

Paul MUS¹

LA TOMBE VIVANTE
esquisse d'une série
ethnographique naturelle²

[“La Tombe vivante” relève d’une série de textes qui, dès avant la Seconde guerre mondiale, s’interrogent au-delà des frontières de l’indianisme classique. Celui-ci, dont le territoire scientifique est alors en formation, s’intéresse d’abord aux cultures védiques. Ce faisant, il tend à minorer un substrat autochtone qui, en Inde propre comme en Inde transgangaïque, désoriente parfois les orientalistes. À l’inverse, ou plutôt, en continuité distanciée³, l’auteur s’inscrit pleinement dans un mouvement

¹ Directeur de l’École des Hautes Études.

² *La Terre et La Vie*, n°4, juillet-août 1937, p. 117-12. Voir <http://www.snpn.com/revues.html> : “*La Terre et la Vie – Revue d’écologie* est l’une des plus prestigieuses revues de recherche dans le domaine de l’écologie. [...] Fondée en 1931, *La Terre et la Vie – Revue d’écologie*, publie tous les trois mois des études originales sur les relations des êtres vivants entre eux et avec les milieux dont ils dépendent [...]”.

³ Tout en étant formé aux meilleures écoles indianistes, P. MUS saura conceptualiser, au-delà de sa production – qui est en elle-même une démonstration en la matière – ce qui différencie sa méthode de celle de ses éminents prédécesseurs. Au point qu’il pourra écrire au terme de sa carrière, à propos d’un classique sanskrit (l’hymne aux *Géants Cosmiques*, RV. X. 90) : “L’interprétation de ce texte célèbre, qui réunit tous les grands noms de l’indologie occidentale, depuis Burnouf, et qui a fait, entre eux, l’unanimité, restera une joyeuse aventure dans l’art de traduire autre chose que ce que l’on a sous les yeux”, cf. “Rites dramatiques et théâtre indiens” in *Annuaire du Collège de France*, 67^e année, Paris, Les presses du Palais Royal, 1967, p. 380. Il fera par ailleurs une critique sociologique des orientalistes de la génération précédente – Sylvain LEVY, Emile SENART, Alfred FOUCHER, Paul PELLLOT, Heindrik KERN, Louis de la VALLEE POUSSIN – dans son dernier cours au Collège de France, prodigué en 1969 : “Le temps vient pourtant, non point de diminuer la mesure que ces savants ont donné d’eux-mêmes, mais de réencadrer critiquement leur époque en d’autres termes dans le fait accompli et non plus dans les virtualités, les instruments sémantiques dont ils se sont servis”, cf. MUS, Paul, “Le stûpa et la transmigration” in *Annuaire du Collège de France*, 69^e année, Paris, 11 place Marcelin-Berthelot, 1969, p. 426.

novateur⁴ cherchant à lire les sociétés asiatiques à travers comme en deçà des cultures classiques qu'elles se sont données. Son maître⁵ et prédécesseur au Collège de France, Jean Przyluski, lui avait cependant ouvert la voie : il livrait à partir de 1924 une série d'articles soulignant le double sens des influences culturelles entre la "Belle Inde" et les cultures pré-aryenne ou anaryennes, en particulier austro-asiatiques⁶.

⁴ Qui a pour pendant, du côté de l'orientalisme sinisant, un Marcel GRANET dont MUS saluera l'approche méthodologique : "Le choc est venu hors de nos murs d'une contribution puissante, qui ne s'est pourtant pas intégrée à l'ensemble sémantique constitué et circonscrit par l'œuvre des illustres savants – essentiellement philologues, même Alfred Foucher – que nous venons de citer, nous voulons dire la contribution de Marcel Granet, historien mais plus directement encore sociologue : il a plutôt plié l'interprétation des textes chinois à ces deux disciplines qu'il ne les a simplement établies sur eux, comme, en règle ordinaire, ses confrères, dans la grande lignée de Chavannes comme aussi de Burnouf et de Renan. Cet orientalisme que l'on hésite à appeler classique, parce qu'il y a, dans ce mot, un adieu, n'a pas entériné Granet. On ne peut cependant revenir sur le fait qu'il a dégagé, sous le *Che King*, fondement du classicisme chinois, un substrat de chants et surtout de rites et de coutumes populaires. Un ami vietnamien du professeur formulait un jour ce pénétrant jugement : 'Pelliot et H. Maspero étaient des lettrés. Granet est un Chinois moderne', cf. MUS, Paul, "Le stûpa et la transmigration" in *Annuaire du Collège de France*, 69^e année, Paris, 11 place Marcelin-Berthelot, 1969, p. 425.

⁵ Ainsi qu'il le qualifie dans "Sur les traditions asiennes" in P. MUS, *L'Angle de l'Asie* (THION, Serge, édition, introduction et bibliographie de), Paris, Hermann / CNRS, 1977, p. 199). La chaire qu'occupera Paul MUS au Collège de France, *Civilisations de l'Extrême-Orient* (1947-1969) fait suite à la chaire de Jean PRZYLUKI, *Histoire et philologie de l'Indochine* (1931-1944), dont il prend la succession.

⁶ Il le fait d'abord en tant que linguiste, en faisant paraître neuf textes dans le *Bulletin de la Société de Linguistique* (désormais *B.S.L.*), les *Mémoires de la Société de Linguistique* (désormais *M.S.L.*) et des revues d'orientalisme classique, où il propose, à titre d'hypothèse, une étymologie austroasiatique pour une suite de noms considérés *a priori* comme indo-aryens : banane, poil, sucre, flèche, coton, charrue, bétel, éléphant, ours, désert, brique, poisson, moutarde, sésame (cf. PRZYLUKI, Jean, "De quelques noms anaryens en indo-aryens" in *M.S.L.*, XXII, 5, 1921, p. 205-210 ; "Emprunts anaryens en indo-aryen" in *B.S.L.*, XXV, 1, 1924, p. 66-71 ; *B.S.L.*, XXIV, 1, 1924, p. 118-123 ; *B.S.L.*, XXIV, 3, 1924, p. 255-258 ; *B.S.L.*, XXVI, 1, cf. 2, 1925, p. 98-103 ; *B.S.L.*, XXX, 2, 1930, p. 25-35 ; "On the origin of the Aryan word Istakâ" in *Indian Historical Quarterly*, VII, n°4, 1931, p. 735-737 ; "Emprunts anaryens en Indo-iranien" in *Le Monde Oriental*, XXVIII, 1934, p. 140-145 ; "Les noms de la moutarde et du sésame" (en collaboration avec C. REGAMEY, in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. VIII, 2 et 3, 1936, p. 704-708) ; il le fait ensuite en tant qu'anthropologue, en proposant une exégèse austroasiatique – c'est-à-dire essentiellement totémique, dualiste et matrilineaire – d'une série de thèmes mythologiques considérés, eux aussi comme étant *a priori* l'expression d'une culture indo-aryenne : le *svayamvara*, le *nāga*, l'unipède, l'empalé (cf. PRZYLUKI, Jean, "Le prologue-cadre des Mille et une Nuits et le thème du Svayamvara ; contribution à l'histoire des contes indiens" in *Journal Asiatique*, juillet-septembre 1924, p. 102-137 ; "La Princesse à l'odeur de poisson et la nāgī dans les traditions de l'Asie orientale" in *Etudes Asiatiques*, t. 2, 1925, p. 265-284 ; "Etudes indiennes et Indochinoises" (I. "Les Unipèdes" ; II. "Les Empalés") in *Mélanges Chinois et*

Tout comme ce dernier⁷, Paul Mus⁸ construit sa pensée d'un point de vue 'asién'⁹. Né en 1902 à Bourges, il rencontre le terrain indochinois dès l'âge de cinq ans, lorsque son père est nommé fonctionnaire à Hanoï, (1907). Le jeune Paul reçoit de cette première dizaine d'années une impression durable. Il y passe son adolescence, puis vient au début des années 1920 faire ses études supérieures à Paris. Là, il acquiert une vaste formation auprès de plusieurs sommités : il suit l'enseignement du philosophe Alain, du sociologue Marcel Mauss et du sinologue Marcel Granet. L'apprentissage des langues mortes et vivantes de l'Asie est également l'occasion de côtoyer grands maîtres et passeurs : Arnold Vissière (chinois), Louis Renou (sanskrit)¹⁰, Sylvain Lévy (sanskrit, tibétain, pâli), Édouard Lorgeou (siamois), Pierre Guesde (khmer). Recruté par l'École Française d'Extrême-Orient, il retourne en 1927 en Indochine, en même temps qu'il publie ses premiers écrits sur le monde indien¹¹ avec un premier regard vers le Champa¹². Angkor, où il réside deux années

Bouddhiques, II, 1933, p. 307-332 et IV, 1936, p. 289-339). Pour apprécier l'unité de l'oeuvre de ce savant, cf. MACDONALD, A.W. et LALOU, Marcelle, *L'oeuvre de Jean Przyluski*, Paris, Adrien –Maisonneuve, Collection Jean Przyluski, Tome I, 1970, 139 p.

