

Histoire du monde indien

M. Gérard FUSSMAN, professeur

Cours et séminaire : Lecture du texte sanskrit du *Vimalakīrtinirdeśa* (suite)

Nous avons examiné cette année, dans les mêmes conditions que l'an dernier (*Annuaire*, pp. 643-648), les chapitres 4, 5, 6 et 7 du *Vimalakīrtinirdeśa* (désormais *Vkn*). Cette lecture minutieuse du texte sanskrit, avec explication des formes, des concepts, et de la suite des idées ne se prête guère à compte rendu. Nous avons à nouveau constaté que les trois traductions chinoises majeures, celles de Zhi Qian, effectuée entre 222 et 229 de n.è., celle de Kumārajīva, achevée en 406, et celle de Xuanzang, achevée en 650, ainsi que la traduction tibétaine (c. 810), avec ses variantes de transmission, avaient été faites à partir de copies du *Vkn* contenant un texte très semblable au texte sanskrit. La traduction la plus fidèle est très certainement celle de Xuanzang. Elle ne diffère du texte sanskrit qu'en de très rares endroits. La différence ne porte jamais sur plus de deux phrases, dont le sanskrit ne pose guère de problèmes, mais dont l'interprétation en termes d'orthodoxie mahayanique (si l'on peut utiliser cette expression) est rien moins qu'évidente. Il est tout à fait clair qu'en ces endroits Xuanzang a préféré gloser plutôt que traduire. On peut donc assurer que dans tous les cas, le sens des paroles de Vimalakīrti a été fidèlement transmis aux fidèles tibétains, chinois et japonais. Par contre, ces traductions sont par nature impuissantes à transmettre la qualité littéraire du texte et plus encore un agencement des idées qui dépend souvent d'un jeu plus ou moins volontaire sur les divers sens possibles d'un terme à la fois vague, fréquent, commun et techniquement spécialisé comme *dharmā*, *gati* etc. (*infra*).

Il a été confirmé que la traduction de Zhi Qian n'omet rien d'essentiel. Nous avons toutes raisons de penser que Zhi Qian possédait une version sanskrite du *Vkn* très semblable à celle dont nous disposons aujourd'hui. Si sa traduction paraît être celle d'un texte plus court, c'est probablement qu'il a choisi d'en résumer ou d'en omettre des passages relativement brefs et jugés par lui d'importance secondaire. Ceci est confirmé par un passage inséré dans la traduction chinoise des Dharmapada

(Taishō n° 210), où il semble dire qu'il s'est surtout attaché à garder le sens du texte indien (information fournie par le Prof. Hideaki Nakatani).

On peut donc admettre que le *Vkn* sanskrit, dans l'unique version que nous en possédons, était achevé pour l'essentiel en 222. Comme on y détecte plusieurs mains (*Annuaire 2007-2008*, p. 646), et qu'il a fallu du temps pour que le texte soit connu et transmis en Chine, on peut considérer qu'il existait dans la forme que nous lui connaissons aujourd'hui au plus tard à la fin du 1^{er} siècle de n.è. Or il est clair que les affirmations provocantes et paradoxales du *Vkn* sont la traduction sous forme d'aphorismes volontairement choquants de concepts fréquents (inexistence du moi, nécessité du don sans intention de gain etc.). Mais ils renvoient aussi à des idées caractéristiques des *Prajñāpāramitā* (la notion de *prajñā*) et du *Saddharmapundarīka* (les notions d'*upāya-kauśalya* et de vérité incompréhensible, inconcevable) et des traités d'*abhidharma*, mahayaniques (Nāgārjuna pour la *śūnyatā*) ou connus par toutes les écoles bouddhiques (l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu). Les auteurs du *Vkn* ont puisé dans tous ces textes, et leurs exégètes sont obligés de faire appel à ces mêmes textes, ce qui suppose l'existence de ces grands *sūtra* et au moins de prédécesseurs de ces traités d'*abhidharma* dès le 1^{er} siècle de n.è.

