

UNE APPROCHE POSSIBLE DU ŚŪNYAVĀDA

o. Ayant atteint aujourd'hui la nécessité d'une synthèse, le dialogue entre l'Occident et l'Orient nous met, avant tout, devant l'obligation de comprendre ce que l'Orient a à nous dire, afin que nous puissions accepter les acquisitions orientales comme des composantes importantes de notre propre culture.

o. 1. Les recherches concernant les cultures orientales partaient jusqu'à présent en général, de deux conceptions différentes (j'ometts ici les cas où les acquisitions orientales sont considérées comme incompréhensibles ou de valeur incomplète) :

o. 1. 1. La culture occidentale et la culture orientale se sont développées et se développent parallèlement (en s'influençant mutuellement) et dans le sens d'une correspondance rigoureuse. Tous les phénomènes principaux de la culture ont eu lieu au cours d'une seule et même époque historique (quelle que soit l'interprétation de ce terme) dans les aires des deux cultures. Les partisans de cet axiome peuvent établir des parallèles Bouddha – Jésus-Christ, logique aristotélicienne-logique nyāyā, Lao tseu – Socrate, etc.¹.

o. 1. 2. D'après la seconde conception, il n'est pas nécessaire que les deux cultures soient arrivées aux mêmes résultats simultanément. Une telle hypothèse semble justifier complètement les comparaisons : Kant-Śaṅkara, śūnyavāda — relativisme du xx^e siècle, bouddhisme – matérialisme dialectique².

o. 1. 2. 1. A mon avis, la deuxième conception a des avantages évidents sur la première : la seule reconnaissance de la non-simultanéité du développement des cultures, admet le rôle actif de l'Orient dans la synthèse des deux civilisations. Mais le défaut principal de cette deuxième conception saute tout de suite aux yeux : toutes les acquisitions de l'Orient sont considérées, par les partisans d'un tel point de vue, comme

1. Telle est par exemple la littérature orientaliste de la fin du xix^e et le début du xx^e siècle.

2. Cf. les nombreux travaux de S. Radhakrishnana et surtout *Philosophie indienne*, v. I-II, Moscou 1956, de même que Th. Scherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Len. 1925. M. Roy dans son livre *Histoire de la philosophie indienne*, traduction de bengali, Moscou 1958, considère que Bouddha est le fondateur du matérialisme dialectique.

étant déjà réalisées à l'Occident, et ceci du vivant de l'auteur respectif³. En général, la nouveauté découverte lors des études des cultures orientales, ne concerne que les détails, tandis que tous les moments principaux sont jugés comme autant d'analogies orientales des phénomènes occidentaux.

o. 2. Cette remarque est à rapporter aussi à la première interprétation, dans la mesure où les phénomènes orientaux sont considérés comme un champ propice à l'application de démarches scientifiques élaborées à l'Occident. Citons comme exemple le bouddhisme qui a été déclaré, par différents savants, soit comme une religion, soit comme un athéisme, soit comme un nihilisme, soit comme un matérialisme ou un idéalisme, soit comme un rationalisme, soit comme une dialectique⁴. Chaque définition dans cette liste a tendance à réfuter les autres. Il nous semble qu'une telle démarche est déjà épuisée. L'apparition, dans des travaux récents, de termes comme " paradoxal⁵ ", prouve qu'une nouvelle attitude à l'égard de l'Orient est, d'ores et déjà, mûre⁶.

o. 3. Cette nouvelle attitude est fondée sur l'acceptation de l'indépendance relative du monde oriental. Les pratiques orientales sont envisagées comme irréductibles aux schémas occidentaux. Ce qui ne nie pas la possibilité de parallélisme, mais dans la mesure où ces parallèles ne sont pas des constructions forcées, ils se manifestent, inattendus, à de nouveaux paliers. Il devient évident ainsi que l'Orient a atteint, dans beaucoup de domaines de la culture, des résultats tout à fait exceptionnels⁷.