⁷ PRZYLUKSI ayant été haut fonctionnaire en Indochine six années durant (cf. LALOU, Marcelle, "Jean Przyluski : un savant français" in *Artibus Asiae*, vol. IX, 1-3, Ascona, 1946, p. 144-147), il appartient à cette catégorie d'orientalistes qui virent évoluer *in situ* les sociétés indochinoises, et s'attachèrent à prendre en compte le "point de vue de la rizière". On notera comme significatif d'une approche commune aux deux auteurs que leur largeur de vue – couvrant pour ainsi dire l'espace eurasiatique en son entier – de même que leur profondeur d'analyse, du fait quotidien aux plus hautes pensées, fut nourrie aux meilleures formations universitaires (HUBERT, MAUSS et CHAVANNES pour PRZYLUKSI), mais s'appuie également sur un socle de faits indochinois *vécus*, lequel constitue l'infrastructure de leur cheminement scientifique.

⁸ Cf. MORECHAND, Guy, "Paul Mus (1902-1969)" in *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, tome LVII, 1970, p. 25-42 ; THION, Serge, "Paul Mus (1902-1969)" in *Hommes et destins*, Paris, Académie des Sciences d'Outremer, 1981, tome IV, p.532-533 ; CONDOMINAS, Georges, "Paul Mus, sociologue" in *Cahiers internationaux de sociologie*, XLIX, 1970, p. 53-68 ; Notice "Paul Mus" in *Chercheurs d'Asie. Répertoire biographique des membres scientifiques de l'École française d'Extrême-Orient*, EFEO, Paris, 2002, p. 180-182 ; Notice "Mus, Paul" in SINGARAVELOU, Pierre, *L'École française d'Extrême-Orient ou l'institution des marges (1898 – 1956). Essai d'histoire sociale et politique de la science coloniale*, Paris, L'Harmattan, Recherches Asiatiques, 1999, 382 p., p. 342-343, rédigée à partir des archives administratives de l'EFEO (Carton P 14).

⁹ "Sans être né au Viêt-nam, j'y fus élevé. Dans la mesure où je puis me déclarer asién, je le suis depuis bien plus longtemps que les Asiéens mêmes que vous comptez parmi vous, et dont d'aucuns sont fils de mes amis d'enfance et camarades d'études", in "Cosmodrames" et politiques en Asie du Sud-Est", *L'Angle de l'Asie, op. cit.*, p. 177. C'est par ce biais 'asién' qu'il faut comprendre l'intérêt que Mus porte très tôt aux faits contemporains, lesquels mobiliseront une grande part de son activité intellectuelle lorsque éclateront les guerres d'Indochine et du Viêt-Nam.

¹⁰ Cf. MUS, Paul, "En manière d'introduction" in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, Éditions E. De Boccard, 1968, p. 1-5.

¹¹ A travers un long article sur le bouddhisme – cf. MUS, Paul, *Études indiennes et indochinoises II - Le Bouddha paré. Son origine indienne. Çākyaṃuni dans le Māhayanisme*

durant, constitue son premier terrain professionnel¹³, auquel il vouera plus tard un ouvrage encore inédit¹⁴. Il part ensuite effectuer diverses missions à Java¹⁵ ou au Champa¹⁶ – dont il devient l'un des meilleurs ethnographes¹⁷ – non sans compléter consciencieusement sa documentation grâce à la bibliothèque de l'école, à Hanoï.

moyen, in *BEFEO*, XXVIII, n° 1-2, 1928, p. 153-278 – et une première série de comptes-rendus, (CR) Comte Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, in *BEFEO*, XXVII, 1927, p. 417-419 et 545 ; (CR) A. Bernedale Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, 1928, p. 505-508 ; (CR) *Annual Report of the Archaeological Survey of India, 1925-1926*, Calcutta, 1928, p. 509-514 in *BEFEO*, XXVIII, n° 3-4, 1928 ; (CR) Julius Jolly, *Hindu Law and Custom*, Calcutta, 1928, p. 429 ; (CR) Haran Chandra Chakladar, *Social Life in Ancient India, Studies in Viltśyāyana Kāmasiitra*, Calcutta, 1929, p. 429-432 ; (CR) René Grousset, *Sur les traces du Bouddha*, Paris, 1929, p. 432-435 ; (CR) E. H. Brewster, *Gotama le Bouddha, sa vie*, Paris, 1929, p. 435-436 ; (CR) Henri Doré, S. J., *Recherches sur les superstitions en Chine, III^e partie, tome XV, Vie illustrée du Bouddha Çakyamouni, Zi-ka-wei*, 1929, p. 436-438 in *BEFEO*, XXIX, 1929 ; (CR) Yusuf Husain, *L'Inde mystique au Moyen-Age. Hindous et Musulmans*, Paris, 1929, p. 463-466 ; (CR) Louis Renou, *Grammaire sanscrite*, Paris, 1930, p. 280 ; (CR) W. E. Soothill, *The Lotus of the Wonderful Law or the Lotus Gospel, Saddharmapundarika Sūtra, Miao fa lieu hua ching*, Oxford, 1930, p. 280-283 in *BEFEO*, XXXI, n° 1-2, 1931 ; (CR) René Grousset, *Les philosophies indiennes, les systèmes*, 2 vol., Paris, 1931, p. 530-538 ; (CR) Marcelle Lalou, *Iconographie des étoffes peintes (pata) dans le Manjuçrīmñū lakalpa*, Paris, 1930, p. 538-545 in *BEFEO*, XXXI, n° 3-4, 1931.

¹² Cf. MUS, Paul, “Études indiennes et indochinoises : I - L'inscription à Vālmiki de Prakāçadharmā (Trā-Kiēu)”, in *BEFEO* XVIII, 3-4, 1929, p. 147-152.

¹³ Cf. MUS, Paul, “Études indiennes et indochinoises III - Les balistes du Bāyon”, p. 331-341, in *BEFEO* XXIX, 1929.

¹⁴ MUS, Paul, *Masques d'Angkor*, inédit.

¹⁵ Ce qui lui permet de prendre la mesure de l'espace sud est-asiatique au sein du continent eurasiatique, comme il le montre à travers une seconde série de comptes-rendus qui s'attachent à décrypter cette aire culturelle dans son volant insulaire : cf. MUS, Paul, (CR) W. F. Stutterheim, *Een belangrijke oorkunde uit de Kedoe*, 1927, idem, *A Javanese period in Sumatran History*, Surakarta, 1929 ; F. D. K. *De inscriptie van Koloerak*, 1928, p. 515-528 ; Rapport sur le 150^e anniversaire de la Société royale des Arts et Sciences de Batavia (extrait), p. 644-647 in *BEFEO*, XXVIII, n° 3-4 – comme dans son volant péninsulaire : cf. MUS, Paul, (CR) Pierre Gourou, *L'Indochine française*, Hanoï, 1929, p. 353 ; (CR) Georges Coedès, *Recueil des Inscriptions du Siam*, II, Bangkok, 1929, p. 446-450 in *BEFEO*, XXIX, 1929 ; (CR) C. Notton, *Annales du Siam*, 2 vol., Paris, 1926-1930, p. 466-471 in *BEFEO*, XXX, n° 3-4, 1930 ; “Les religions de l'Indochine”, p. 103-156 in *Indochine*, publié sous la direction de M. Sylvain Lévi, Exposition coloniale internationale, Paris, vol. I, 1931 ; (CR) Hermann Norden, *A travers l'Indochine*, Paris, 1931, p. 521-523 in *BEFEO*, XXXI, n° 3-4, 1931. Il intègre par ailleurs sa vision à un ensemble asiatique plus vaste : cf. MUS, Paul, (CR) Herbert H. Gowen, *Histoire de l'Asie*, Paris, 1929, p. 476-477 ; (CR) F. M. Savina (Le P.), *Monographie de Hainan*, Hanoï, 1929, p. 436-444 in *BEFEO*, XXX, n° 3-4, 1930.

¹⁶ Cf. MUS, Paul, “Rapport sur une mission chez les Chams du Sud-Annam”, in *BEFEO*, XXIX, 1929, p. 509-513.