Le chapitre 4, *Glānapratīsaṃmodanā*^o, « salutations au malade », est l'un des plus argumentés du *Vkn*. Il est vrai qu'il se termine par une série d'aphorismes, simples affirmations sans démonstration aucune, consacrés au champ d'action (*gocara*) du bodhisattva et que ces aphorismes, bourrés de termes techniques communs à toute la scholastique bouddhique, sont parfois choquants au premier abord¹. Mais ces aphorismes tirent la conclusion de raisonnements parfaitement clairs exposés dans les pages qui précèdent et qui expliquent la nécessité pour le bodhisattva de rester dans le monde afin de sauver les êtres qui souffrent et cela bien que ces êtres n'aient aucune réalité. On trouvera sans peine des passages très proches, utilisant le même vocabulaire et parfois la même phraséologie dans les grands classiques du mahāyāna, par exemple la *Vajracchedikā* (édition Conze, Rome, IsMEO, 1957, p. 31)².

Ce chapitre 4 introduit très brièvement le concept de grande compassion (*mahākaruṇā*) des bodhisattva. L'expression n'apparaît qu'une fois, à la fin du § 6, le chapitre étant presque entièrement consacré aux notions de non-moi, de non-dualité et de vacuité et à l'explication de la conduite paradoxale du bodhisattva par la notion d'habileté en moyens salvifiques (*upāyakauśalya*). La notion de compassion est reprise en 6 § 3 et développée seulement dans le chapitre 7. Les chapitres 5 et 6, qui s'interposent donc entre 4 § 6 et 7, ne constituent pas,

1. *Yat samyakprahāṇagocaraś ca na ca kuśalākuśaladvayopalambhagocaraḥ, ayam bodhisattvasya gocaraḥ*, « Un champ d'action où il s'efforce correctement, mais sans penser qu'il existe une différence entre bonnes et mauvaises actions, voici le champ d'action du bodhisattva » (*Vkn*, p. 54, IV, 20, 24).

2. Cette partie du texte n'est pas préservée dans le manuscrit de Gilgit transcrit et annoté par G. Schopen, *Studies in the Literature of the Great Vehicle : Three Mahāyāna Buddhist Texts*, edited by L.O. Gómez and J. Silk, Ann Arbor 1989).

me semble-t-il, une rupture, encore moins une interpolation bien que le merveilleux y tienne la plus grande part. Ce sont des pauses, et en même temps l'illustration par d'autres moyens des affirmations du chapitre 4.

Après ce très technique et presque philosophique chapitre 4, le chapitre 5 commence par l'exposé sous forme provocante (§ 2-5) de vérités déjà exposées dans le chapitre précédent, en particulier en ce qui concerne la non-existence du moi et la non-dualité des *dharmas*. Le lien est très clair, mais l'expression très forte et souvent choquante pour un non-mahayaniste. Ce sont littéralement des vérités inconcevables (*acintya*), démontrées ici non par une argumentation logique comme dans le chapitre 4, mais par la description de miracles inconcevables (multiplication et gigantisme des sièges, pouvoirs miraculeux des bodhisattvas « arrivés au dernier stade » et des Buddhas). Je mets « arrivés au dernier stade » entre guillemets car l'expression ne figure pas dans le texte. Il n'y a dans le *Vkn* aucune allusion à la doctrine des *bodhisattvabhūmi* bien que le mot *avivartya* soit employé (par exemple en 6 § 13 *avivartyadharmakathā* et en 6 § 17 *avaivartikasamavasaraṇā*) et s'applique à des bodhisattvas exceptionnels, en fin de carrière. À lire le *Vkn*, on se demande même souvent s'il existe une différence entre ces bodhisattvas et un Buddha. Les termes pourraient être interchangeable et la logique de la grande compassion voudrait que les Buddhas n'atteignent jamais la complète *bodhi*. C'est pourquoi Vimalakīrti est parfois présenté comme un Buddha (*Annuaire 2007-2008*, p. 648). C'est pourquoi les paroles de la déesse du chapitre 6 sont à la fois celles d'un bodhisattva et même d'un Buddha (§ 16). On trouve des ambiguïtés similaires dans les chapitres finaux du *Vkn*.

L'appel au merveilleux est une technique de persuasion, une variété d'*upāyakaūśalya*. Si un texte considéré comme saint, si deux êtres aussi prestigieux que Mañjuśrī et Vimalakīrti, si l'*ācārya* ou le *dharmabhāṇaka* qui transmet leur dialogue et l'explique, attestent de la réalité et de l'ampleur de ces pouvoirs merveilleux, pourquoi le dévot n'y croirait-il pas ? Il est d'autant plus incliné à y croire que la notion de pouvoirs merveilleux (*ṛddhi* ou *siddhi*) est commune à tous les systèmes de pensée indiens, quels qu'ils soient, et jamais mise en doute : le débat porte seulement sur l'ampleur de ces pouvoirs merveilleux. Le fidèle est censé croire à ces fêtes tout autant qu'à l'exposé des vérités philosophiques inconcevables et donc indémonstrables : la notion de foi (*śraddhā*), de croyance en la vérité des paroles du Buddha, d'un bodhisattva ou d'un maître est inhérente au bouddhisme.