o. 3. 1. Notre but, dans les études orientales, doit être l'élaboration de modèles tels qu'ils rendraient possible une nouvelle intelligibilité des pratiques occidentales.

o. 3. 2. Une telle approche pose des difficultés considérables. Nous sommes confrontés à des problèmes méthodologiques complexes dont la solution semble dépendre, dans un premier temps et inévitablement, de l' " intuition ". En ce qui concerne la boudd-

3. Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, London, 1956, p. 13, propose qu'on renonce, dans l'étude de la pensée indienne, à la terminologie du XIX^e siècle et qu'on lui substitue la terminologie philosophique et linguistique la plus moderne. Dans ce sens vont aussi les travaux de H. V. Guenther, *The Jewel Ornament of Liberation*, London, 1959; *The Life and Teaching of Nāropa*, Oxford, 1963.

4. Cf. les travaux cités ci-dessus, de même que E. Conze, *Buddhism*, Oxford, 1951; *Buddhist Thought in India*, London, 1962; E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, 1958.

5. Cf. surtout G. Pomeranz, " Le Modèle européocentriste de la religion et les religions paradoxales de l'Orient ", dans le recueil *Trudy po vostokovedeniju*, Tartu, 1967.

6. L'académicien N. I. Konrad écrit : " En jugeant des idées philosophiques de l'Orient nous appliquons les notations qui se sont formées dans la philosophie chez nous, en Europe, comme par exemple matérialisme, idéalisme, rationalisme, intuitionisme, mysticisme, criticisme, monisme, pluralisme, etc., sans même nous demander sérieusement si ces notations correspondent à ce que nous voulons désigner par elles; ne ferons-nous pas mieux de nous adresser aux notations et aux caractéristiques élaborées là-bas, à l'Orient; ces notations-là ne correspondent-elles pas mieux à la nature et au contenu des phénomènes qu'elles désignent. " (N. I. Konrad, *L'Occident et l'Orient [Zapad i Vostok]*, Moscou, 1966, p. 29-30.)

7. " The greatest obstacle, however, to mutual understanding is the provincialism of the Westerner himself. Beneath a popular façade of being the world's classic example of an open society, Western people are tribally oriented in a grand but unconscious way. " (N. P. Jacobson, *Buddhism. The Religion of Analysis*, London, 1966, p. 15.)

dhologie, il est nécessaire tout d'abord, d'élaborer des concepts fondamentaux capables de décrire le bouddhisme conformément à la pensée orientale. Posons comme premier membre d'une telle série le terme de lysiologie⁸.

1. La lysiologie est le mode de pensée qui traite de la libération du sujet lysiologique (ce rôle peut être assumé par une personne concrète ou par une collectivité); nous entendons sous le terme de libération le passage à un niveau supérieur par rapport au niveau initial. Un mode de pensée peut être considéré comme lysiologique à condition qu'il contienne trois composantes :

1. 1. La première composante c'est la description du niveau initial; le moment principal consiste à démontrer l'inévitable libération de ce niveau. La description du niveau initial ne doit pas forcément correspondre à une réalité, et il n'est pas nécessaire non plus qu'il soit *compris* par le sujet lysiologique. L'élément essentiel de la démarche c'est l'existence d'un concept négatif (mais qui suppose un couplage avec un concept affirmatif) à l'aide duquel le sujet lysiologique apprécie sa situation.

1. 2. L'élément secondaire, c'est la définition et la description du niveau final. Étant donné que le mode de pensée lysiologique a une préférence pour l'utilisation de plus de concepts contradictoires possibles, la définition du niveau final tend à être opposée au maximum à la définition du niveau initial.

1. 3. Le troisième élément de la lysiologie c'est la *voie*. Sous ce terme j'entends la totalité des méthodes se succédant l'une à l'autre et qui sont nécessaires pour l'élévation du sujet lysiologique d'un niveau à un autre. On décrit généralement la voie comme un *processus*, ce qui s'oppose, dans la description, aux niveaux synchroniques. Mais le plus souvent la voie est aussi susceptible d'être divisée en un nombre fini de niveaux.