¹⁷ Cf. MUS, Paul, “Littérature chame”, in *Indochine, op. cit.*, vol. I, 1931, p. 193-200 ; “Études indiennes et indochinoises IV - Deux légendes chames”, p. 39-101, 9 planches ; (CR) Hermann Norden, *A travers l'Indochine*, Paris, 1931, p. 521-523 in *BEFEO*, XXXI, n° 3-4.

Installé au carrefour de plusieurs disciplines qu'il manipule avec maestria – orientalisme, anthropologie, archéologie¹⁸ – il lance en 1935 son monumental *Barabudur : esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*¹⁹. Plus que le titre ne le laisse entrevoir, il s'agit d'un premier bilan d'une érudition exceptionnelle au service d'un esprit puissant, confronté plusieurs années durant au fait religieux asiatique. Après cette nouvelle décennie de terrain, il revient en France en 1936. Pétri d'une science et d'une expérience imposantes, il commence à prodiguer publiquement son savoir et à enseigner (Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Société Française de Philosophie, E.P.H.E.) notamment à travers une série de conférences ou d'articles qu'il publie : "L'Inde vue de l'Est"²⁰, "Le symbolisme d'Angkor Thom", "La Tombe vivante", etc.²¹ Plus abordables que le *Barabudur*, ces textes brefs sont une voie privilégiée pour accéder à la pensée de Mus, comme l'illustre bien "La Tombe vivante". Cette dernière est une explication du bouddhisme en tant que religion des stûpas, dont la grammaire des formes, esquissée par l'auteur, nous montre qu'elle perpétue les anciennes croyances relatives à la mort dans la koinè de l'Asie des Moussons. C'est d'ailleurs, pour Mus, ce qui explique son succès, d'un bout à l'autre du continent asiatique. Si l'on peut à bon droit y voir une brillante lecture des faits bouddhiques, rien n'empêche d'y trouver, comme y invite le titre, une leçon sur cette religion première de l'écharpe des Moussons qu'est le culte du sol et des ancêtres associés. L'un des apports essentiels de l'auteur étant de montrer dans ses écrits

¹⁸ MUS se dit lui-même historien des religions, cf. "Cosmodrames' et politique en Asie du Sud-Est" in *L'Angle de l'Asie, op. cit.*, p. 177.

¹⁹ Cf. MUS, Paul, "Barabudur, les origines du stûpa et la transmigration, essai d'archéologie religieuse comparée, I", p. 269-439 in *BEFEO*, XXXII, n° 1, 1932 ; "Barabudur, la valeur cosmique du stûpa, cosmogrammes et géomancie dans la croyance commune de l'Asie, II", p. 577-981 in *BEFEO*, XXXIII, n° 2, 1933 ; "Barabudur, les origines du stûpa et la transmigration... III", p. 175-400 in *BEFEO*, XXXIV, n° 1, 1934 ; *Barabudur, esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, 2 vol., Hanoi, 1100 p., 1935.

²⁰ Première grande conférence donnée à Hanoi, comme une sorte de prélude à cette phase de diffusion des idées de l'auteur, une fois revenu en France : "L'Inde vue de l'Est. Cultes indiens et indigènes au Champa", in *BEFEO*, XXXIII, n° 1, 1933, p. 367-410.

²¹ Cf. MUS, Paul, "Le symbolisme à Angkor Thom : le grand miracle du Bâyon" in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, séance du 21 février 1936, p. 57-68 ; "La Mythologie primitive et la pensée de l'Inde" in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 37, n° 3, séance du 15 mai 1937, p. 83-126 ; "La Tombe vivante, esquisse d'une série ethnographique naturelle" in *La Terre et la Vie*, n° 4, juillet-août, 1937, p. 115-127 ; "Cultes et images de culte dans l'Inde" in *II^e Congrès d'esthétique et de science de l'Art*, Paris, Alcan, tome I, livre III, 1937, p. 304-307 ; "Has Brahmâ four faces ?" in *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, vol. V, Calcutta, 1937, p. 60-73 ; "Angkor in the time of Jayavarman VII" in *Indian Art and Letters*, XI, n°2, Londres, 1937, p. 65-75 ; "La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique" in *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, 1938-1939, Melun, 1939, p. 5-38.

qu'aux faits indiens classiques préexistent des faits religieux autochtones très anciens.

Derrière une démarche complexe et foisonnante, l'orientaliste dégage les principes d'une sociologie religieuse de temps long, que l'on peut résumer comme suit : confrontant systématiquement les faits moraux (textes et pensées) aux faits matériels (architectures, iconographies, rituels), il utilise les seconds pour éclairer le sens caché des premiers. Sont alors dévoilés les invariants d'un sentiment religieux 'asién' encore valide de nos jours : distinct d'un animisme primitif, celui-ci se manifeste par une relation triangulaire entre la divinité du sol, la communauté des hommes et un jeu d'intermédiaires représentant ces derniers : la tombe vivante, d'une part, l'officiant religieux (chargé du culte aux ancêtres familiaux, prêtre, médium, chef politique) de l'autre.

La portée d'une telle leçon, développée ailleurs²², est vaste. En plaçant dans une même "série ethnographique" l'intégralité des plastiques funéraires asiennes – pierre-génie vietnamienne, poteau funéraire du Golfe du Bengale, Kut cham, temple khmer, linga indien, stûpa tibétain, népalais, etc. – il pénètre au cœur d'une religiosité difficilement appréhensible parce que formellement variée. Ainsi, l'eschatologie sous-jacente à ces pratiques funéraires est-elle sensiblement identique : en donnant une place vivante au défunt sous la forme d'une tombe plus ou moins personnifiée, la communauté s'assure un contact avec la divinité du sol tout en résorbant l'angoisse métaphysique inhérente à l'attente de la mort. Il y va d'ailleurs du simple défunt comme du Bouddha.

Les prolongements qu'un tel article pourrait susciter sont sans doute innombrables, et il ne serait pas sage de trop vouloir encadrer la pensée d'un savant qui ne se laisse pas aisément manipuler. Nous avons néanmoins segmenté le texte à l'aide de sous-titres présentés entre crochets. Ceux-ci, de même que les références bibliographiques ajoutées à l'édition originale, pourront guider, dans un premier temps, le lecteur néophyte. Les autres (re)découvriront avec plaisir un texte devenu rare dans les bibliothèques, qu'il nous a semblé important de republier. Sa thèse, publiée en 1939 – *La Lumière sur les Six Voies*, une étude critique de textes bouddhiques sur la transmigration²³ – se comprend comme une application des principes qui y sont esquissés, et dont elle est une manière d'aboutissement.

La guerre interrompt cette production. Les circonstances conduisent Mus à reposer, au lendemain du Second conflit mondial, le problème des croyances religieuses asiennes, du point de vue cette fois du volant vietnamien, et sous une forme

²² Ce texte est à lire comme une illustration de principes explicités quatre ans plus tôt dans "L'Inde vue de l'Est..." *op. cit.*

²³ Cf. MUS, Paul, *La Lumière sur les Six Voies, tableau de la transmigration bouddhique d'après les sources sanscrites, pâli, tibétaines et chinoises en majeure partie inédites*, I, *Introduction et critique des textes*, Paris, Institut d'Ethnologie, XXX, 331 p., 6 planches. (Thèse principale). Contient également la thèse complémentaire ; *Les Sadgatikârîka de Dharmika Subhuti* retrouvées au Népal par Sylvain Lévi, Paris, 137 p., 1939.

beaucoup plus engagée²⁴. C'est là l'essentiel de ses publications, la poursuite de son œuvre "bouddhiste" et indienne demeurant inédite²⁵, ou délivrée par fragments²⁶, heureusement regroupés par le sociologue Serge Thion²⁷.] G.M.G.