Le début du chapitre 6 commence par une reprise d'affirmations précédemment émises : par exemple le § 5 contient une phrase *akuśalam notpādayati, kuśalam na nirodhayati* qui développe, modifie et en même temps éclaire le texte cité n. 1. Ce type de répétition/précision est fréquent dans tous les textes bouddhiques où la même vérité est sans cesse répétée, chaque fois avec un éclairage un peu différent. Mais l'essentiel du texte est consacré au discours de la déesse. Il commence par un passage incompréhensible dans une autre langue que le sanskrit (§ 8) : Śāriputra essaie de rejeter les fleurs tombées sur lui et qui s'attachent à son corps parce qu'elles ne sont pas convenables sur lui

(*akalpikāni devate etāni puṣpāni*), à quoi la déesse répond qu'elles conviennent parce que ceux qui conviennent (*kalpikāh*) sont ceux qui n'imaginent pas ni n'imaginent pas faussement (*na kalpayanti, na vikalpayanti*). C'est un pur jeu de mots, souligné par l'emploi deux fois de suite du verbe *ślisyantī*, qui renvoie à la notion rhétorique de *śleṣa*. Il n'y a là aucune volonté de profondeur philosophique, seulement une façon amusante de dénoncer l'infériorité des *śrāvaka*. De même en § 8 l'explication de *pratyekabuddhayāna* par *pratītyadharmāvatāra* repose sur la simple utilisation d'une assonance. On remarquera que l'assonance fonctionnerait moins bien si le texte original était en un moyen-indien, que celui-ci conservât encore les dentales sourdes intervocaliques (**pacēa / *patīca*) ou les ait déjà perdues (**pacēa / *pāṭca*). C'est l'indice que ce paragraphe au moins a été composé en sanskrit.

On sait que le chapitre 6 se termine par une démonstration par puissance magique de l'interchangeabilité des catégories homme/femme, mais ne va pas jusqu'à expliquer pourquoi la *devatā* a choisi l'apparence féminine. Le passage a été si souvent commenté qu'on me dispensera de le faire. On remarquera cependant l'affirmation qu'il n'y a de Buddhas ni passés ni futurs ni présents, à comprendre comme négation de la notion de temps, mais qui implique aussi la négation de l'existence réelle des Buddhas historiques. Le texte semble impliquer que si les Buddhas semblent apparaître dans le *samsāra* (qui n'est qu'illusion), c'est par l'effet de leur grande compassion (*mahākaruṇā*) : où donc est la différence entre un Buddha et un grand bodhisattva ? *Vkn* 6, 16 va ainsi jusqu'à affirmer : « la *bodhi* s'atteint au moyen de la non *bodhi* (*abhisambodhir anabhisambodhikāraṇena*)³ ».

Le chapitre 7 est consacré à la grande bienveillance (*mahāmaitrī*) et la grande compassion des bodhisattva, qui expliquent leur conduite paradoxale et même scandaleuse : ils s'identifient à toutes les existences, même les plus basses, même les plus dépravées car il faut être dans le monde pour en sauver les êtres. Le résultat est que ceux qui entendent le Buddha sont les profanes (*prthagjana*) qui vivent dans le monde, non les *śrāvaka* qui veulent rompre avec lui (avec un jeu de mots sur la racine *śru*) (§ 5). Ceci est répété et expliqué dans les § 2-5, mais introduit par un passage qui tient plus de la sophistique que de la philosophie. Le § 1 est en effet tout entier bâti sur des jeux sur les différents sens du mot *gati*, « la voie (où l'on va, par où l'on va) » et la « destinée (où l'on renaît) », la compréhension (*gatimṅgata*), mais aussi la marche vers la *bodhi*, à laquelle il faut se déterminer avec beaucoup de persévérance et de courage (*niyāmāvakrānti*, § 3) pour que la production de la pensée de *bodhi* (*cittotpāda*) aboutisse à un résultat (Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 693). La traduction d'un tel texte est impossible.