1. 4. Les modes de pensée lysiologiques ne sont pas rares aussi bien en Orient qu'en Occident. On pourrait considérer comme lysiologique la médecine, la psychanalyse, les différentes doctrines sociologiques et mystiques, le yoga. En ce qui concerne le sujet lysiologique, l'homme oriental assume plus aisément le rôle d'un sujet lysiologique personne, tandis que l'homme occidental prend le rôle d'un sujet lysiologique collectif. Il nous semble que cette différence peut s'expliquer par le fait que chez l'homme oriental la tendance vers la pratique est plus accentuée. L'homme occidental par contre, se suffit d'une théorie agréablement exposée⁹.

8. Du mot grec γυσις dont le sens correspond à celui du mot sanscrit mokṣa. Λυσιολογια est donc la traduction du sanscrit mokṣadharmā.

9. Je comprend qu'une telle opinion puisse se heurter à un désaccord violent. Pourtant, les Européens ne deviennent pas facilement yogis. Il vaudrait mieux discuter sur ce qui rend possible l'existence de cette pratique étrange qu'est le yoga.

1. 4. 1. C'est seulement en Orient (surtout en Inde) que la lysiology a été développée comme une théorie et comme une pratique. Grâce à la pensée indienne nous possédons des théories psychologiques détaillées qui peuvent servir de base à l'élaboration de la théorie d'une lysiology européenne. Ont été considérées comme des lysologies les six *darśana*¹⁰ de même que plusieurs autres enseignements, y compris les enseignements des *śramana* contemporains de Bouddha.

1. 5. D'après le modèle sémiotique que nous donnons au § 5, le processus lysiological peut être décrit de la manière suivante (sémiotique systématique-S, sémiotique transformatique-T) :

$$S_1 \rightarrow T(t_1, t_2, t_3, \dots, t_n) \rightarrow S_2$$

Ainsi, ce processus n'est finalement qu'une substitution de systèmes, mais ne sort pas des limites du système du signe comme tel.

2. Les bouddhistes-prajna-paramitistes comprenaient bien ce fait, comme le prouve l'extrait suivant de *Aṣṭasāhasrikā Prajñāparamitā* :

“ S'il reste dans la forme (*rūpa*) il reste dans le signe (*nimitta*); s'il reste dans le signe de la forme, il reste dans le signe; s'il reste (dans la pensée) : “ la forme est un signe ”, il reste dans le signe; s'il reste dans la naissance de la forme, il reste dans le signe; s'il reste dans la disparition de la forme, il reste dans le signe; s'il reste dans l'abolition de la forme, il reste dans le signe; s'il reste (dans la pensée) “ la forme est vide ”, il reste dans le signe; s'il reste (dans la pensée) “ je reste ”, il reste dans le signe; s'il reste (dans la pensée) “ je suis bodhisattva ”, il reste dans le signe, car il n'atteint que (l'expression) “ je suis bodhisattva ”¹¹. ”

2. 1. L'exemple cité se rapporte à un système *abhidharma* d'après lequel la voie se présente comme une substitution de ce qu'on appelle les *dharma* en tant qu'objets de la méditation.

Il est souligné que tout *dharma* (dans notre exemple, c'est la forme-*rūpa*) n'est qu'un signe et que la voie qui mène d'un niveau à un autre (dans l'exemple, de la “ forme ” à “ je suis bodhisattva ”) ne sort pas des limites du système du signe.

3. Ainsi les bouddhistes n'acceptaient ni la voie ni le système mais ont élaboré un mode de pensée tout à fait nouveau, à tel point original et unique qu'il nous semble impossible de le comparer à quoi que ce soit. L'appellation sanscrite de ce mode de

10. Darsana est traduit généralement par “ philosophie ”.

11. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāparamitā*, éd. by P. L. Vaidya, Darbhanga 1960, p. 6.

pensée est *śūnyavāda* que nous traduirons par *zérologie*. Le concept central de *śūnyavāda* est *śūnyatā* (en pali — *suññatā*) — un terme qui pose d'énormes difficultés à la bouddhologie¹².