²⁴ Cf. MUS, Paul, *Le Viêt-nam chez lui*, Conférence du 26 juin 1946, Centre d'étude de politique étrangère, Paris, Hartmann, 60 p. ; "L'Indochine en 1945, Quelques souvenirs et une opinion" in *Politique Etrangère*, I, 11, 4, août, p. 349-374, II, *id.*, 11, 5, novembre, p. 433-464. (Même conf.), 1946 ; "Mise au point" in *Le Monde*, 30 mai ; I ; Entretien in *Le Populaire*, 29 juin ; Déclaration devant le Comité central de la Ligue des Droits de l'Homme (22 octobre) in *Les Cahiers des Droits de l'Homme*, n° 32-34 (n.s.), novembre, p. 252-255 ; *La Formation des partis annamites*, cours au Collège libre des sciences sociales et économiques, Paris, s. d., I, 16 p., II (*Les sectes politico-religieuses et le traditionalisme annamite*), 15 p., III, 23 p. (ronéo) ; "Au Viêt-nam : ni guerre civile ni réaction", lettre au journal *Le Monde*, 15 mars ; "Un témoignage irrécusable sur l'Indochine : Non, pas ça !" in *Témoignage chrétien*, n° 266, 12 août ; "Les Vietnamiens aussi sont des hommes – Il faut reprendre notre information à la base" in *T. Chrétien*, n° 279, 11 novembre ; "Comment a commencé le drame d'Haïphong" in *Témoignage chrétien*, n° 280, 18 novembre ; "The Role of the Village in Vietnamese Politics" in *Pacific Affairs*, XXII, n° 3, septembre, p. 265-272 ; "Qu'a démontré l'affaire d'Haïphong ?" in *Témoignage chrétien* n°281, 25 novembre ; "La leçon du drame d'Haïphong : il faut donner à l'Union française un corps qui ne soit pas seulement administratif" in *Témoignage chrétien* n°282, 2 décembre, 1949.

²⁵ Les résumés des cours du Collège de France – quelque 167 p. ventilées sur vingt-deux années d'enseignement – n'étant que l'arbre cachant une forêt de plusieurs centaines de p. manuscrites qui attendent un éditeur à la fois chevronné et courageux. On pourra consulter les résumés dans les *Annuaire du Collège de France* de 1947 à 1969. MUS y aborde trois grandes thématiques : 1°) Le bouddhisme (Le bouddhisme du *Lotus de la Bonne Loi*, 1947-1949 ; Le Lokaprajnapti, 1950 ; Le Barabudur, 1953 ; Archéologie et folklore du stûpa, 1954-1955 ; Rapport sur une mission faite au Japon, [le bouddhisme japonais et le bouddhisme de Jayavarman VII], 1963 ; Le Stûpa et la transmigration, 1965-1969). 2°) La pensée indienne (Les fondements religieux du droit successoral indien, 1948 ; La notion de maintenance collective dans les traditions et institutions anciennes de l'Inde, 1949 ; L'épisode de Sâvitri dans le Mahâbharata, 1950 ; La notion de personnalité extérieure, 1953 ; Théorie religieuse et juridique de la personnalité, 1954 ; L'action organisatrice des Chapelains royaux, 1960 ; L'hindouisation : culture et civilisation, 1960 ; La première constitution hindoue, RgVeda X, 90, 1961 ; Sociologie de l'âtman, 1961 ; Un cinéma solide. La notion du Temps dans l'art de l'Inde, 1962, 1964 ; La première constitution hindoue, RgVeda X, 90, 1964 ; Perspectives de l'Art Hindou : architecture et cosmodrame, 1966 ; Rites dramatiques et théâtre indiens, 1967). 3°) La sociologie de l'Asie (Dépendance et autonomie, 1955 ; Analyse d'une société – des faits aux documents culturels / organisation de l'espace, productivité et structure calendaire, 1956-1958 ; Symbolisme et sémantique, 1957 ; Lucien Lévy-Bruhl vu d'Asie : le destin de la Participation, 1958-1959 ; analyse des types de société représentés dans les traditions hindouïsante et sinisée, 1959 ; La sociologie de M. G. Gurvitch et l'Asie, 1965 ; Un problème de communication : le Viêt-nam, 1969).

²⁶ Cf. MUS, Paul, Préface, p. 11-13, à *Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara*, de Marie-Thérèse de MALLMANN, Paris, 350 p., 1948 ; "Le mythe et l'histoire dans l'Inde – à propos du Purushasukta (R.S. X. 90)" in *Hommages à Lucien Febvre*, Paris, 1954, p. 11-18 ; "La stance de la plénitude de BAU VII" in *BEFEO*, XLIV, n°2, 1954, p. 591-618 ; "Du nouveau sur Rgveda 10, 90 ? Sociologie d'une grammaire" in *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown*, American Oriental Society, New Haven, 1962, p.165-185 ; "The Problematic of the

[EDITION DU TEXTE DE PAUL MUS]

[INTRODUCTION]

[Une méthode de lecture des faits asiatiques et son application au bouddhisme : confronter les faits moraux aux faits matériels]

L'étude spéciale des coutumes, des religions et des monuments était encore chez nous, voici à peine un demi-siècle, le couronnement d'une culture littéraire fondée sur la pratique des bons auteurs. Nous n'étions curieux d'Athènes que pour mieux voir Platon y écrire son *Phédon* ou la *République*, Aristophane, ses *Guêpes*. A travers la civilisation méditerranéenne, qu'on ne quittait guère, comme par de brèves références à "l'Orient" ou aux "sauvages", connus de seconde main, l'humaniste ne s'intéressait vraiment qu'à l'humanisme, c'est-à-dire au tableau d'une raison qui se cherche, partout semblable, une fois trouvée. La façon conventionnelle et trompeuse dont l'Inde et la Chine se sont d'abord présentées à la philosophie occidentale découlait de ces préoccupations. Le parti pris humaniste, ainsi entendu, imposait aux recherches d'ethnologie, en même temps qu'un louable souci de comparaison, une uniformité et une tournure "prévisible", qui ne sont assurément pas dans les objets réels. C'est au contraire la déconcertante variété de ceux-ci qui nous frappe, aujourd'hui que nous les connaissons mieux.

Il y a là-dessous une vieille querelle. On prétend souvent que les sciences morales, à la différence des sciences de la nature, s'éclairent du dedans, non du dehors, les hommes se connaissant eux-mêmes à la lumière de la raison, qui, présente en eux, leur rendrait aisé de se mettre à la place des autres hommes, animaux eux aussi raisonnables. Le malheur est que notre faculté de jugement représente avant tout ce que l'ont faite notre race, notre siècle, notre culture. Quand il s'agit d'interpréter d'autres races, d'autres cultures ou d'autres siècles, on s'aperçoit vite, surtout après avoir un peu travaillé sur le terrain que ces sujets ne se rencontrent pas "en nous", par introspection, mais répartis dans le monde, chacun à sa place et en son temps, et ne valant qu'à sa place et pour son temps. A ce niveau de la recherche, la méthode objective est seule de mise et tient en trois mots : relever, comparer, classer. Quand nous disposerons d'un classement suffisant des faits, les idées se présenteront d'elles-mêmes et cette fois-ci auront plus de chances d'être justes. C'est déjà avoir fait un

Self West and East, and the Mandala Pattern", in *Philosophy and Culture East and West*, 3^e Conférence internationale des philosophes occidentaux et orientaux (juillet 1959), éd. Par L. A. Moore, Honolulu ; Préface à Alice Boner, *principles of composition in Hindu sculpture, cave temple period*, Leiden, XVI-260 p., 1962, p. vii-xii ; "Où finit Purusa ?" in *Mélanges d'indianisme...*, *op. cit.*, 1968, p. 539-563.

²⁷ THION, Serge, (Édition, introduction et bibliographie de) Paul Mus, *L'angle de l'Asie*, *op. cit.*, 269 p. ; (édition de) Mus, Paul, "The iconography of an aniconic art" in *RES*, automne 1987, p.5-26.

grand pas que de ne plus mettre toujours Morale et Politique au singulier, comme c'était l'usage ancien. Car on remarque aussitôt que les *faits* moraux sont aussi dans la nature, où il faut aller les prendre. Bref, toute ethnologie suppose l'anthropologie et la définition extensive qu'un Paul Rivet^[28] fournit de cette dernière science domine à leur source les disciplines morales et politiques.

De cette vérité de méthode, on aurait peine à trouver une illustration meilleure que les changements dont son application est en train de faire bénéficier notre connaissance du bouddhisme [118²⁹].

[Mieux comprendre le bouddhisme : expliquer le concept de nirvâna par rapport à l'analyse du stûpa]

La curiosité de l'Occident est sollicitée par cette grande religion, née dans l'Inde il y a deux millénaires et demi, répandue de nos jours sur un quart de l'humanité, et qui pourtant, par principe, ne s'adresse pas à un dieu, mais à un sage mort sans retour. Comment le bouddhisme a-t-il bien pu trouver dans cette notion désolante un si prodigieux pouvoir de diffusion ? Pessimisme, métaphysique destructrice, vertige de l'anéantissement, notre Philosophie a vu tout cela dans la religion de Çâkyamouni.