3. Lamotte, p. 284, restitue *anabhisambodhanahetor abhisambuddhā bodhiḥ*, stylistiquement moins fort et plus explicite à la fois. Sa traduction (« on la réalise parce qu'il n'y a rien à réaliser »), sans être fausse, me paraît insuffisante. Sāriputra a atteint l'état d'*arhant* parce qu'il ne le cherchait pas (*prāptam asampṛāptikāraṇena*), c'est-à-dire sans volition qui produirait un fruit, et parce que celui-ci, n'étant qu'une fausse notion, n'existe pas. De même la *bodhi* s'atteint si on ne cherche pas à la réaliser, donc si l'on reste bodhisattva.

Une question du bodhisattva « Qui montre toutes les formes » ou « Qu'on voit sous toute forme » sur les ascendants (*gotra*), la famille proche, les serviteurs et les biens du *gr̥hapati* (riche propriétaire) Vimalakīrti suscite une longue réponse en vers de mirliton, qui dérape à partir d'expressions familières (la *prajñā* est la mère des bodhisattva, l'habileté en moyens salvifiques leur père) vers des métaphores tout à fait arbitraires (les libérations sont les étangs de leur parc de plaisance, comprendre les *dhāraṇī*). À quelques variantes près, l'enseignement de ces stances en moyen-indien très sanskritisé correspond au contenu des paragraphes qui les précèdent.

On remarquera une divergence entre le paragraphe introductif où Vimalakīrti est interrogé sur sa lignée personnelle (*gotra*) et la réponse, générale, valant pour tous les bodhisattva. On peut bien sûr l'expliquer en arguant que Vimalakīrti étant un bodhisattva, sa lignée est celle de tous les bodhisattva. Mais on a l'impression que la question du bodhisattva « Qui montre toutes les formes » est une manière habile de rattacher au chapitre 7 des strophes lui préexistant et indépendantes de lui bien qu'exprimant les mêmes idées : le fossé est trop grand entre les pages brillantes qui précèdent et ces vers de mauvaise qualité. Ils ont pourtant été assez célèbres pour être partiellement cités dans le *Śikṣāsamuccaya* (324, 11-327 a, *gāthā* 16-43)⁴. Les divergences entre le texte de notre unique manuscrit et celui du *Śikṣāsamuccaya* sont vraiment minimes. Elles portent non sur le degré de sanskritisation, mais sur des variantes de sanskritisation. Celles-ci prouvent que l'introduction de formes sanskritisées dans ce texte originellement en moyen-indien est un phénomène qui a duré et qui est en partie l'œuvre de copistes sachant le sanskrit. On a rappelé à ce sujet les controverses sur la nature du sanskrit bouddhique hybride (*ārṣa* selon D.S. Ruegg, avec de très bons arguments⁵) et en particulier les comptes rendus que J. Brough (*BSOAS* XVI, 1954, 341-375) et J. Filliozat (*T'oung Pao* XLIII, 1954, 147-171) firent du *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* de F. Edgerton.

L'une des particularités linguistiques de ces stances est de comporter de nombreux absolutifs en *-yi* ou *-yī*, probablement issus d'absolutifs en *-tya* ou *-ya*. L'un d'entre eux a même le sens futur (*parimocayi*, *gāthā* 22 d), « pour libérer » (les êtres). Ces occurrences, dont la qualification grammaticale ne fait absolument aucun doute, confirment et complètent les relevés d'Edgerton (p. 175, § 35.49-35.51).

Le texte sanskrit du *Vkn* sera bientôt traduit en allemand par J.-U. Hartmann et en anglais par D. Boucher. J'ai un programme de travail trop chargé pour entreprendre d'en donner une traduction française. Surtout, je ne suis pas sûr que l'entreprise en vaille la peine : la traduction française de Lamotte n'a besoin d'être corrigée que sur des points tout à fait mineurs et je ne suis pas capable d'ajouter grand chose à ses commentaires. J'arrête donc là l'étude en public du texte sanskrit. Les chapitres restant (ch. 8-12) ne sont pas inintéressants, bien au contraire. Mais

4. Leur identification est évidemment due à E. Lamotte.

5. Par exemple dans *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, édité par C. Caillat, Paris 1989, 295-296.

commenter leur langue et leur phraséologie n'apporterait guère plus à mes auditeurs que les cours de 2007-2008 et 2008-2009. L'essentiel de leur contenu philosophique est accessible depuis longtemps aux francophones grâce au superbe travail d'E. Lamotte. Je n'ai pas la prétention de pouvoir faire aussi bien que lui.