3. 1. Bien que toutes les traductions de ce mot (cf. la note 12) prises séparément ne soient pas fausses, il est évident qu'elles s'inspirent de conceptions relevant de schémas traditionnels. Pourtant, même en restant dans le cadre de tels schémas, une interprétation convenable pourrait rendre de façon plus ou moins exacte le sens de ce terme¹³.

3. 1. 1. De même, il est depuis longtemps connu que *śūnya* (forme abstraite *śūnyatā*) désigne dans les mathématiques indiennes le *zéro*¹⁴. Betty Heimann se distingue parmi le peu d'indologues qui ont étendu le champ de cette signification à d'autres domaines de la culture indienne¹⁵. A son avis, le zéro est à l'origine une invention des métaphysiciens indiens, tels les bouddhistes et les brahmanes. Les mathématiciens n'ont accepté le zéro qu'au III^e siècle av. J. C. en le décrivant exactement comme les bouddhistes décrivaient *nirvanā*. Grâce aux arabes qui jouaient le rôle d'intermédiaires entre l'Inde et l'Europe, le zéro se retrouva enfin dans le monde occidental¹⁶. Tout en reconnaissant les mérites des travaux de B. Heimann, nous ne pouvons pas être d'accord avec sa tentative de comparer le bouddhisme au brahmanisme, et de réduire le concept de zéro à un absolu moniste¹⁷.

3. 2. La littérature bouddhiste propose un autre terme pour désigner le zéro et qui est, à mon avis, plus ancien — *madhya* (*madhyama*) qu'on traduit généralement dans les textes bouddhistes comme "moyen". Th. Stcherbatsky a relevé la synonymie de ce mot avec *śūnya*¹⁸.

3. 2. 2. Le zéro dans le bouddhisme ne dénote pas l'absence de quelque chose ni la négation de quelque chose, mais la levée (et plus encore, l'ignorance) de l'opposition

12. M. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, p. 1085, donne les significations suivantes : emptiness, loneliness, desolateness, absence of mind, distraction, vacancy (of gaze), nothingness, non-existence, non-reality, illusory nature (of all worldly phenomena); *Pali Text Society's Pali-English Dictionary* (p. 717) : emptiness; "void", unsubstantiality, phenomenality; *The Cultural Heritage of India*, I, Calcutta, 1958, p. 506 : non-existence, Th. Stcherbatsky, *op. cit.*, p. 242 : Relativity.

13. "The doctrine of emptiness has baffled more than one enquirer. As a theoretical proposition it gives little sense and seems to amount to a mere assertion of nihilism. The teaching of "emptiness" does not, however, propound the view that only Void exists. It is quite meaningless to state that "everything is really emptiness". It is even false, because the rules of the particular logic demand that also the emptiness must be denied as well as affirmed... The destruction of all opinions includes the opposition which proclaims the emptiness of everything. (E. Conze, *Buddhist Thought in India*, p. 242-243.)

14. Cf. M. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, p. 1085.

15. Betty Heimann, *Facets of Indian Thought*, London, 1964.

16. *Ibid.*, p. 95.

17. *Ibid.*, p. 110 ff., 128 ff.

18. Th. Stcherbatski, *op. cit.*, p. 241. — Il est intéressant de noter que dans le langage populaire on employait à la place de *śūnya*, *śūnya-madhya* (B. Heimann, *op. cit.*, p. 122), et que *śūnyavāda* a pour synonyme *madhyamika*.

entre un jugement affirmatif et un jugement négatif, entre + et —, ce qui signifie que ces relations sont considérées comme indéfinies.