Mais la géographie humaine et l'ethnographie, sa sœur jumelle, nous conteraient, à côté de cela, une tout autre histoire. Les dizaines de millions de fidèles des Eglises du Sud, comme les centaines de millions de bouddhistes vivant en Asie Centrale et dans l'Extrême-Orient sino-japonais, se présentent à nous d'ordinaire comme d'assez bonnes gens, qui ne sont pas du tout bouddhistes par nostalgie du néant, mais parce que leur religion leur assure, par les pratiques réputées convenables, une vie heureuse, de bonnes récoltes, le succès de leur commerce et pour finir une naissance au ciel, sinon à jamais, du moins pour très longtemps. Il n'est pas question de nier l'élévation de la morale bouddhique. Mais auprès d'elle il faut faire une place à ces

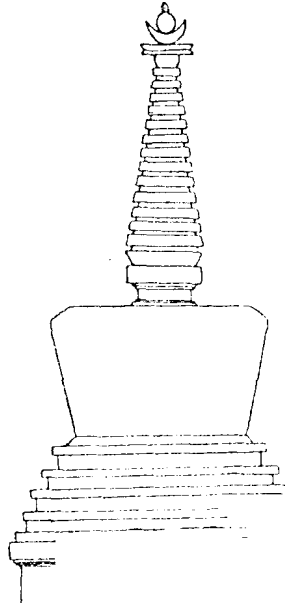
²⁸ [Paul RIVET (1876-1958), anthropologue américaniste, fondateur du Musée de l'Homme en 1837. Son intérêt pour les contrées asiennes tient à ce qu'il est l'un des premiers à soutenir la thèse d'un vieux fonds austronésioïde qui serait allé peupler, suite à des migrations maritimes, la méso-amérique (cf. RIVET, Paul, "Communication sur les Australiens et sur les Malayo-Polynésiens en Amérique" et "Les origines de l'Homme américain" in *L'Anthropologie*, t. XXXV, 1925). Il est à noter que ce thème reviendra souvent sous la plume des orientalistes qui cherchent à mettre à jour les grandes structures pan-asiatiques, qu'elles soient agraires (les terrasses irriguées, cf. COLANI, Madeleine, "Emploi de la pierre en des temps reculés : Annam, Indonésie, Assam", in *BAVH*, 1940, p. 1-250), religieuses (PARIS, Pierre, "L'importance rituelle du Nord-Est et ses implications en Indochine" in *BEFEO*, tome XLI, 1941, p. 303-333) ou politiques (WITTFOGEL, Karl, *Le despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, collection 'arguments', Paris, Les Editions de Minuit, 1964-1977, 654 p.). MUS fait peut-être ici référence à un texte qu'il citera par la suite dans sa thèse, en 1939 (*La Lumière sur les Six Voies...*, *op. cit.*, 1939, 331 p.): RIVET, Paul, "Les Océaniens", in *Journal Asiatique*, Paris, I, (Premier trimestre), 1933, reproduit dans *Anals da Faculdade de Ciências do Porto*, Porto, tome XVIII, 1934.]

²⁹ [Pagination du texte original signalée entre crochet.]

manifestations populaires. Elles situent mieux le bouddhisme dans la physionomie authentique de l'Asie.

Le voyageur sur le chemin de l'Extrême-Orient en est encore à son contact avec la civilisation indienne, que déjà sortent de toutes parts devant lui, de derrière les aériennes et profondes cocoteraies, une profusion de dômes hémisphériques à flèche terminale, blanchis à la chaux et qui partout ponctuent de leurs taches éclatantes l'aquarelle en trois couleurs, rouge, vert, bleu, pour le sol, les palmes et la mer et le ciel, du paysage, de Ceylan. Ce sont les stoupas ou dâgobas, les reliquaires du Bouddha qui couvrent, sous leurs mille formes régionales, tout le monde bouddhique : voilà par où le bouddhisme échappe à la métaphysique. Ces grands blocs de briques, de pierre, ou de terre mêlée de moellons, sous un revêtement appareillé, passent en effet pour enfermer soit une pincée des cendres du maître "anéanti", ou un de ses os, ou une de ses dents, soit un de ses vêtements, ou un instrument pieux, bol, bâton ou cure-dents, etc., sanctifiés par l'usage qu'il en aurait fait. On les retrouve depuis l'Inde historique, dont ils forment les premiers monuments, jusqu'au cœur de l'Asie Centrale et jusqu'au Japon, en passant par la Birmanie, le Siam, le Cambodge, etc. Sous l'aspect de dômes bas, de tours altières coiffées en coupole [cf. *Figure 1*], de pavillons chinois, de cloches ou de marmites renversées, souvent énormes et poussant leurs flèches aussi audacieusement que [119] celles de nos cathédrales, ces édifices, évalués en tonnes ou en mètres cubes, c'est-à-dire, car c'est là ce qui compte, en travail des hommes, constituent sans doute l'architecture la plus écrasante qu'une religion ait suscitée. Nulle foi n'a fait remuer plus de terre et de pierres que celle-là : elle a construit des montagnes.

Comparés aux nôtres, ces monuments nous étonneraient encore ; que dire, si on les mesure à l'échelle des civilisations qui les ont produits ? Les ethnographes sont bons juges de ce que signifie un stoupa cinghalais ou birman, lorsqu'ils entrent dans les petites cases tapies à son pied pour évaluer le taux de l'existence vécue par ses constructeurs. Des métiers à tisser compliqués et lents, beaucoup de vannerie, de la poterie, des pièges ingénieux, des chars incommodes, lourds, de faible capacité, le bagage économique de ces peuples est réduit. Par ailleurs on sait que la monoculture (ou la quasi-monoculture) du riz laissait peu d'excédents pour des activités de luxe, en face de fréquentes famines.



[Figure 1] : Schéma d'un stoupa tibétain

La construction des stoupas a donc été un tour de force, qui a dû absorber le plus clair des ressources nationales. Qui croira que ç'ait été uniquement pour célébrer le fait qu'il y a 2100 ans un homme est mort ayant dit que tout est douleur ? Ce serait prêter à la bigarrure de peuples qui se pressent du Sud à l'Est de l'Asie un pessimisme métaphysique qui n'est aucunement leur fait. Et d'ailleurs, s'assembleraient-ils autour de ces prétendues glorifications architecturales du néant pour demander, comme ils le font, non seulement la pureté du cœur et des actes, mais aussi une vie longue, bonne mesure de pluie et la fécondité du bétail ?

[I. LE CULTE DU STUPA SUBSTITUT DU BOUDDHA]

L'étude détaillée des stoupas et des textes qui en parlent réserve en outre des surprises. Les reliquaires du Saint évanoui dans le nirvâna ont hérité mystérieusement de ses pouvoirs surnaturels. Ils répandent, à son imitation, une lumière magique et opèrent les mêmes miracles que lui. Les textes nous en parlent comme de "corps" laissés derrière lui, corps glorieux, animés, en dépit de leur apparence informe, par sa vie qui a passé en eux. Ce sont des personnes, des dieux dépourvus de la forme humaine. Ceci même n'est point toujours resté vrai.



[Figure 2 :] Stoûpa népalais (d'après Odette Bruhl : *Aux Indes sanctuaires*)³⁰]

Le Bouddha transparait parfois dans la pierre : au Népal on a peint ses yeux sur le monument [Figure 2], dont la flèche terminale a d'autre part été, comme on va le voir, bien plus généralement identifiée avec la flamme que la tradition fait jaillir de la tête du Maître [cf. Figures 3 & 4]. Une coiffure semblable est donc imposée à une statue et à un stoûpa du Bouddha, et dans certains cas, c'est avec les yeux mêmes de celui-ci que le stoûpa nous regarde. N'est-il pas évident que ces dispositions dénoncent quelque espèce de présence impondérable du Grand Disparu ?

³⁰ [Il s'agit du Svayambhounath, "le plus vénéré des lieux saints du bouddhisme du Népal", situé "au sommet d'une colline boisée auprès de Katmandou, la capitale", cf. illustration n°125 de [MONOD]-BRUHL, Odette, & LEVI, Sylvain, *Aux Indes. Sanctuaires. Cent trente-six photographies choisies et commentées par Odette Bruhl*, Paris, Paul Hartman, 1935, 132 p.]



[Figure 3 :] *Tête de Buddha siamois*



[Fig. 4 :] *“Buddha paré” laotien*³¹

Les premiers historiens du bouddhisme [120] ont choisi de passer ces faits sous silence, ne se jugeant sans doute pas en mesure de les expliquer. Mais il nous suffirait de nous écarter un peu des méthodes habituelles, en considérant le bouddhisme comme un terme de rang élevé dans la vaste série des croyances asiatiques, et non plus comme une abstraction philosophique, pour reconnaître aussitôt dans les stoûpas, corps informes du Bouddha, le point d'aboutissement d'une progression naturelle suivie par l'ethnographie religieuse, et dont les premiers termes, d'une simplicité transparente, éclaireront de proche en proche le problème de l'architecture bouddhique jusqu'en ses attestations les plus tardives et les plus compliquées.

