08/02/2019



Paul MUS (1902-1969).

PAUL MUS (1902-1969)

PAR

GUY MORÉCHAND

Paul Mus nous a quittés le 9 août 1969. Il s'est éteint, entouré des siens, dans son village provençal de Murs, petite patrie chère à son cœur, achevant ainsi, de la manière que, probablement, il souhaitait, le cycle d'une vie extraordinairement remplie, ayant saisi toutes les occasions que son époque tumultueuse lui offrait dans les domaines de la pensée et de l'action. Il en a retiré peu d'honneurs et beaucoup d'épreuves, dont une atrocement douloureuse — la mort de son fils, tué en Algérie. Sa mémoire en est aujourd'hui plus émouvante à évoquer.

Il est né dans une famille d'enseignants, excellent terreau où ses dons intellectuels ont été cultivés et épanouis. Il devait, confiait-il, sa prodigieuse mémoire à sa mère, qui ne badinait pas sur le chapitre d'une rigoureuse récitation par cœur des leçons quotidiennes. Plus tard, élève de khâgne au lycée Henri-IV, il eût pour maître Alain, et le fréquenta assidûment. Quand il lui fallut choisir un métier, il se tourna tout naturellement vers l'orientalisme. Sauf la toute-première enfance à Bourges, presque toute sa jeune vie s'était déroulée en Indochine : il se sentait un homme de deux mondes, l'occident et l'orient, qu'il souhaitait pénétrer l'un et l'autre, l'un par l'autre, destin qu'il assumera dans un effort enthousiaste, d'une remarquable continuité.

Sa carrière est aisée, mais brutalement interrompue par la deuxième guerre mondiale, puis infléchie par le problème moral de la décolonisation. Il devient membre de l'École Française d'Extrême-Orient en 1927, soutient une remarquable thèse de doctorat ès Lettres sur le Barabudur en 1933, est nommé Directeur d'études à la V^e section de l'École Pratique des Hautes Études en 1937. A la guerre, officier d'une très grande qualité, il se comporte en ardent patriote. Fin 40, après un intermède administratif à Dakar où il dirige l'Enseignement, il gagne

Calcutta et la France libre pour laquelle en 1944 (à plus de 40 ans !), il est parachuté au Tonkin. Sous le nom de Caille, il se trouve à Hanoi pour le compte des Services Spéciaux au moment du coup de force japonais, le 9 mars 1945. Il réussit à échapper aux Japonais, à gagner à pieds Son-la puis Kun-ming au cours d'aventures très étonnantes où font merveille sa connaissance du pays et son sens des contacts humains. Après la capitulation japonaise, il devient un temps conseiller du Général Leclerc, tente, en haut lieu, de faire commencer une politique accordant clairement l'indépendance au Vietnam, et se retire sur un échec. Sans aucun doute, Paul Mus homme d'action mériterait d'être longuement dépeint d'une plume exacte, sa geste retracée, son influence, réévaluée car il n'a pas encore sa juste place dans ce domaine. Il renoue les fils de sa carrière, est nommé en France Directeur de l'École Nationale de la France d'Outre-Mer. En 1946, il se présente au Collège de France où il obtient la chaire des « civilisations d'Extrême-Orient ». Quelques années plus tard, l'Université de Yale lui offrira un enseignement qu'il assumera parallèlement à celui du Collège, jusqu'à la fin. Les voyages aux États-Unis auront une incidence sur sa vie familiale : sa fille Laurence épousera en 1963 un japonologue américain.

Quand on se penche sur l'œuvre de Paul Mus, elle vous frappe par une caractéristique décisive : son effort de compréhension en profondeur. Elle n'a pas recherché la diversité, mais l'intensité. De multiples fois, des fragments de l'ouvrage, jugés essentiels, sont remis sur le métier. Ils sont retrouvés fréquemment, mais à chaque fois sous un éclairage différent, dans les publications, et dans les conférences et les cours oraux. C'est une simple récapitulation de ces thèmes majeurs que nous voulons offrir. Elle nous évitera le bilan véritable que notre incompetence ne nous autorise pas à dresser, tout en esquissant le champ où s'est exercée cette pensée vigoureuse.

Les régions du Sud-Est asiatique auxquelles Paul Mus devait se consacrer étaient à la mesure de ses enthousiasmes. Placées entre les deux grands courants civilisateurs indien et chinois, auxquelles elles participent, et dont elles représentent, en un sens, un substrat, elles peuvent être considérées comme l'une des clefs les plus précieuses, l'une des approches les plus efficaces de ces deux civilisations. « L'Inde vue de l'Est » (et la Chine vue du Sud) pouvait et devait devenir, aux yeux de ce chercheur qualifié et lucide, une matière d'une fécondité inépuisable.

On décèle chez Paul Mus, une double vocation, ou plus exactement, une vocation complète. Il avait une formation poussée d'orientaliste classique — élève de Sylvain Lévi en sanskrit et en tibétain, d'Arnold Vissière en chinois, il avait en outre fait du siamois et du vietnamien — mais incontestablement, il a toujours ressenti la distance, sensible à l'homme « de terrain », entre le savoir livresque et la réalité vécue dans toute sa richesse et sa complexité. Son exigence impérieuse était de « ne pas prendre une bibliothèque pour l'équivalent d'un pays ».

Cette réaction d'ethnologue devait contribuer d'une manière décisive à renouveler les études d'indianisme « naguère en tout et pour tout réduites à l'examen de la culture indo-européenne, considérée comme

le seul élément civilisateur en regard d'une Inde autochtone à laquelle on n'attribuait qu'un rôle passif. » L'Inde ne peut être réduite à l'expression sanskrite de sa civilisation. Elle représente un énorme continent d'une grande complexité, comptant des centaines de millions d'hommes s'exprimant en des centaines de dialectes. Le fonds local ancien, déjà complexe, non seulement a survécu à l'âryanisation de l'Inde, mais encore l'a conditionnée. Dans la grande synthèse indienne, l'élément indo-européen est un facteur joint à plusieurs autres. Et il s'agit de trouver la juste part des composantes autochtones. Sous l'apparence sanskrite de tout un vocabulaire, souvent métissé, ce sont fréquemment des traditions locales qui se transmettent. En combinant, dans cette perspective de recherche, les résultats de disciplines différentes : linguistique, ethnographie, archéologie, histoire des religions, il s'agit alors de « voir se redresser peu à peu... les antécédents, ployés et recouverts par les apports brâhmaniques (ou confucéens pour la Chine) ».