Ceci est remarqué dans les plus anciens textes bouddhistes (Saṃyutta-nikāya. II, p. 17) : “ Ce monde, ô Kocāyana, dépend de l’affirmation et de la négation... “ Tout est ” — c’est la première opposition, “ tout n’est pas ” — c’est la deuxième opposition. En dépassant ces deux oppositions, Thātagata prêche la voie zéro. ”

Ou bien dans la tradition mahayana (Kāśyapaparivatta, § 60) :

“ Etre ” — c’est la première opposition, “ ne pas être ” — c’est la deuxième opposition. Ce qui s’étend entre ces deux oppositions n’est pas susceptible d’examen, est indicible, irréprésentable, inaccessible et n’a pas de durée. C’est, ô Kāśyapa, la voie zéro qu’on appelle la vraie connaissance des phénomènes de l’être. ”

3. 3. Étant donné qu’il est impossible pour l’instant (et peut-être pour toujours) de formuler l’objet de l’étude zérologique¹⁹, il est nécessaire d’accéder à cet objet par l’intermédiaire de trois modèles.

4. Le premier modèle est le modèle *lysiologique*. De premier abord, la tendance lysiologique du bouddhisme est tellement dominante, qu’il semble naturel de considérer le bouddhisme comme un mode de pensée lysiologique. En effet, quelques écoles bouddhistes accentuent notamment cet aspect.

4. 1. Le modèle lysiologique est fondé sur le fait que le bouddhisme déclare que la libération (peu importe ici le mot qui désigne ce concept) est son but premier. Ceci veut dire que nous pouvons trouver dans la littérature bouddhiste toutes les composantes du mode de pensée lysiologique.

4. 2. La description du niveau initial part en général du concept *saṃāsra* ou *duḥkha*, (en pali *dukkha*). La traduction admise est respectivement “ le monde phénoménal ” (concept opposé à l’absolu) et “ la souffrance ”. Dans ce cas concret nous nous désintéressons de l’interprétation de ces termes, pour le but de notre démonstration nous ne retenons que leur caractère négatif. Donnons comme exemple la première vérité bouddhiste noble : “ Ceci est, oh moines, la noble vérité de la souffrance : la naissance est une souffrance, la vieillesse est une souffrance, la maladie est une souffrance, l’union avec le désagréable est une souffrance, l’écart de l’agréable est une souffrance, l’inaccessible du désir est une souffrance²⁰. ”

4. 3. La description du niveau final se présente sous plusieurs termes comme *nirodha*, *nirmoḥsa*, *nirvrti*, *nirveda*, mais c’est *nirvāṇa* qui domine. Tous ces termes sont négatifs, c’est-à-dire, leur opposition aux éléments descriptifs du niveau initial se situe dans l’axe de la négation : “ Il existe, oh moines, le non-né, le non-devenir, le non-fait, le non-formé²¹. ”

19. Les bouddhistes eux-mêmes considéraient que le silence était le seul signe possible de cet “ objet ”.

20. *Vinaya-piṭaka*, I, p. 10.

21. *Udāna*, p. 80.

4. 4. La différence du bouddhisme par rapport aux autres modes de pensée lysiolologiques consiste en ceci que pour le bouddhisme la voie est zéro (*madhyamā pratipā*); du point de vue d'un observateur extérieur, il peut être décrit comme une voie à huit composantes (*aṣṭāṅgikā*) : vue correcte, attitude correcte, discours correct, action correcte, comportement correct, aspiration correcte, attention correcte, concentration correcte ²².

4. 4. 1. La voie zéro signifie qu'on lève, en effet, l'opposition entre les niveaux initial et final et qu'on les considère comme équivalents. Nāgārjuna l'écrit très clairement : " La limite du nirvana est la limite du saṃsara, ils ne se distinguent en rien l'un de l'autre ²³. "

Nous retrouvons la même pensée dans Aṣṭasāhasrikā : " Je dois nirvaniser des êtres innombrables. Mais il n'y a pas d'êtres qui pourraient nirvaniser. Quelques êtres qu'on nirvanise, tout de même personne n'atteint nirvanā et personne ne pourrait nirvaniser ²⁴. Bodhisattva-Mahasattva se met en route, quoiqu'il ne parte nulle part. Personne ne part jamais. Il n'habite nulle part. Mais il habite le savoir total car il n'aspire pas à y habiter. Pas une grande charrette (*mahāyāna*) n'est partie, ne part et ne partira jamais ²⁵. "

4. 5. En bouddhologie le modèle lysiolologique passe au second plan, tandis que l'accent principal se déplace sur les autres modèles.