[II. AU STUPA PREEXISTE LE CULTE DES TOMBES VIVANTES]

[I. Antériorité des dieux bruts]

Abritées à ras de terre sous les mêmes palmes dont jaillissent les grands stoûpas, laissés hors de son domaine par une division arbitraire des études, l'ethnographe rencontre à côté de ces corps glorieux de Çâkyamouni, d'humbles formes religieuses, plus anciennes que les monuments, plus vieilles que les textes, et qui vont fournir aux

³¹ [Cf. MUS, Paul, *Études indiennes et indochinoises* II - Le Bouddha paré..., *op. cit.*, 1928.]

uns comme aux autres un arrière-plan spirituel propre à nous les faire mieux comprendre.

Les religions autochtones de l'Asie Sud Orientale prennent encore pour centres de célébration des objets informes, ou presque, et volontairement laissés tels, poteaux, cailloux roulis, blocs de rocher, qui, comme les stoupas, n'en sont pas moins des corps divins. Ces objets, apparemment inanimés, sont au contraire débordants d'une vie qui est la vie même du dieu patronal ou de l'ancêtre, conservée en eux. Entendons bien qu'ils ne sont pas le logis d'un invisible génie, comme l'homme s'abrite dans sa maison : s'ils logent "l'esprit", c'est exactement de la même manière que le corps, du vivant d'un homme, loge la vie de cet homme, en s'identifiant à elle pour un temps. Somme toute, ce sont des corps magiques, toujours prêts à s'animer, ou [121] mieux à manifester au dehors la vie qui réside en eux. Voilà le remède qu'on a trouvé à la désolante définition du nirvâna.

Antérieurement à l'entrée en lice des grandes cultures classiques, auxquelles ils se sont d'ailleurs intégrés, de tels dieux bruts, et qui pourtant sont des personnes, paraissent avoir assez uniformément régné sur le vaste ensemble ethnique de l'Asie des Moussons, du pré-âryen de l'Inde au pré-chinois en Chine. Ils ont été étudiés en Indochine, d'une façon particulièrement pénétrante, par le P. Cadière. Les conclusions de cet ethnographe et de ce linguiste sont catégoriques : le génie-pierre n'est pas essentiellement le génie dans la pierre, mais bien "Monseigneur le Génie, qui est la pierre elle-même" [32]. Quand on adore un dieu patronal ou un ancêtre dans une pierre ou bien, plus tard, dans une stèle, on adore donc le patron-pierre, l'ancêtre-pierre, par une étroite participation du personnage à l'objet. Car ces corps bruts, tout amorphes qu'ils soient, nous voient et nous entendent. La pratique est attestée de leur "faire" ou de leur "ouvrir" yeux et oreilles en ponctuant avec du sang l'endroit où les yeux et les oreilles de "l'esprit" sont censés se trouver. Ces monuments grossiers, qui assurent à leur façon la survivance de l'ancêtre ou la pérennité du patron local, ne sont pas des logis ou des tombes-logis, mais des tombes vivantes, on oserait presque dire des vivants [33].

L'interférence de cette conception asiatique ancienne, faisant du tombeau un "corps substitué" du mort, et de la notion indo-européenne prédominante, pour qui c'est sa demeure, est fort apparente dans les rituels brahmaniques, rédigés dans l'Inde durant une période dont les débuts se placent entre le VIII^e et le VI^e siècle avant notre ère, un peu avant l'apparition du bouddhisme, [122] dont ils servent souvent à éclaircir les positions fondamentales. Nous y voyons que le sacrifiant du culte du feu dispose, de son vivant, dans un autel laborieusement construit, d'un corps magique

³² [Cf. CADIÈRE, Léopold, "Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hué", II. Le culte des pierres, in *BEFEO*, XIX, n°2. MUS, à plusieurs reprises dans ses écrits, s'appuie sur les recherches du Père Léopold Cadière. Les écrits de Cadière publiés dans le *BEFEO* ont été réimprimés en trois volumes : CADIÈRE, Léopold, *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, 3 tomes, Paris, EFEO, 1992, XIV-245 p. -VIII f., 343 p. & 286 p.]

³³ [Ces vues sur le culte du sol sont détaillées par l'auteur dans "L'Inde vue de l'Est...", *op. cit.*]

où il peut déposer temporairement sa vie pour aller au ciel, tant que dure le rite. Après sa mort, sa tombe sera de même, mais à titre définitif, un corps magique, dans ce cas un corps funéraire, théoriquement pourvu de tous les “souffles” vitaux, ou organes des sens. Dans cette masse de briques substituée au corps mortel, une vie se perpétue.

[2. *Les reliquaires bouddhiques héritent des vieilles traditions autochtones*]

Mais ce sont là les propres expressions des textes bouddhiques : en dépit du nirvâna, dans la masse de brique ou de terre et de pierre des stoûpas se dissimule encore la vie (jîvita³⁴) du Bouddha. C'est qu'à l'égal de l'autel du feu et de la tombe brahmaniques, ces reliquaires monumentaux héritent des vieilles traditions autochtones et ne peuvent s'expliquer si l'on n'en tient compte. Ne nous étonnons plus de voir qu'on a fini par peindre sur eux les yeux du Maître [cf. Figure 2] : sous cette formule architecturale et décorative hautement conventionnelle reparaissent justement les conventions des petits cultes villageois. Du poteau ou de la pierre brute à la stèle, de la stèle à la tombe de brique et de celle-ci au stoûpa, une série se dessine, du simple au composé, que recourent évidemment bien d'autres lignes de développement, mais qui vaut par elle-même.

[3. *Esquisse d'une grammaire des tombes vivantes*]

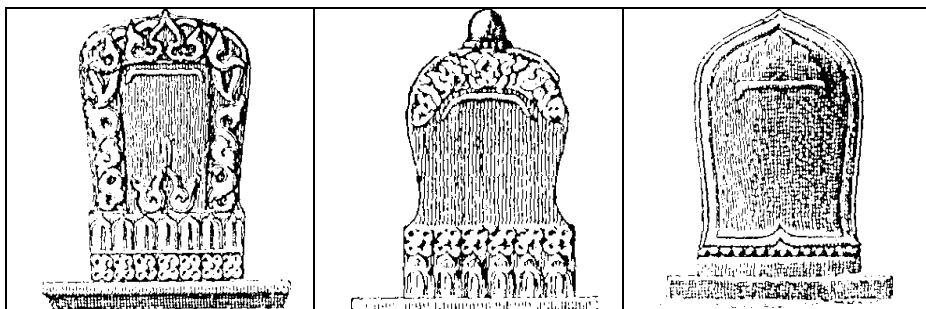
Soit, à titre d'exemple, la stylisation sculpturale ou architecturale de la coiffure, dont nous avons déjà dit un mot tout à l'heure. Elle a pris des formes remarquables, notamment au Champa, sur la côte orientale de notre Indochine. [123]

Dans ce vieux pays, peuplé d'Indonésiens civilisés par l'Inde, ou du moins dans ce que les Annamites en ont laissé, les “corps funéraires” sont tantôt des pierres brutes et tantôt des stèles plus ornées, les *kouts*. Une façon d'orner ceux-ci consiste à les terminer en forme de casque ou de couvre-chignon. Un *kout* de femme, par exemple, sera coiffé comme une femme. Pour les indigènes, c'est une femme, et ce dispositif le leur rappelle ; il suffit de rapprocher le haut des *kouts* de ce modèle et les couvre-chignons d'or ciselé conservés à Thinh My dans le trésor dit des rois chams³⁵ pour comprendre ce sentiment : il y a identité. Mais ce qui est décisif, c'est que le processus d'assimilation personnel est poussé plus loin, tout à côté, dans d'autres *kouts*. A ceux qui sont simplement, coiffés comme des personnes [cf. Figure 4], s'opposeront ceux dont le contour imite approximativement celui d'un corps humain,

³⁴ [“jîvita- (ĪV) a. v. vivant, revenu à la vie, animé ; nt. Vie, subsistance ; être vivant” in STCHOUPAK, N., NITTI, L., RENOU, L., *Dictionnaire sanskrit-français*, Publications de l'Institut de civilisation indienne, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, sixième tirage, 1987, 899 p., p. 265.]