Cette recherche avait été commencée par Przulski avec ses travaux de linguistique et de mythologie et par Sylvain Lévi avec notamment ses travaux de géographie historique ; en Chine, Granet avait magistralement ouvert la voie, mais incontestablement Paul Mus lui a donné une impulsion et une clarté qui ont été très importantes. Nous en trouvons une excellente formulation dans la conférence de 1934 intitulée : « Cultes indiens et indigènes au Champa ». Il y rappelle les indices fournis par les Veda. Les plus anciens livres correspondent au début de l'implantation des âryens dans le Nord-Ouest, mais les plus récents sont orientés vers l'Inde gangétique et « déjà imprégnés d'idées et de superstitions locales ». Il montre dans le Çatapathabrâhmana la marque de la réaction indigène, et accumule les détails convaincants. Un dieu local à qui s'attachait un rituel agraire et pastoral a fixé le dieu védique Viṣṇu. Çiva est parfois assimilé au Génie du sol (Vastoṣpati), saisi et fixé par les cultes chtoniens ; son symbole essentiel, le liṅga, le phallus, a été, dans l'Indochine hindouisée, le palladium du pouvoir royal. On peut le considérer comme un héritier de la pierre brute des cultes du terroir, et, ailleurs, du tertre du Génie du sol, en Chine et au Viêtname. L'un des aspects les mieux perçus de l'hindouisation est la fixation des dieux védiques par la tradition locale.

Et ce grand thème de l'hindouisme, synthèse de l'Inde préâryenne et de l'apport védique, il est légitime de le transposer dans l'Inde extérieure où processus et substrat sont comparables. Par exemple, sur le plan du traitement esthétique, la morphologie chame de la statue indienne à l'évidence la « naturalisation » locale des dieux indiens. Plus profondément, ce qui frappait Paul Mus, c'est l'évidente continuité de l'hindouisation et, plus tard, de son abandon. Le trait sociologique est frappant : la tradition indigène absorbe sans heurts l'apport externe et s'en détache sans dommages, sans que l'intervention décisive d'une élite ne s'exerce. L'explication à ses yeux devait englober le processus entier. Les Chams, à partir du xv^e siècle, ne s'étaient pas plus détachés de leurs dieux hindouisés qu'ils n'avaient réellement eu conscience d'en adopter de nouveaux, par une « conversion » qu'ils n'ont jamais connue, du ii^e au v^e siècle. Dans l'Inde même, l'hindouisme était déjà

pétri de « matière indigène » ; à l'extérieur, et en particulier au Champa, ses résonances, son accord profond avec le milieu permettait une imprégnation immédiate. Et finalement : « Dans sa terre d'origine comme dans (sa) terre d'élection... l'hindouisme aura... surtout été une manière plus brillante de se représenter la divinité du chef, son lien avec le sol, et, du même coup, le lien du groupe avec le dieu chtonien en qui résidait traditionnellement la prospérité et la fécondité du terroir. »

Il discernait une vaste zone géographique où, dans l'ordre des faits religieux, un nombre considérable d'ethnies différentes pouvaient être considérées en cousinage, en affinité essentielle. L'Inde, l'Indochine, une frange océanienne, la Chine méridionale montrent à un certain niveau des croyances une unité culturelle perceptible. Il évoquait parfois « une religion de l'aire des moussons », préexistante à la pénétration des grands courants de civilisation, cette zone ayant vraisemblablement bénéficié de multiples contacts et d'échanges nombreux depuis un lointain passé, grâce aux conditions de navigabilité maritime. Il avait été frappé notamment par la fécondité des recherches de Przyluski et de Granet sur les rituels saisonniers. Il est vraisemblable que dans l'avenir cette vue pénétrante se trouvera confirmée et précisée par des travaux ethnographiques.

Ces thèmes sont brillamment repris dans sa communication du 15 mai 1937 à la Société Française de Philosophie sur : « La mythologie primitive et la pensée de l'Inde » en présence de Lévy-Bruhl, Mauss, Foucher, M. Puech, Masson-Oursel et René Berthelot. Leur exposition donne lieu à des joutes oratoires savoureuses (notamment avec René Berthelot) où Paul Mus fait figure de novateur, appuyé par Foucher qui lui voue une affectueuse admiration. Là encore se révèle son sens du concret et de la juste proportion des phénomènes à observer. L'archéologue du Barabudur se permet les réflexions suivantes : « Face à l'Indochine et à la Malaisie où se retrouvent des populations de même sang, les ethnies ont historiquement atteint un niveau de culture comparable, sans trop de désavantage à celui de l'Inde et de la Chine classiques : du VII^e au X^e siècle de notre ère, l'hindouisme et le bouddhisme ont bâti à Java quelques-uns de leurs beaux monuments de pierre. Toutefois cette civilisation indianisante comme ensuite la culture islamique qui, à partir du XVI^e siècle l'a supplantée, a surtout concerné les villes, et dans ces villes, une élite, la masse populaire conserve un fonds ancien de croyances et d'institutions. »

De plus, il faut voir dans cette communication, malgré la déférence envers Lévy-Bruhl, une critique implicite de la fameuse « participation » chère au vieux Maître. Par exemple, le patron du sol est une « divination des énergies du sol » (Chavannes), définition qui exprime son caractère d'impersonnalité. Mais, déjà sous cette forme, Mus considère le phénomène, non pas comme le fruit d'un confusionnisme mental plus ou moins « primitif », mais comme une conception déjà élaborée, liée à une organisation foncière, et précédant immédiatement les religions savantes. Le problème avait été clairement évoqué dans : « Cultes indiens et indigènes au Champa ». Il donne d'autre part une excellente analyse sur un thème proche de l'initiation, rapportant la célèbre

vision du Buddha obtenue par le pèlerin Hiuan Tsang, superposée à la perception d'une colonne. Dans ce cas, la participation « n'est pas tant un classement des objets qu'un classement des hommes, à l'occasion de leurs diverses manières de percevoir un objet, et, par excellence, le matériel sacré du groupe ». C'est sous l'influence de Maurice Leenhardt, et peut-être aussi sous celle de Paul Mus que Lévy-Bruhl, plus tard, reviendra sur ses conceptions.