Cours à l'étranger

J'ai donné les 2 et 3 décembre 2008 quatre cours à l'Université « L'Orientale » de Naples sous le titre « Pour une nouvelle histoire de l'Inde ancienne ».

Activités de la chaire

M. Éric Ollivier, architecte-cartographe, gère l'informatique de la chaire et supervise l'identification, le catalogage informatisé dans Portfolio Extensis et la numérisation des collections de photographies données à la photothèque de l'Institut d'études indiennes du Collège de France (plus de 26 000 clichés à ce jour). Il a commencé la mise en ordre des archives de la chaire. Il a considérablement avancé son catalogue des estampilles arabes en verre de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg. Il a aidé au bon déroulement du colloque de la SEECHAC (27-28 avril 2009). Il a participé à la mission en Ouzbékistan (8-27 mai 2009), photographiant monnaies et inscriptions et complétant le relevé architectural du monastère bouddhique de Kara-Tepe-Nord (Termez).

Monsieur Christian Bouy, maître de conférences, a géré le catalogage et le rétro-catalogage de la Bibliothèque d'études indiennes.

M^{me} Isabelle Szelagowski, maître de conférences, s'est occupée de recherches documentaires et bibliographiques en relation avec le programme d'enseignement et de recherche de la chaire. Elle assure par ailleurs le secrétariat de la chaire, gère les commandes de livres et les publications de l'Institut d'études indiennes et rédige la *Lettre d'Information* annuelle dudit institut. Elle en fera paraître le n° 21 en octobre 2009. Elle a activement contribué au bon déroulement du colloque de la SEECHAC (27-28 avril 2009). Elle a malheureusement dû prendre sa retraite au 1^{er} septembre 2009.

PUBLICATIONS

Compte rendu de *Art et archéologie des monastères gréco-bouddhiques du Nord-Ouest de l'Inde et de l'Asie centrale*. Actes du colloque international du Crpoga (Strasbourg, 17-18 mars 2000) édités par Zemaryalai TARZI et Denyse VAILLANCOURT, Collections de l'Université Marc Bloch-Strasbourg, Études d'archéologie et d'histoire ancienne, de Boccard, 11 rue de Médicis, 75006 Paris, 2005 dans *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, n° 93, 2006, 485-494.

Comptes rendus de Craig G.R. BENJAMIN, *The Yuezhi, Origin, Migration and the Conquest of Northern Bactria*, Silk Road Studies XIV, Brepols, Turnhout (Belgique) 2007 dans *JA (= Journal asiatique)* 2007-2, 504-508. Michel DANINO, *L'Inde et l'invasion de nulle part*.

Le dernier repaire du mythe aryen, La voix de l'Inde, Les Belles Lettres, Paris 2006 dans *JA* 2007-2, 508-511. Éric Paul Meyer, *Une histoire de l'Inde, Les Indiens face à leur passé*, collection « Planète Inde », Albin Michel, Paris, 2007, dans *JA* 2007-2, 511-513.

Compte rendu de Roland LARDINOIS, *L'invention de l'Inde, Entre érotisme et science*, Paris 2007 dans *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 64^e année, n° 1, janvier-février 2009, 274-277.

Comptes rendus de Harry FALK, *Asokan sites and artefacts, A source-book with bibliography*, Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie (Stiftung Ernst Waldschmid), Band 18, Verlag Philip von Zabern, Mainz am Rhein, 2006 dans *JA*, 2008-2, 157-163. Sheldon POLLOCK, *The language of the gods in the world of men. Sanskrit, culture and power in pre-modern India*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2006 dans *JA*, 2008-2, 163-180. Sonya RHIE Quintanilla, *History of Early Stone Sculpture at Mathura, Ca. 150 BCE-100CE*, with a preface by Pramod Chandra, Studies in Asian art and archaeology, Brill, Leiden-Boston, 2007 dans *JA*, 2008-2, 180-187.

« Cours et séminaire : Lecture du texte sanskrit du Vimalakīrtinirdeśa », *Annuaire 2007-2008*, 643-650.

MISSIONS DE M. FUSSMAN ET AUTRES ACTIVITÉS

Direction de l'Institut d'études indiennes du Collège de France.