³⁵ [L'auteur en présente un dessin – tiré de *L'inventaire descriptif des monuments chams de l'Annam* de PARMENTIER – dans MUS, Paul, “L'Inde vue de l'Est . . .”, *op. cit.*, figure 27 p. 398. Une photo est présentée à la planche XXXIX de l'ouvrage de MASPERO, Georges, *Le Royaume de Champa*, Réimpression de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, EFEO, Paris, 1988, 278 p.]

émergeant à demi de la terre. Sur d'autres stèles enfin, les traits du mort, ses yeux, son visage, son buste entier apparaîtront, se dégageant de la pierre, à laquelle ils sont pour ainsi dire devenus consubstantiels [cf. Figure 5].



[Figure 4 :] "Kut" sculptés



[Figure 5 :] "Kut" à personnages³⁶

Très loin du domaine où s'est constituée la tradition du stoupa, ces *kouts* fournissent un assez bon exemple des développements qu'une même logique "affective" peut tirer de deux fonds similaires : comme les stèles chames, les stoupas ont d'abord porté la coiffure, puis montré les yeux de celui à qui on les consacrait. Le culte hindou de Çiva donnerait une troisième série, parallèle aux précédentes, avec ses pierres phalliques, qui prennent la suite des galets roulés et des rocs bruts : on y

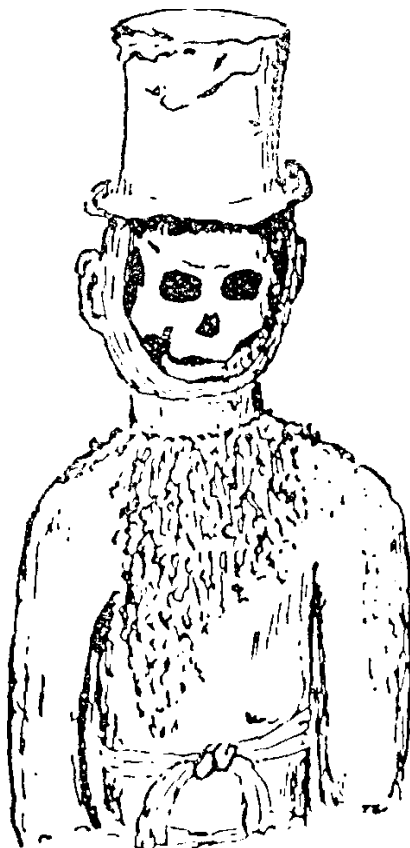
³⁶ [Ces illustrations (Figures 4 et 5), déjà présentées dans "L'Inde vue de l'Est" (respectivement les figures 26 et 28) proviennent de PARMENTIER, Henri, *Inventaire descriptif des monuments cams de l'Annam*, Paris, E. Leroux, 1909, 2 vol., in-8°. Jean BOISSELIER reproduit quant à lui une photo, à la figure 247 de *La statuaire du Champa. Recherches sur les cultes et l'iconographie*, EFEO, Paris, 1963, 469 p., qui semble correspondre au croquis de la figure 5. La légende qu'il en donne est la suivante : "Environs de Phan-ri. Kut dits de 'Po Panraung Kamar'".]



[Figure 6 : Tour du Bayon, complexe d'Angkor Thom, XII^e siècle, Cambodge]

voit se dessiner d'abord la coiffure, puis le visage de Çiva. Le mort, le dieu, le Bouddha sont présents, et on finira par voir leurs traits dans le monument, en quelque [124] sorte par transparence. Les grandes tours à portraits du Bayon d'Angkor Thom nous semblent ne pouvoir s'expliquer que par ces idées, dont elles marquent le plein épanouissement dans le Cambodge du XII^e siècle [37] [cf. Figure 6].

³⁷ [MUS partit étudier ce temple en 1964 – complétant ainsi son premier terrain effectué dans le cadre d'une mission à Angkor pour le compte de l'E.F.E.O., en 1927-1929, cf. DUMARÇAY, Jacques & GROSLIER, Bernard-Philippe, *Inscriptions du Bayon*, PEFFEO, 1973, 332 p., p. 300). Il revient à plusieurs reprises dans sa carrière sur la signification des tours du Bayon, qu'il



[Figure 7 :] Effigie funéraire (Îles Andaman). [³⁸]

considère, suivi malgré quelques nuances par B.-P GROSlier (cf. GROSlier, B.-P., *op. cit.*, ch. XIV, p. 289-306), comme une représentation plastique du miracle de *śrāvastī* i.e. l'épisode de la vie du Bouddha dans lequel il se démultiplie, apparaissant partout à la fois, pour confondre les docteurs de la Mauvaise Loi. Cependant cette plastique prenait tout son sens, pour les contemporains, dans les termes de la religion autochtone : "Jayavarman VII sur le nāga, au centre du Bāyon, c'est comme un très grand génie de village, à la mesure du royaume" (cf. MUS, Paul, "Angkor vu du Japon" in *L'angle de l'Asie*, *op. cit.*, p. 129). Sur les tours du Bayon on consultera avec profit "Le symbolisme à Angkor Thom : le grand miracle du Bāyon", *op. cit.*, 1936 ; "Angkor in the Time of Jayavarman VII", *op. cit.*, 1937 ; "Le sourire d'Angkor – Art, foi et politique bouddhistes sous Jayavarman VII" in *Artibus Asiae*, n°24, 3/4, 1961, p. 363-381 ; "Angkor vu du Japon" in *France-Asie/Asia*, n°175-176, septembre-décembre 1962, p. 521-538.

³⁸[On consultera, sur les îles Andaman, RADCLIFFE-BROWN, A. R., *The Andaman islanders*, Cambridge University Press, 1933, 510 p. Pour un état des lieux plus récent voir HEINE-

L'analogie n'est pas tardive et superficielle : elle est fondamentale et engage tout le bouddhisme indien. Observons bien, en effet, que les "corps bruts", magiques ou funéraires, de l'ethnographie et des anciennes religions asiatiques, constituent un cas particulier dans l'ensemble d'une pratique évocatoire qui nous est connue par ailleurs. Ce sont des moyens. En un sens, ils nous rendent présent le dieu ou l'ancêtre, et par conséquent ont pouvoir sur sa vie. Mais d'autre part ils dépendent de lui et ne doivent leur pouvoir qu'à un contact préalable. Les stèles chames, substituées aux morts, sont "animées" par des fragments d'os insérés dans une petite cavité ménagée à leur base. Ce contact avec la personne défunte est indispensable pour constituer la personne funéraire. Les îles Andaman, que leur isolement fait un excellent conservatoire d'archaïsmes, témoignent d'une pratique encore plus crue : on place le crâne tout entier du mort au sommet du poteau qui le représentera, pour ainsi dire en projection dans l'au-delà. Ce poteau à tête de mort, c'est le défunt [cf. Figure 7]. La stèle chame et le stoûpa classique dénotent, sans doute, deux degrés d'élaboration de cette notion du corps substitué. A son tour, le stoupa népalais, à qui l'on met des yeux, trahirait un retour partiel au premier symbolisme.

[III. LE CULTES DES RELIQUES DU BOUDDHA DANS LA CONTINUITÉ DU PRINCIPE DES TOMBES VIVANTES]

En l'abordant de ce côté, on s'explique mieux le culte des reliques du Bouddha, dont l'indianisme n'est pas encore parvenu à établir une interprétation cohérente. Ces reliques ont pour objet essentiel de réaliser un contact personnel avec l'illustre disparu.