A cette époque où nous soulignons sa perspicacité dans le domaine de l'ethnologie, Paul Mus est déjà l'archéologue du Barabudur, publié dans les BEFEO de 1932-1933-1934. Cette œuvre marque une date dans l'indianisme. Son ampleur, sa richesse, sa profondeur de vues, en avaient fait un événement. « Étude d'une importance hors pair » écrivait Paul Masson-Oursel dans le *Journal Asiatique*, « jamais sans doute, l'analyse d'une œuvre d'architecture ne fut, avec une égale profondeur, guidée par le sens de la valeur spirituelle d'un édifice. » Décanté avec beaucoup de savoir, mais aussi, de talent, l'essentiel domine toujours le détail et l'ordonne. Somme magistrale, où il fera sans cesse retour, elle restera jusqu'au bout le meilleur cadre de références pour ses recherches sur l'histoire du bouddhisme, et le dernier cycle de conférences au Collège de France aura été consacré à une ultime « réévaluation critique des problèmes posés à l'histoire des religions et à l'histoire de l'art par le stūpa », monument dont le Barabudur est le type le plus achevé. Ce thème, est donc incontestablement l'une des grandes sources de la réflexion de Paul Mus et nous voudrions en évoquer quelques aspects puisés dans les cours de la « chaire des civilisations d'Extrême-Orient » professés à partir de 1946.

Le stūpa commémore l'extinction du cycle : vie-mort-renaissance. Il représente, extérieurement (dans son exubérance architecturale) les formes de vie, et intérieurement (là où repose, en principe, une relique) la suppression définitive de la vie. Il revêt donc l'apparence d'une « image stable du cosmos », que les vivants parcourent et que peuplent les sculptures. Mais cette apparence risque d'être philosophiquement trompeuse. Le sens véritable de cette architecture bouddhique est moins cosmique que « vitaliste », la vie étant ici moins irréaliste que le monde, son support. Dans l'ordre des apparences, elle passe avant le cosmos, celui-ci surgissant à son arrière-plan, comme un décor. Certes, la vie elle-même n'est qu'un composé appelé à se dissoudre, mais le karma qui le concrétise dans l'instant lui confère une consistance d'être supérieure au monde, simplement projeté par lui, « peint » en vue de permettre précisément à un être vivant d'agir.

On bute ainsi sur un paradoxe puisque cette religion, dont le but est une délivrance du monde, aurait centré son art sur un édifice cosmique, élevé en pierre, symbole de l'éternité, traduisant ainsi à rebours les images de ce monde évanescents dont tous nos efforts devraient tendre à nous évader. Mais le nirvāna, dont « il n'y a rien à voir, à savoir, ou à dire », est intraduisible, sinon par un « fléchage », une indication de sa direction : le chemin qui y conduit. Et c'est précisément lui que le stūpa indique essentiellement. Il traduit d'abord le dynamisme de la vie à travers les renaissances jusqu'au terme ultime de son dérou-

lement. Il est « l'analogie religieuse de la vie dans le cosmos », à laquelle il faut ajouter : « le sens de la suppression de celle-ci ». Dans ses versions les plus développées, dont le Barabudur javanais est un bel exemple, c'est un monument « animé », où se déroule le défilé des créatures de tous les temps, de vie en vie, dans un cheminement que le Buddha lui-même a connu, jusqu'à sa délivrance. La partie la plus importante, fonctionnellement, en est, en effet, un passage, mi-trottoir, mi-couloir, qui contourne la coupole en rapport avec une enceinte extérieure. C'est un chemin à parcourir en un sens précis, qui ramène le pèlerin à son point de départ et au monde extérieur.

Le stūpa constitue de ce point de vue un « montage cinétique », non un monument statique. Ce sont les fidèles agissant d'une certaine manière qui lui donnent une signification. Paul Mus soutient que l'architecture asiatique, et particulièrement d'inspiration indienne, n'est pas un art fondamental. Elle est une scène, un théâtre, un soutien des célébrations et des rituels. L'art majeur, selon lui, « art social par excellence, est alors dramatique et rituel ». Le fidèle est un acteur. Il anime par son comportement le monument. En s'engageant dans la procession rituelle, il mime la carrière du Buddha, refait le trajet cosmique de sa libération en étant guidé par lui, et c'est cette réplique symbolique et tangible qui lui est proposée. L'architecture bouddhique ne construit pas une image du monde pour l'offrir à l'adoration des hommes et pour les engager à y voir, comme dans les temples hindous, la demeure d'un dieu, elle leur propose le cadre d'un exercice. Il faut, disait Mus, « désubstantiver » la vue que nous prenons de cette tradition et la saisir dans tout son dynamisme.

Il avait insisté, dans ses cours, sur une idée qui est à elle seule un immense programme de recherche. Les traditions normatives de l'Asie se sont développées non en raisonnements, mais en scénarios, non en concepts, mais en actes. C'est là l'une des grandes différences, que Paul Mus soulignait, avec les Constitutions politiques « didactiques » qui émanent de la tradition gréco-romaine. L'Asie n'a pas connu ce type d'élaboration, pas plus que la Cité. Ce sont des scénarios qui règlent les aspects de la vie courante et, *a fortiori*, les « temps forts » du calendrier rituel. Le ressort essentiel de la logique de l'Inde ancienne, selon Paul Mus, est que l'on ne comprend authentiquement que ce que l'on devient (et non ce que l'on se contente de penser). L'art pictural ou sculptural sera l'ombre de ces scénarios vécus, comme l'architecture correspondante est la « coquille du rite ».

Mais l'insistance qui avait été mise sur cet aspect fonctionnel et l'importance du déroulement dans le temps risquait de déséquilibrer la présentation du stūpa telle qu'elle était enseignée au Collège de France et le beau travail de M^{me} M. Bénisti publié en 1960 a donné l'occasion de nouveaux développements dans les cours ultérieurs. Le monument est aussi le corps symbolique du Buddha, et, en même temps, l'image du monde. La coupole est coiffée d'une superstructure qui figure le cou et la tête du Buddha, et « la plate-forme des jambes » la supporte directement (*Kriyāsamgraha*). Cet ensemble constitue le plan transcendant, traversé par un axe qui se termine avec un mât

à parasols. Son plan de départ est assimilé aux Quatre Stations de Brahma, évoquant la puissance efficace du Buddha qui, en méditation, pénètre les mondes de son rayonnement et les sauve, comme Brahma les pénètre « de son illusoire puissance ». Au-dessous, le plan du monde des sens est un soubassement de douze modules de hauteur correspondant aux Douze Causes canoniques de la souffrance. Référence y est faite à nouveau au Buddha sous l'aspect physique de son apparition en ce monde. Le Chemin du Tour par la Droite est dit en avoir la taille. Dans cette architecture, le Buddha est donc présent deux fois, « sous deux apparences liées à cet univers, l'une au plan du monde du désir, l'autre au plan transcendant, où il recouvre et dépasse la personnalité de Brahma. La personne physique se présente comme la mesure mystique de ce monde, au-delà duquel nous élèvera son enseignement ».