5. Le second modèle peut être appelé *sémiotique*. Ce modèle suppose l'existence de trois types de sémiotiques pratiques dans la société ²⁶. J. Kristeva les nomme avec succès systématique, transformatrice et paragrammatique. Leurs appellations en sanscrit seraient : *dṛṣṭi* (théorie, regard), *yoga* (transformation) et *śūnyatā* (vide). Nous pourrions trouver des parallèles à ces termes dans le modèle lysiolologique : voie - sémiotique pratique transformatrice. Dans la tradition indienne *mārga* (*pratipad*, *pathā*) et *yoga*, les thèmes *śūnyatā* et *madhyamā pratipad* sont considérés comme synonymes et souvent substituables l'un à l'autre.

5. 1. Ce modèle n'est pas hiérarchique, ce qui veut dire que ces composantes existent parallèlement. Tout de même, les zérologues bouddhistes considèrent *śūnyatā* comme un niveau plus réel que les deux précédents qu'ils traitent d'illusoires (*māyā*).

22. Aṣṭāṅgika mārga ne doit pas être interprétée comme une *voie à huit degrés* dans laquelle chaque élément est supérieur au précédent.

23. Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikās*, XXV, 20.

24. *Aṣṭasāhasrikā*, p. 10.

25. *Ibid.*, p. 12.

26. Cf. J. Kristeva, " Pour une sémiologie des paragrammes ", *Tel Quel* 29, et L. Mäll, *La voie zéro/Nulevoi put*, *Trudy po znakovym sistemam*, II, Tartu, 1965, p. 190-191.

27. Dharma est un concept de la tradition indien difficile à traduire. Dans le modèle sémiotique dharma signifie " signe ", ou plus exactement ce qui doit être considéré comme un signe.

5. 2. L'aspect sémantique de *śūnyatā* transforme la relation entre les signes et les denotata en zéro (*śūnya*) : " On dit " bodhisattva ", " bodhisattva ". L'expression de quel dharma est " bodhisattva " ? Je ne vois pas de dharma " bodhisattva ". Je ne vois pas non plus de dharma " sagesse transcendante ". De même, je ne trouve et ne vois ni de bodhisattva ni de dharma " bodhisattva ", ni de sagesse transcendante ni de dharma " sagesse transcendante " de quel bodhisattva et de quelle sagesse transcendante je dois prêcher ²⁸. "

5. 3. L'aspect syntaxique consiste dans le fait que les signes sont considérés comme libres de quelque relation déterminée que ce soit, et par conséquent aptes à instaurer toute sorte de relations entre eux : " L'essence de dharma est profonde. En raison de son isolement " — " L'essence de la sagesse transcendante est profonde. " — " En raison de la pureté de l'essence. En raison de l'isolement de l'essence... " Tous les dharma sont isolés par leur essence. Ce qui est l'isolement de l'essence de tous les dharma est aussi leur sagesse transcendante. Pourquoi cela est ainsi ? Tathāgata concevaient tous les dharma comme non-faits ²⁹. "

5. 4. L'aspect pragmatique montre que le sujet zérologique (bodhisattva) ne dépend d'aucun signe et peut opérer librement avec tous les signes : " Mais les bodhisattva ne dépendent d'aucun dharma ³⁰. "

6. Le troisième modèle peut être appelé provisoirement *cognitif*. Il est fondé sur la conception que la production mentale est un processus à trois degrés. D'après la terminologie bouddhiste ces trois degrés portent les noms de *avidyā* (ignorance, pensée traditionnelle), *vijñāna* (différenciation, possibilité de construire de nouveaux signes) et *prajñā* (sagesse) synonyme de *sarvajñatā* (savoir total). Ce modèle est hiérarchique et il assigne comme but l'accès au niveau *prajñā* à travers *vijñāna*. Le niveau *prajñā* s'oppose aux autres dans la mesure où il est une transcendance (*pāramitā*).