Partie des coutumes grossières que nous venons d'indiquer, partie d'un crâne sur un piquet et coiffé d'un chapeau, la technique évocatoire, dans l'ample domaine considéré ici, a eu beau se raffiner, elle s'est toujours ressentie de ses origines. Il est frappant que le bouddhisme lui ait conservé ses traits distinctifs, tout en l'élevant de plusieurs degrés dans l'ordre des valeurs humaines. Partout, pour appeler les absents, et en particulier ces absents que sont les morts, on s'est servi de leurs vêtements, d'ustensiles ou d'instruments employés par eux, de cheveux ou de rognures d'ongles, participant plus directement encore de leur personne, ou bien, le cas échéant, de leurs cendres ou d'éclats d'os. La magie "pré-aryenne", la magie indonésienne et mélanésienne se servent avec prédilection de dents, de clavicules ou d'omoplates entières. Or ce matériel varié coïncide exactement avec la liste des reliques du Bouddha conservées sous les stoûpas : vêtements, bol, bâton, cure-dents, cendres, clavicules, dents, etc., bref tout ce dont les magiciens avaient coutume de faire usage pour obtenir une "présence" des absents, en dépit de la distance, en dépit même de la mort. Quand on lit qu'à Ceylan la clavicule ou la dent du Bouddha étaient et sont

GELDERN, Robert, "Archeology and legend in the Andaman Islands", in *Studia Instituti Anthropos*, vol. 18, p1963, p. 129-132 et DAS, S., T., *The Andaman and Nicobar Islands : a study of habitat, economy and society (from tradition to modernity)*, New Delhi, Sagar Publications, 1982, 107 p.]

encore traitées comme le Bouddha lui-même, quand on voit le roi céder son trône à la relique, lui remettre sa couronne, lui faire tailler des robes à la mesure d'un homme de 16 pieds, parce que telle passe pour avoir été la taille du Bouddha, comment ne pas évoquer le culte vestimentaire des morts, pratiqué par toute l'Asie et qui a pour effet de les rendre présents^[39]. La clavicule à qui l'on offre une couronne n'est pas si loin, de par ce symbolisme, du crâne que les sauvages affublent d'un chapeau. Geste absurde, s'il ne signifiait que pour eux le mort [125] est réellement là. Il subsiste quelque chose, dans le culte bouddhique, de cette vivacité d'impression, nullement compromise, mais plutôt augmentée par le paradoxe même de dispositions matérielles, si propres à rendre palpable ce que nous nommerions "les raisons du cœur", par le défi à la raison qu'elles constituaient. Il n'est pas surprenant que la forme du Bouddha ait fini par disparaître dans la pierre des temples et des stûpas. Elle a toujours été sentie, présente en eux, elle a toujours été représentée par eux, au même titre que [126] la stèle, le *kout* ou la pierre, animés par une pincée de cendres, *sont* l'ancêtre, à la fois présent et absent.

[IV. Les faits matériels relatifs au stûpa éclairent in fine les faits moraux relatifs au nirvâna]

Ces considérations, en éclaircissant le problème du culte bouddhique, n'ouvrent aucun problème nouveau quant à la doctrine. Sans doute contribueront-elle à écarter l'interprétation exclusivement nihiliste du nirvâna, qui a été celle de beaucoup de savants européens, et qui ne s'est que trop répandue dans le grand public cultivé. Mais c'est en plein accord avec les textes canoniques, où il est aussi bien interdit de croire le Bouddha anéanti que de prétendre qu'il survive d'aucune manière descriptible. Ces deux dogmes ont paru contradictoires, et c'est bien ce qui a embarrassé les interprètes modernes. Mais la contradiction même est ce qui devait en faire le prix aux yeux de leurs inventeurs.

Une fois de plus, les faits moraux vont s'ordonner en série aussi utilement que les faits matériels dont ils se dégagent : nous trouverons auprès de la forme élaborée et de rang élevé représentée par le bouddhisme, diverses modalités rudimentaires qui nous éclaireront à son sujet. En effet, le Bouddha, dit l'écriture, n'est plus et il "n'est pas n'étant plus". Mais déjà, dans sa pierre, l'ancêtre était et n'était plus. Ce désaccord soulignait, dans les deux cas, l'entrée en jeu d'une valeur de sentiment. Pas plus que l'Inde bouddhique, l'Inde pré-âryenne ne nous paraît avoir été

³⁹ [Ce culte des vêtements royaux de Ceylan est déjà évoqué dans le *Barabudur*, p. 238 : "La relique du Buddha est traitée comme le véritable souverain de l'île. On lui remet la couronne et les *regalia*. On l'installe sur le trône ; le roi fait mine de se démettre de sa charge et de livrer la royauté de l'île aux reliques, auxquelles est rendu un culte quotidien réglé sur ce qu'était une journée du Buddha, du temps qu'il était de ce monde. On leur a même confectionné des robes à la taille du Buddha ; on est allée jusqu'à leur apporter des aliments". MUS tire ces remarques du *Culavamsa*, I, p. 123 ; 35 sq., 43 ; 47 ; 95 ; 131 ; 156 ; 162 ; 164 ; 168 ; 175 ; 177 ; II p. 147 ; 169-170 ; 242 ; (traduit par GEIGER).]

dépourvue de raison. Mais c'est justement que de telles contradictions doivent autant leur existence à la raison qu'au sentiment. Car si celui-ci s'affirme à lui-même en les imposant à la raison, encore faut-il qu'il sente qu'il les lui impose. Contrairement aux apparences matérielles, on éprouve ou l'on croit éprouver, au cours de la cérémonie, la présence des ancêtres auprès de leur poteau ou de leur tablette. Une confusion pure et simple et pour ainsi dire spontanée de ces objets avec eux, ne donnerait pas à l'émotion collective une occasion aussi grande que cette espèce de commutation temporaire exceptionnelle, et qui se sait telle : aussi n'a-t-on pas ménagé les moyens, à l'origine grotesques et terribles, de souligner l'hétérogénéité.

Ainsi encore les bouddhistes, lorsqu'ils adorent une dent ou une clavicule, ou, comme nous l'apprend le pèlerin chinois Hiuan tsang^[40], la calotte crânienne du Bouddha, et, plus généralement, tournent autour de leurs stoupas. Le Bouddha y est et n'y est pas. Il est présent, bien que perdu dans le nirvâna. C'est irrationnel, mais la magie se meut dans l'irrationnel. Les morts ne sont plus de ce monde ; une pierre cependant nous les rend présents et exorables. Le Bouddha n'est plus, et, à la différence des morts ordinaires, il n'est plus nulle part. La séparation de lui à nous s'est donc aggravée. Pourtant il est clair que l'attitude traditionnellement tenue à l'égard de la séparation liée à la notion commune de la mort dicte encore l'attitude adoptée à l'endroit d'une séparation plus radicale représentée par le nirvâna, tel que la philosophie a été amenée à le définir. Les stoupas ne contredisent pas la définition du nirvâna. Ils en sont complémentaires. Ils sont, pour le peuple, le remède pratique à toute tentation d'en adopter une interprétation trop complètement nihiliste^[41]. C'est dire leur importance. Ce n'est pas un effet du hasard, si le bouddhisme nous est apparu, dans l'immense panorama de l'Asie, principalement comme la religion des stoupas : car il n'était viable, comme religion, que par les idées que ces monuments personnifient. C'est le stoupa, centre d'une émotion irrationnelle, qui met le bouddhisme de plain-pied avec les coutumes et les aspirations des peuples parmi

⁴⁰ [Hiuan tsang, *pinyin* Xuan Zang (602-664) pèlerin chinois du VII^e siècle, voyagea en Inde et en rapporta des textes ainsi qu'un récit de voyage – *Mémoires sur les régions occidentales (Xi you ji)* – importants pour la connaissance du bouddhisme mahāyāna. C'est à ce récit de voyage, rédigé peu après sa mort par un disciple, que fait référence Paul MUS. On pourra consulter de Hwei-Li et Yen-Thsong (Hui Li et Yan Zong) *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang (Xuan Zang) et de ses voyages dans l'Inde*, traduit par Stanislas Julien, Paris, 1853]

⁴¹ [Dans ses cours au Collège de France, MUS développera à plusieurs reprises la définition du nirvâna, comme l'atteste l'exemple suivant : “la seule définition du *nirvâna* est d'en montrer le chemin. Le Buddha lui-même n'a pu faire autre chose. Le stupa est donc l'*index* qu'il en a laissé : on pensera à l'image, familière aux logiciens hindous, de l'*index* montrant la lune : le sot regarde l'*index* et ne voit rien d'autre ; le sage *suit* l'*index* et voit la lune ; dans le cas du *nirvâna* bouddhique, où il n'y a rien à voir, statiquement, un monument *cinétique* fournit le terme limite de la révélation, le terme au-delà duquel du moins on ne se trompe plus – comme, par-delà son extinction, la flamme éteinte, dont il n'y a rien d'autre à dire, tout au moins ne brûle plus”, cf. *Annuaire du Collège de France*, 54^e année, Paris, Imprimerie Nationale, 1954, p. 239.]

lesquels les enseignements de Çâkyamouni et son culte se [127] sont propagés, grâce à lui, avec tant de succès.

[Conclusion]

Les formes ont leur grammaire, au même titre que les mots. Il ne nous aura donc pas été inutile de nous attarder sur nos modestes antécédents ethnographiques : nous leur devons de mieux comprendre que jusqu'en ses manifestations les plus savantes, les plus belles, les plus philosophiques, l'art bouddhique parle encore le langage commun de l'Asie.