Fonctionnellement, on distingue trois parties dans le monument : son pourtour, animé par la procession des fidèles, l'intérieur et sa pointe, habités par la présence des dieux, et enfin le « vase » saint, partie arrondie qui « ne porte ni dieux, ni hommes », bol des Buddha, « signe et instrument de leur acceptation des dons qui leur sont présentés ». On peut voir dans ce symbole l'un des principaux sens : le don du siècle à la Doctrine, l'offrande du monde à la Loi, pour le salut des créatures. Cette transfiguration est sensible à travers les stūpa d'Açoka, elle représente le grand-œuvre du Bouddhisme royal. Car le monument est essentiellement royal. Le Buddha en aurait remis l'édification et le rituel non à l'Église mais au pouvoir séculier.

Mus voyait l'antécédent du stūpa et du temple hindou dans le sacrifice védique. Sa signification, sa localisation spatiale, l'aménagement de son autel du feu font déjà comprendre les aspects les plus importants du stūpa. L'autel d'Agni, fait de 10.800 briques est chargé de symbolisme. Ce nombre est rattaché au comput du temps de multiples manières, au cosmos selon des rapports qui se sont enrichis au fur et à mesure de l'hindouisation de l'Inde — thème cher à Paul Mus — il est le rappel, ou plutôt la présence des 10.800 stances données comme la « mesure » des textes védiques. Les 360 briques, et autant de pierres de clôture ponctuant le pourtour circulaire de l'autel représentaient chacune un jour ou une nuit de l'année religieuse. Le dieu caché « faisait ainsi face » à tous les moments de l'année, dans chaque brique correspondante. Ainsi « les dieux ont été 'face partout', 'face à tout' (et à tous, comme le soleil) ». « Les briques avaient en secret figuré les visages d'Agni, lequel d'ailleurs, déjà, était tous les dieux. » On retrouve ainsi la filiation architecturale et religieuse de l'Inde, du culte aniconique au temple et au stūpa. « L'iconographie qui se déploie sur les murs jaillit, symboliquement, de la mystérieuse présence du dieu suprême dans la *cella* cachée au centre » de l'édifice. Les images des dieux ont remplacé les briques dans leur fonction cosmique d'ubiquité. Un Brahma à quatre visages n'en a qu'un, dont on perçoit quatre moments différents, à quatre âges du monde ou à quatre orientes. Le monument religieux n'est pas conçu pour recevoir des fidèles en son sein, mais pour les engager à se mouvoir rituellement sur son pourtour, à distance de son centre spirituel, sous son influence vigilante. Le stūpa a traduit une

conception religieuse nouvelle, mais il a parlé le langage de l'autel védique, « plus proche même de celui-ci, à certains égards, par la simplicité et l'austérité de ses formes classiques, que n'en sont certains temples de l'hindouisme ' flamboyant ' ».

De ce symbolisme du centre et de la fonction d'ubiquité, il avait dégagé, à l'aide de nombreux exemples, la notion de « champ total ». Les « métropoles » indiennes et chinoises ainsi que les régions où s'est exercée leur influence culturelle ont eu une conscience aiguë de leur originalité, seule valorisée et circonscrite en une aire privilégiée, religieusement et politiquement, rejetant à l'extérieur la non-humanité et la barbarie (conception familière à l'ethnologue). Dans ses limites le fait culturel total travaille à formaliser à la fois ce qu'il contient et ce qu'il rejette. On aperçoit ainsi une « conscience sémantique globale » qui débouche sur une cosmogonie, une administration rituelle, un cérémonial royal, une architecture d'État, et tous les arts susceptibles d'exprimer un moment de cette conscience. Les frontières sont plus culturelles que géographiques (image du ciel couvrant imparfaitement la terre). Mais ce sont surtout les visées pratiques qui sont décisives car elles consacrent la structure administrative et sacralisent les décisions et les actes sur l'ensemble du territoire. Ce sera notamment « le circuit impérial chinois, autour de la « Maison du Calendrier » (*Ming l'ang* ; dans le mot *ming*, les idéogrammes du soleil et de la lune rappellent la formule : ' aussi loin qu'éclairent la lune et le soleil '...), avec sa double administration de notre monde et de l'au-delà, les deux étant cadastralement superposés, réalise « sur terre » (*P'ien hia*) une projection du ciel, établissant du même coup l'aire de la civilisation (*houa*) et l'étendue d'une humanité authentique. L'Inde répond à ces notions et à ses institutions par sa formule du *maṇḍala*, aire d'autorité et circuit de l'universalisation, alternativement ou conjointement religieuse, politique, juridique... d'une instance locale ». Cependant si la formule est centralisatrice dans son principe, l'Inde a essaimé des centres multiples, parce qu'au lieu « d'émaner, comme en Chine, d'un centre impérial unique, valable pour toute l'extension du monde, elle se centre, en compréhension... sur l'universalité religieuse (rituelle : le *brahman*) que le prêtre met au service et à la portée des rois, de chaque roi, sur place ».

De là, Paul Mus dégageait des structures harmoniques qui se correspondent, selon une règle d'homothétie et de proportion, à trois niveaux : humain et psycho-physiologique, rituel et social, divin et cosmique. Où nous retrouvons le « triplan » védique : 1) l'*adhyātmam* au plan de la structure physiologique et mentale du sacrificiant. (Il correspondrait à ce que Mus dénomme l'*ātman I*). 2) l'*adhiyajñam*, au plan de la personnalité sociale (l'*ātman II*, longuement analysé dans les cours sur « les fondements religieux du droit successoral indien » et « la notion de maintenance collective dans les traditions et institutions anciennes de l'Inde »). Il s'agit essentiellement de la personne « étendue » qui enveloppe ses dépendants et dépendances (femmes, enfants, biens, etc.) 3) et enfin, l'*adhibhūtām* ou *adhidevatām* au plan cosmique ou divin auquel le chef de famille et ses dépendants authentiques sont élevés par le sacrifice.

Paul Mus insistait sur la part considérable faite dans les cultures asiennes à un symbolisme de formule et d'intention cosmique (*l'universisme* de de Groot). Il a pu être considéré comme une norme quasiment universelle jusqu'à la rencontre moderne avec l'occident, « pseudo-science, en somme, avec ses traditions mythiques, menant à un conformisme obligé, et tout cela, détrimentiellement, à la place de nos sciences, des lois qu'elles dégagent et de tous les progrès qui en résultent, pour la connaissance de ces lois et par notre ingéniosité dans leur application ». Dans son cours « symbolisme et sémantique », Mus a recherché quelle sorte de technique d'emploi du mythe était ici en question. L'hindouisme, transposition intellectuelle et morale d'une politique, s'est servi de l'ensemble de ses mythes comme d'un « régulateur de comportements, pour et par l'État », pour la communauté en dernier ressort. Il a fait ressortir l'aspect surtout juridique et normatif de cette sémantique particulière.