6. 1. Au niveau *prajñā* il n'existe pas de relations logiquement déterminées parmi les concepts, de sorte que l'on peut produire ou ne pas produire différents types de situations signifiantes. L'observateur situé au niveau *avidyā* ou *vijñāna* ne peut pas déterminer ce processus (c'est-à-dire trouver la détermination logique d'une pratique située au niveau *prajñā*). Mais comme certaines situations concrètes de *prajñā* peuvent coïncider, par hasard, avec les modèles de l'observateur, elles peuvent dans ce cas être décrites,

6. 1. 1. Cela veut dire que chaque niveau a sa corrélation dans la logique. Il me semble

28. *Astasāhasrikā*, p. 3.

29. *Ibid.*, p. 95-96.

30. *Ibid.*, p. 8.

31. Cf. J. Kristeva, *op. cit.*, p. 68; L. Müll, *op. cit.*, p. 191.

que le niveau *avidyā* correspond à une pensée pré-logique, le niveau *vijñāna* — à une pensée logique, et le niveau *prajñā* — à une pensée postlogique (en fait, il s'agit dans ce dernier cas d'une logique différente), qui peut être marquée par la formule logique $A \supset B$ ³¹. En plus du tétralemmes déjà cité, donnons comme exemple le passage suivant de Vajracchedikā : “ Tathagata parlait des êtres comme de non-êtres. Aussi dit-on “ êtres, êtres ”³². ” A est A parce qu'il est \bar{A} .

6. 2. Les niveaux *avidyā* et *vijñāna* sont considérés par les bouddhistes comme pouvant se substituer l'un à l'autre : “ Les dharma existent de même qu'ils n'existent pas. Leur non-existence s'appelle ignorance (*avidyā*). Les gens simples qui construisent des dharma inexistants, dépendent d'eux. Ayant construit les dharma, ils tendent vers deux oppositions et ne connaissent ni ne voient les dharma. Aussi construisent-ils des dharma inexistants. Ayant construit les dharma, ils dépendent de deux oppositions, aussi construisent-ils les dharma du passé, les dharma de l'avenir et les dharma du présent. Les ayant construits, ils dépendent du nom et de la forme et construisent des dharma inexistants ”³³.

6. 3. Cette alternance ininterrompue, cette transformation perpétuelle d'*avidyā* en *vijñāna* et vice versa, est l'état que les modèles physiologiques définissent comme samsara. Le passage dans *prajñā* (qu'on ne doit pas confondre avec nirvanā) ne se fait pas consciemment, suivant un projet, c'est-à-dire on ne peut pas définir un point temporel et spatial dans lequel la pensée se transforme en *prajñā*. On peut même dire : *prajñā* survient d'elle-même.

6. 3. 1. La littérature zérologique du bouddhisme vise à enseigner *prajñā* (cet état a son parallèle dans le modèle sémiotique sous l'aspect de la sémiotique paragrammatique pratique, *sūnyatā*). Dans ce but une méthodologie compliquée est élaborée dont l'examen n'entre pas dans le propos du présent article.

7. Le zéro est un concept élaboré dans ce que nous avons appelé la zérologie, et c'est de là qu'il fut introduit dans les mathématiques. L'Europe s'est emparée du zéro comme d'un concept mathématique, mais il est temps peut-être de lui donner une application plus profonde.

7. 1. En tout cas “ Ce n'est pas le vide qui transforme les dharma en vide. Les dharma sont vides ”³⁴.

Extrait de *Terminologia Indica*.

Linnart Mäll.

Université de Tartu.

Estonie, U. R. S. S. 1967.

32. E. Conze, *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Roma, 1957, p. 49.

33. *Aṣṭasāhasrikā*, p. 8.

34. *Ratnakūṭa*, (nous citons d'après l'édition : Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaśāstra*, publiée par L. de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, IV, Saint-Petersbourg, 1913, p. 248).