Président, délégué de l'Administrateur, du Conseil scientifique des bibliothèques du Collège de France.

Président du Conseil des Instituts d'Orient du Collège de France.

Appartenance au Conseil scientifique de la BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Appartenance au Comité directeur de la Forschungsstelle für Felsbilder und Inschriften am Karakorum Highway de l'Académie d'Heidelberg.

Président de la SEECHAC (Société européenne pour l'étude des civilisations de l'Himalaya et de l'Asie centrale).

**

Mission en Inde (21 septembre-6 octobre 2008) : visite des sites archéologiques du Madhya Pradesh. À cette occasion, j'ai donné un séminaire (*Buddhism in Western Turkestan*) et une conférence (*Kabul Buddhist Monuments*) à l'India International Center (New Delhi) le 29 septembre 2008. J'ai présidé le 2 octobre 2008 un atelier *Remote sensing and other new technologies in archaeological research* organisé à la Banaras Hindu University, Varanasi, et présenté les travaux de la chaire en ce domaine (Chanderi, Caboul). J'ai participé au colloque international « Kushan Glory » organisé à la Banaras Hindu University, Varanasi, du 3 au 5 octobre 2008 et donné le 4 octobre une conférence sur *Kushan Emperors and the expansion of Buddhism North of the Oxus river*. Le 5 octobre 2008, j'ai donné une conférence au Central Institute of Higher Tibetan Studies à Sarnath sur *The newly discovered Sanskrit manuscript of the Vimalakīrtinirdeśa*.

Mission en Ouzbékistan du 8 au 27 mai 2009 : fin du relevé des inscriptions de Kara-Tepa et Fajaz-Tepa (Termez), relevé des édifices dégagés par les fouilles des printemps 2008 et 2009, préparation d'un ouvrage collectif sur les monuments bouddhiques de Termez. À cette occasion, j'ai donné une conférence à Tashkent le 11 mai 2009, à l'Institut français d'études de l'Asie centrale (IFEAC) : « Arrivée et développement du bouddhisme dans les régions de Caboul et Begram » et une autre, le 18 mai 2009, au Musée de Termez : « Les Kouchans et le bouddhisme : données nouvelles ».

**

Conférence le 5 décembre 2008 à l'Université de Rome « La Sapienza » : « Nouvelles données sur le bouddhisme en Asie centrale : fouilles récentes de Termez (Kara Tepa et Fajaz Tepa) ».

Conférence le 12 mars 2009 à Besançon pour l'école doctorale de l'UFR de Lettres et Sciences Humaines de l'Université de France-Comté : « Fondements obligés d'une politique afghane ».

Conférence le 9 avril 2009 à l'UNESCO (symposium international consacré à l'anniversaire des 2 200 ans de la ville de Tashkent) : « Le développement urbain de Tashkent ». Conférence répétée à la demande des autorités ouzbèques lors de la séance inaugurale de la conférence scientifique internationale tenue le 26 mai 2009 à Tashkent pour célébrer le même anniversaire.

Conférence le 29 avril 2009 lors de la journée d'études organisée par le Centre d'études d'histoire de la défense à l'École militaire (Paris) sur les crises en Afghanistan depuis le XIX^e siècle : « Le poids de la longue durée dans la crise actuelle ».

Organisation du premier colloque international de la SEECHAC (Collège de France, 27-28 avril 2009), sur le thème : La création artistique face aux contraintes politiques et religieuses en Himālaya et en Asie centrale, de l'antiquité à nos jours.

PROFESSEURS ÉTRANGERS INVITÉS

M. Seishi KARASHIMA, Professeur à l'International Research Institute for Advanced Buddhism, Tokyo, a donné les mardis 3, 10, 17 et 24 mars 2009 quatre cours sur le thème « A philological approach to early Māhāyana scriptures ».

M. Sylvain VOGEL, Professeur à l'Université de Phnom-Penh, a donné le 21 janvier 2009 une conférence sur « Langue et littérature des Phnong (Mnongs) de Mondulkiri (Cambodge). Étude de terrain ».

M^{me} Monika ZIN, Professeur à l'Université de Munich, a donné le 29 avril 2009 une conférence sur « Nagarjunakonda : its monasteries and their school affiliations ».

M. Sheldon POLLOCK, Professeur à Columbia University, N-Y, a donné le 7 mai 2009 une conférence sur « Hermeneutics and the transformation of aesthetics in classical India ».