A cet égard, il a traité à plusieurs reprises du *Puruṣasūkta*, l'hymne védique consacré au Géant Cosmique, y dégagant des significations nouvelles (RV.X90). Lorsque le monde fut créé à partir de ce Sacrifice, les différentes parties et l'expression de leur apparition ont donné matière à interprétation peu satisfaisante. Le deuxième vers notamment : « le guerrier devint ses deux bras » a été obstinément « redressé » en : « ses deux bras devinrent le guerrier » à l'encontre de la construction grammaticale du texte. Or il est indispensable de lui conserver sa fonction d'« équation de la société védique » qui semble bien indiquer, ici, l'innovation d'une population en voie de sédentarisation. D'une part elle se différencie en classes, spécialisées au sein d'un groupe dont l'unité se constitue en État, d'autre part, elle doit intégrer à sa base une classe servile, recrutée localement et de race différente. Si bien que les trois classes supérieures : brâhmanes, princes (ou guerriers) et marchands naissent du Sacrifice en ayant un droit de plein exercice qui leur font « donner corps » à la société âryenne, la font être, alors que les serfs en sortent et seront hors nature (*parābhūta*) par rapport à elle. On comprend alors que le brâhmane ne « devienne » pas mais « soit » la bouche de Puruṣa, puisque sa parole crée toute chose, que le kṣatriya « devienne les bras » du corps social, que le çūdra « sorte » de ses pieds, etc. Cette « Première Constitution de l'Inde » a été examinée par Paul Mus sous plusieurs éclairages différents.

L'un des grands sujets de travail que nous a valu le Barabudur a été le sūtra du Lotus de la Bonne Loi. Rappelons la présentation qui en a été faite au Collège de France en 1946-47. Des trois « corbeilles » en lesquelles se divisent les écrits bouddhiques, Paul Mus compare celle de « la Digestion Scholastique (*abhidharma*) » et celle des « Enseignements Généraux » attribués au Buddha (*sūtra*). La première est analytique. Elle procède par décomposition et classification d'éléments. Au contraire, les sūtra procèdent par synthèse. Ils s'adressent à l'intuition. Ils font appel à toutes les ressources de l'esthétique, à la sensibilité et au sentiment, « Les arts de la parole et les arts plastiques (y) sont un même rayonnement jailli (du Buddha) : d'où l'étroite connexion du Lotus, volume écrit ou texte récité, et de ses figurations sculpturales

ou picturales. » D'autre part, l'art s'adresse à tous : lettrés et illettrés, incultes et savants. « Cette ample argumentation plastique est d'autant plus efficace qu'elle néglige les finesses de l'Abhidharma pour jouer d'images, de mythes, dont la grandeur et le sens soient accessibles à tous, même si le lecteur ou l'auditeur a une médiocre familiarité avec le sanskrit ou le quasi-sanskrit où l'ouvrage s'exprime. » Ainsi situé et orienté, l'étude du Lotus proprement dit et de ses parallèles architecturaux pouvait être féconde.

Deux aspects en ont notamment été approfondis : les connotations cosmologiques et psychologiques du Miracle de la multiplication des corps, thème central de l'ouvrage, et d'autre part le « relativisme » du Lotus, l'infinie adaptabilité de l'influence efficace du Buddha à chaque situation. Le fidèle est conduit à une purification intérieure en repoussant les prolongements ontologiques de fabrication subjective. Le sujet reste alors non contaminé, non perturbé par l'exercice de ses sens et acquiert l'expérience de la vacuité « sur laquelle la diversité des êtres et des choses court comme un mirage ». Le corps de l'initié est comparé à un bloc inattaqué de lapis-lazuli. A cette évolution correspond une purification du monde extérieur. Le monde perd ses aspérités et devient un immense miroir de lapis-lazuli sur lequel jouent des ombres sans danger, tableau qui exprime la genèse des Terres Pures du Mahâyâna. Ce procès fond les espaces et les temps : tous les Buddha ne sont qu'un seul Buddha, en Lui sont absorbées toutes les formes du temps. Le « relativisme » salvateur du Lotus est éclatant. « Le Buddha est, à volonté, tous les Buddha. » Chaque créature est donc susceptible de trouver, dans la doctrine, l'aspect spécifique qui ne convient qu'à elle. Les Bodhisattva des Terres Pures participeront à cette potentialité qui se concrétise à l'infini. Paul Mus fait remonter cette conception au brâhmanisme. « Cette puissance multiforme est, dès les temps védiques, celle des dieux souverains. » On retrouve en effet l'idée de Prajâpati, « face partout », retrouvée dans le personnage d'Agni et dans le mythe de Puruṣa. Cette tradition védique s'est transmise à l'exercice de la royauté sur terre. « Ceux-ci (les rois) portent en eux le don d'agir à l'image du dieu spécial (qui répond le mieux aux besoins de l'heure) : ils seront tour à tour Indra, le Soleil, Yama, etc., en réponse à l'événement. » Cette adaptabilité de l'influence du Buddha est dépeinte, en effet, comme une « marque de souveraineté ». C'est une fois de plus un héritage dont le bouddhisme s'est contenté de faire une application propre.

Avec le Barabaḍur, une voie de recherche s'était évidemment ouverte sur la transmigration (*saṃsāra*). Paul Mus en avait recherché les matériaux accessibles, étudiés dans sa thèse complémentaire intitulée : « La lumière sur les six voies. Tableau de la transmigration bouddhique d'après des sources sanskrites, pâli, tibétaines et chinoises en majeure partie inédites. » Il s'agit des *Ṣaḍgatikārikā* de Dhārmika Subhūti, retrouvées au Népal par Sylvain Lévi et confiées par lui à Paul Mus. Le texte a eu un rayonnement extraordinaire, certaines de ses versions remontent au début de notre ère, on estime qu'il est parvenu en Chine sous les Song (960-1127) et il est encore attesté d'une manière

vivante, notamment au Cambodge. Cinq textes en ont été recensés, deux en sanskrit népalais (de *Je tch'eng* et *Fa l'ien*), deux éditions tibétaines (édition noire de Narthang, édition rouge de Pékin), et une version pāli donnée dans un manuscrit birman et deux manuscrits cambodgiens. Les six voies de la renaissance sont celles des Enfers, des Animaux, des Preta, des Hommes, des Asura et des Dieux (Deva). La voie des Asura, titans rivaux des dieux, paraît litigieuse. Elle est traitée en une seule stance, ces géants étant comptés ou non pour une « destination » particulière de la métempsychose. La manière dont il en est parlé les apparenterait plutôt à certaines catégories de Preta. Dans ce travail remarquable Mus tente de remonter ainsi, des points faibles vers des croyances prébouddhiques que l'ethnologie est susceptible d'éclairer : « ce que couvrent les hésitations de la tradition bouddhique, ce n'est pas... un désaccord accidentel entre les écoles, mais bien l'ambiguïté essentielle de ces catégories folkloriques hybrides, à mi-chemin entre les spécifications divines et infernales. Un yakṣa est-il un dieu ou un Preta ? Un nāga est-il un dieu ou un animal démoniaque ? ... la raison historique devient assez apparente. Pour les nāga comme pour les yakṣa, l'authentique tradition des personnages désignés par ces noms dans les textes doit remonter plus haut dans le passé de l'Inde que l'époque où s'est établie une opposition bien nette entre un ciel et un enfer, des dieux et des démons. »

A la même époque (1939), Paul Mus donnait dans l'annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (V^e section) où il était Directeur d'études, un brillant essai : « La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique ». Le bouddhisme est caractérisé par une incompatibilité frappante entre ses deux eschatologies. Le saṃsāra est rationnel, le nirvāṇa, irrationnel. Du second, on ne peut rien dire, sinon en tenter une approche indirecte. Du premier, on retiendra une conception complexe du temps qui prend au moins deux formes : celle de la série causale — « le talion karmique » — et celle du cycle des âges cosmiques. La théorie des âges cosmiques est attestée anciennement, sous Aṣoka, mais elle s'y trouve relativement effacée derrière le thème de la causalité motrice du saṃsāra. Elle devient importante avec l'essor mythologique du Mahāyāna. Le code de discipline des Mūla Sarvāstivādin exprime la série causale à la fois comme la condition des renaissances et comme celle de leur arrêt. Condition tantôt d'asservissement, tantôt de libération. L'arrêt du processus s'obtient par cessation du désir, puis blocage, de proche en proche des douze conditions (*nidāna*) du retour à la vie. Mais en outre, « les textes envisagent comme une condition préalable (l')inversion » du processus. « L'esprit doit s'exercer à le parcourir non seulement dans l'ordre direct » (*anulomam*), mais à rebours (*patiloman*). Il n'est pas certain que ce soit là une simple prescription pédagogique. La *Çvetāvatāra-upaniṣad* qui évoque un immense mécanisme produisant le devenir (image de la noria) précise qu'une seule rotation, mais effectuée en des sens différents, explique les deux processus d'asservissement et de libération. Cependant les textes les plus anciens « s'accordent à définir le salut par la destruction et non par la prise à rebours du saṃsāra ». Toutefois, ces termes visent

le résultat final de l'absorption dans le nirvāṇa et non l'état transitoire entre la transmigration pleinement engagée et la disparition dans le nirvāṇa qui est celui des Buddha durant leur dernière existence terrestre. La reconnaissance de cet état ambigu est de la plus haute importance. Le *Majjhima nikāya* indique : « Aussitôt né, le Boddhisattva, les deux pieds posant à plat sur la terre, fait sept enjambées vers le Nord. » Le thème du nivellement et du parcours, suivant la dernière naissance porte « témoignage sur l'éventuelle notion d'un renversement du saṃsāra, préparant et réalisant déjà à demi l'absolue Délivrance ». De plus, ce témoignage se renforce dans le domaine du temps. « Je suis l'aîné du monde » ajoute le Buddha. Pour plusieurs raisons, l'acception de « premier né », de plus ancien, est ici à retenir. Là encore, des indices permettraient de voir une remontée de l'être primordial vers l'aube des temps. Mais en fait, Paul Mus démontre d'une manière convaincante qu'il s'agit là d'un emprunt d'images expressives au brâhmanisme, une fois de plus. L'esprit en est différent. L'Upaniṣad se sert d'une dialectique de « l'être plein », d'un « absolu », où la partie fait retour au tout, alors que pour le bouddhisme cette transcendance n'existe pas, il s'agit simplement de l'extinction du saṃsāra pour chaque être vivant. Agni remonte le cours du temps et le contemple. Le Buddha lui a été identifié métaphoriquement, remontant aussi à « l'origine » du monde, « comme Agni, le plus haut placé (*agra*), et l'Aîné (*jyeṣṭha*) », mais non pas pour signifier qu'il va, comme lui, le créer, il remonte au-delà du saṃsāra en l'éteignant, traçant ainsi la voie de la délivrance pour chaque créature. Pour Paul Mus, les diverses traductions de la réversibilité du temps, admis par instants dans le bouddhisme n'ont finalement pas valeur de dogme, mais d'images. Leur valeur est restée « celle de ces éléments d'emprunt que nous proposons de nommer des thèmes expressifs ».

Ces dernières années, un thème était revenu plusieurs fois, sous sa plume et dans son enseignement. Parmi les significations attribuées à l'apparition historique du bouddhisme, il en est une particulièrement claire : il a jailli des contradictions internes du brâhmanisme. Celui-ci tendait à assumer une emprise totale des prêtres, par un centrage exclusif sur la pratique sacrificielle. La société entière avec sa hiérarchie complète était spirituellement et moralement mise en forme par les brâhmanes qui concentraient tous les privilèges en quelques mains. Jamais tentative pour constituer une société « absolue » n'a-t-elle peut-être été poussée plus loin. Le bouddhisme s'est posé en réaction contre un brâhmanisme qui avait façonné la société indienne de manière telle que l'individu était anéanti, absorbé dans un tout dont l'entité suprême était à la fois Dieu et le monde, reportant dans l'au-delà, en l'aggravant et en l'amplifiant, tout ce qui dissolvait la personne humaine au bénéfice d'un petit nombre. Le bouddhisme se présente comme une tentative pour rompre ce solidarisme cosmique en accordant à chacun la pleine responsabilité de son destin. L'individu est saisi en lui-même, dans sa conduite, arraché à toute emprise extérieure, sociale, religieuse, juridique, magique, et plongé dans la causalité karmique. C'est une négation des valeurs supra-individuelles accumulées

par le brâhmanisme autour de la « personne morale » de ses privilégiés. Il fallait répondre à un totalitarisme socio-religieux par un totalitarisme psychologique qui le détruisait. Paul Mus avait choisi dans l'histoire khmère le cas significatif de Jayavarman VII. Plusieurs fois abordé, le sujet a été traité dans sa dernière conférence publique au Musée Guimet le 12 janvier 1969. Le sac d'Angkor par les Chams en 1177 a marqué « la fin d'un monde ». Pour l'archéologue, au classicisme d'Angkor Vat, à sa « splendeur ordonnée », succède à cette époque précise le « romantisme » du Bayon. Le Cambodge de Jayavarman VII se tourne vers une nouvelle expérience religieuse : celle du bouddhisme du Grand Véhicule. Le symbole sacré de la royauté était auparavant caché au cœur de l'édifice, désormais, la face du roi, de proportion gigantesque, se projette dans les directions marquantes. La défaite a entraîné le reniement des valeurs brâhmaniques précédentes, de style aristocratique, et provoqué « une explosion de valeurs ancrées dans le sol et la masse populaire ». Les traits gravés du roi sont ceux du Bodhisattva *Lokeçvara*, le Sauveur de *tous* les hommes. Au centre du Bayon, Jayavarman VII se fait représenter en Buddha sur *nâga*, c'est-à-dire, en fait, comme « un grand Génie du sol à la mesure du royaume ». Ce bouleversement des valeurs est attesté jusqu'aux figures plus humbles. Le menu peuple commence à figurer dans les bas-reliefs, en contraste frappant avec l'art précédent qui ne représentait que les mythes et les dieux. Et un certain réalisme succède au style conventionnel. « Là où l'on ne voyait que des types apparaissent des gens. » De plus, la multiplication des hôpitaux et des routes est attestée. C'est donc un sursaut réaliste qui s'est traduit ainsi, dans le langage bouddhique disponible en ce XII^e siècle, par un recours au peuple et une religion nationale.

L'autre volet de l'œuvre de Mus est fait des méthodes sociologiques d'approche. Tous les thèmes esquissés ici, et d'autres qu'en nous limitant, nous avons passé sous silence, ont été fouillés, retournés, réexaminés à plusieurs reprises. Depuis l'analyse des « Fonctions mentales dans les sociétés inférieures » jusqu'au structuralisme, Paul Mus n'a voulu négliger aucun angle de prise de vue sur les réalités sociales maintenues dans son objectif. On sent le désir, constant chez lui, de ne pas se laisser enfermer dans l'érudition pure, et la conviction qu'une analyse poussée des faits anciens est susceptible, dans certaines limites, d'éclairer la recherche moderne et inversement. Ce qu'il exprimait modestement par ces mots : « l'essai d'amener la très ancienne et très vaste documentation asienne au niveau actuel des questions dont se préoccupent d'autres secteurs de la sociologie. »

Certains travaux de MM. R. Bastide, G. Balandier, et, avec des réserves, de O. Mannoni ont été utilisés dans ce but. (Sur les problèmes de la décolonisation, le sujet a été vulgarisé dans : « Le destin de l'Union Française ».) C'est une tendance que l'enseignement consacré à l'Université Yale a appuyé et orienté plus spécialement sur le Viêt Nam (« Viêt Nam, sociologie d'une guerre », « Viêt Nam, a nation off balance », « Cultural back-ground of the present problems », etc.). Elle a également été fertilisée par l'œuvre géographique si remarquable de M. Pierre

Gourou sur l'Asie. Non seulement les publications de cet auteur ont servi de cadre de références, mais il a participé lui-même à certaines confrontations organisées au Collège de France. La sociologie subtile de Georges Gurvitch a attiré l'attention de Paul Mus (« La sociologie de Gurvitch et l'Asie »). Il a aperçu dans l'étagement des « paliers en profondeur », la « mise en réciprocité des perspectives », les concepts de « sociabilité » et de « sociétation », des moyens intéressants d'investigation qu'il a cherché à appliquer concrètement à son domaine de recherches. Il pensait que le terrain asiatique se prêtait probablement mieux qu'un autre à une illustration de la complexité sociale pressentie par le sociologue. Moreno lui a aussi fourni d'importants schèmes de comparaison dans la mesure où l'art majeur de l'Asie est précisément l'art dramatique et rituel — (le stūpa était en ce sens un « cosmodrame »). Mais il est impossible, en quelques mots, de survoler complètement cette œuvre difficile, à cheval sur plusieurs disciplines, parfois déroutante en ce qu'elle abandonne le souci de la démonstration pour le souci de la compréhension. En ce dernier sens, elle a été fascinante. Paul Mus a été pour beaucoup de ses auditeurs un incomparable initiateur aux ressources des cultures extrême-orientales.

Ces grands traits brossent, il va de soi, un tableau bien imparfait de son œuvre. De plus, le volume pourtant imposant de ses publications ne donne qu'une idée très inexacte de son rayonnement. Rien n'est plus décevant que la découverte d'une certaine médiocrité humaine chez quelques-uns de nos grands savants, et à cet égard, rien n'était au contraire plus réconfortant, plus revigorant qu'un contact avec Paul Mus. L'homme avait un don de sympathie peu commun, une « présence » et une chaleur qui tenaient son auditoire sous le charme, un bonheur dans l'expression orale étourdissant. Il était extrêmement sensible au retentissement de son enseignement sur chacune des personnes présentes, et très réceptif à leur réaction que fréquemment, il sollicitait. Ainsi se manifestait sa générosité, d'une manière très simple et très efficace, par son attention à autrui. Et sans doute faut-il considérer cette forme de générosité comme le signe sous lequel il a vécu, le signe le plus beau, le plus en accord avec son propre enrichissement intellectuel, et aussi, aujourd'hui, le plus rare.

BIBLIOGRAPHIE

1928-1931. « Études indiennes et indochinoises » (243 pages).

— I. « L'Inscription à Valmiki de Prakaçadhama, Tra Kiêu ».

— II. « Le Buddha paré, son origine indienne, çakyamuni dans le Mahayanisme moyen ». BEFEO, XXVIII (1928), 1-2, p. 81-247.

— III. « Les balistes du Bayon ». *Ibid.*, XXIX (1929), p. 331-342.

— IV. « Deux légendes chames ». *Ibid.*, XXXI (1931), 1-2, p. 39-102.

1931. Les religions indochinoises dans : Indochine, ouvrage publié sous la direction de Sylvain Lévi, Paris, Exposition Coloniale, 1931, tome I, p. 103-157.

1931. Littérature chame. *Ibid.*, p. 193-200.

Les origines du stūpa et la transmigration, essai d'archéologie religieuse comparée (tome I du *Barabuður*). BEFEO XXXII, 1932, fasc. I, p. 269-439.

La valeur cosmique du stūpa, cosmogrammes et géomancie dans la croyance commune de l'Asie (tome II du *Barabuður*). BEFEO XXXIII, 1933, n° 2, p. 577-980.

Les origines du stūpa et la transmigration... (fin du tome I du *Barabuður*). BEFEO XXXIV, 1934, p. 175-400.

Cultes indiens et indigènes au Champa. BEFEO XXXIII, 1933, n° 1, p. 367-410.

Barabuður. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes. Hanoi, 1935, deux tomes.

Le symbolisme à Angkor-Thom: le Grand Miracle du Bâyon. Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, janv.-mars 1936.

Angkor in the time of Jayavarman VII. Indian Art and Letters XI, 2, 1937, p. 65-75.

Cultes et images de culte dans l'Inde. Congrès Intern. d'Esthétique et de Science de l'Art, 2, tome I, p. 304-7, Paris 1937.

Has Brahma four faces ? Journal of the Indian Society for the Oriental Art, V, p. 60-73, Calcutta, 1937.

- La mythologie primitive et la pensée de l'Inde.* Bulletin de la Société Française de Philosophie. Mai-juin 1937, p. 83-126.
- La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique.* EPHE, V^e section, Annuaire 1938-39, p. 5-78.
- Les Śaḍgatikārikā de Dhārmika Subhūti* (Thèse complémentaire). Paris 1939, 137 p.
- La lumière sur les six voies.* Trav. et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, tome XXXV, 330 p. Paris 1939.
- La stance de la plénitude.* BEFEO XLIV, 1959, p. 591-618.
- Le Viêtnam chez lui.* Paris, Hartmann 1946.
- Viêtnam, sociologie d'une guerre.* Paris, Seuil, 1952.
- Viêtnam, a Nation off Balance.* The Yale Review, Summer 1952, p. 524-538.
- Le mythe et l'histoire dans l'Inde : à propos du Puruṣasūkta (RV.X.90).* Dans : « Hommage à Lucien Fèvre » tome II, p. 11-18. Paris 1953.
- Le colonialisme devant les faits.* Cahiers Internationaux de Sociologie, juil.-déc. 1954.
- Le destin de l'Union Française.* Paris, Seuil, 1954.
- Esquisse d'une situation sociologique du Bouddhisme.* Revue « Esprit », juin 1956, p. 959-963.
- La tombe vivante. Esquisse d'une série ethnographique naturelle.* « La terre et la vie » n^o 4, juil.-août 1957.
- Bouddhisme et monde occidental pour une nouvelle méthode.* « France-Asie » n^o 153-157, 1959, p. 187-200.
- Le sourire d'Angkor. Art, foi et politique bouddhiques sous Jayavarman VII.* « Artibus Asiae », 24, 3/4, 1961, p. 363-381.
- Guerre sans visage* (Lettres du Lieutenant Émile Mus, présentées et commentées par Paul Mus). Paris, Seuil (Collection « Esprit ») 1961.
- Angkor vu du Japon,* n^o 175/6. « France-Asie », 1962, p. 521-538.
- Du nouveau sur R̥gveda X 90? — Sociologie d'une grammaire.* American Oriental series. Indological Studies in honor of W. Norman Brown. Vol. 47, 1962, p. 165-185.
- Un cinéma solide. L'intégration du temps dans l'art de l'Inde et l'art contemporain.* « Arts Asiatiques », X, fasc. I, p. 21-34, ill. 1964.
- Cultural background of present problems (Vietnam: Evolution of the crisis).* « Asia ». A journal published by the Asia Society of New York, n^o 4, Winter 1966, p. 10-21.
- Buddhism and world order.* « Daedalus ». Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Cambridge (Mass.). Summer 1966, p. 813-827.

La sociologie de Gurvitch et l'Asie. Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. 43, 1967.

En matière d'introduction, et Où finit Puruṣa? Dans : « Mélanges d'Indi-
nisme à la mémoire de Louis Renou ». Paris, de Boccard 1968.

PAUL MUS

ANNUAIRES DU COLLÈGE DE FRANCE (RÉSUMÉS DES COURS)

Années	Cours	Pages	
47 ^e	1946-47	148-149	Le bouddhisme du Lotus de la Bonne Loi.
48 ^e	1947-48	154-157	Les fondements religieux du droit succes- soral indien. — Le bouddhisme du Lotus de la Bonne Loi (suite).
49 ^e	1948-49	172-176	La notion de maintenance collective dans les traditions et institutions anciennes de l'Inde. — Le bouddhisme du Lotus de la Bonne Loi (suite).
50 ^e	1949-50	184-187	La Lokaprajñapti. — L'épisode de Sâvitri du Mahâbhârata.
53 ^e	1952-53	213	Le Barabudur et les notions cosmologiques bouddhiques. — La notion de person- nalité extérieure dans les Brâhmaṇa et les Upaniṣad.
54 ^e	1953-54	237-240	Le stûpa. — Théorie religieuse et juridique de la personnalité dans les Brâhmaṇa et les Upaniṣad.
55 ^e	1954-55	54-55	Le stûpa (suite). — Dépendance et auto- nomie.
56 ^e	1955-56	272-279	Symbolisme et sémantique. — Analyse d'une société.
57 ^e	1956-57	333-344	Symbolisme et sémantique (suite). — Ana- lyse d'une société (suite).
58 ^e	1957-58	365-374	Lucien Lévy-Bruhl vu d'Asie : le destin de la Participation. — Analyse d'une société (suite) : organisation de l'espace, productivité et structure calendaire.
59 ^e	1958-59	413-425	Types de sociétés dans les traditions hindouïstes et sinisées. — La parti- cipation (et ses prolongements philoso- phiques).
60 ^e	1958-60	307-308	Étude du rôle historique et sociologique des Brâhmanes (et en particulier des purohita). — Considérations théoriques sur « culture » et « civilisation » dans le cadre indien.

Années	Cours	Pages	
61 ^e	1960-61	275-279	La première constitution hindoue : R̥g Veda X, 90. — Sociologie de l'âtman.
63 ^e	1962-63	315-317	Rapport de mission (sur le Japon).
64 ^e	1963-64	327-340	La première constitution hindoue : R̥g Veda X, 90 (suite). — Un cinéma solide : la notion de temps dans l'art de l'Inde.
65 ^e	1965-65	363-382	La sociologie de M. G. Gurvitch et l'Asie. — Le stūpa et la Transmigration.
66 ^e	1965-66	377-392	Perspectives de l'Art Hindou : architecture et cosmodrame.
67 ^e	1966-67	377-390	Rites dramatiques et théâtre indiens. — Le stūpa et la Transmigration (suite).
69 ^e	1968-69	411-429	Un problème de communication : le Viêt-nam. — Le stūpa et la Transmigration (suite).