

Le Lieu chez Nishida Kitarō et l'espace bouddhique

Frédéric GIRARD

Nous nous proposons de mettre ici en parallèle, de juxtaposer deux ordres de faits: d'une part, l'absolu selon Nishida Kitarō, donnée qu'il a approchée et qualifiée de plusieurs façons au cours de sa vie – expérience pure, intuition active, non-être, non-être absolu, auto-identité des contraires absolus, ou lieu – et, d'autre part, ce qui dans les doctrines bouddhiques, correspond à l'absolu, c'est-à-dire l'inconditionné –, à savoir ce qui ne dépend pas même de conditions pour exister, pour être pleinement, ce dont il ne serait pas légitime de dire au sens strict qu'il “se forme” ou “se constitue”, du point de vue relatif au moins –: c'est “l'incomposé”, ce qui n'est pas la résultante d'éléments qui se réuniraient pour se constituer en un tout.¹ La pluralité de termes qu'on relève chez Nishida montre déjà la difficulté qu'il a lui-même eu à définir cet absolu, avant de se fixer de manière plus ou moins définitive sur le terme de *basho*: il l'a approché tantôt du point de vue du sujet (comme dans le cas de l'expérience pure), tantôt sous un angle qui se veut objectif (le non-être, le lieu). Il s'avère que dans leur expression philosophique, les conceptions de Nishida ne peuvent, elles, échapper à cette polarité.

1. BAREAU 1951, a consacré sur le sujet sa thèse, demeurée inédite.

Nishida ne veut-il pas abolir toute dualité du sujet et de l'objet dès ses premières œuvres, ce qui, pour formuler ce qu'est cet absolu, le contraindrait de toute manière à mettre unilatéralement l'accent sur l'un de ces pôles en raison des nécessités langagières, ou bien à tenir compte des deux ensemble mais pour mieux les abolir?

L'absolu bouddhique est, lui, aussi, qualifié au moyen de termes qui sont en nombre réduit (de deux à cinq ou six), qui mettent également l'accent sur l'aspect subjectif ou objectif de son angle d'approche, ou qui lient les deux. Passons en revue quelques uns:

- ♦ le *nirvāṇa*, c'est-à-dire l'extinction des passions et des illusions, l'apaisement parfait, qui néanmoins ne supprime pas l'existence des phénomènes et des choses. Il est de deux sortes: celui qui prend place du vivant du délivré, et celui qui survient après sa mort; ou de façon plus significative: celui délivrant par la sagesse; et celui délivrant par la nature immaculée des choses, par l'absence de condition causale, qui intervient sans pour autant que les choses soient détruites. Le *Traité de Sengzhao* du religieux Sengzhao 僧肇 (384-414?) qui se fait l'écho d'une interprétation sinisée du *nirvāṇa*, le décrit en ces termes:

Ce que les *sūtra* appellent *nirvāṇa* avec reliquat et sans reliquat se dit en chinois 'wuwei', l'inconditionné [du non-agir], ou encore l'extinction-passage. L'inconditionné [du non-agir] est une appréhension du vide qui est apaisé, qui tranche de manière sublime avec le conditionné. L'extinction-passage se dit de l'extinction à jamais des grands maux, et du passage des quatre courants. C'est ce à quoi reviennent les images du miroir et de la demeure obscure qui coupe court aux qualificatifs. Ou encore, on peut dire que [le *nirvāṇa*] avec reliquat et sans reliquat est un autre nom pour la délivrance, une appellation provisoire en réponse [aux attentes et aux facultés] des êtres [et non pas une qualification authentique de la réalité visée]. Je pourrais essayer de le qualifier en disant que le *nirvāṇa* est la Voie. Apaisé et vide, on ne peut l'appréhender à l'aide de formes et de noms, subtil et sans signes, on ne peut le connaître à l'aide de la pensée. Il dépasse tous les êtres, dans sa plénitude mystérieuse. Il est comparable à l'espace dans sa pérennité.²

- ♦ La vraie manière d'être des choses (*tathatā*, *bbūtatathatā*), c'est-à-dire non trompeuse ou fallacieuse: ainsité, ou talité pour reprendre un terme de la philosophie médiévale. Elle est qualifiée de corps de la Loi ou de sapience de *Buddha*. Elle est le résultat de l'abolition de ce qui est illusoire, et de sa racine, l'Inscience. C'est la véritable nature des choses, "le dernier mot des choses" (G. Bugault), qui peut être compris comme un pur concept (*Vijñaptimātratāsiddhi*), mais un texte comme le *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule* (*Dasheṅgqixinlun*) en fait la pensée pure en elle-même, l'embryon de *Tathāgata*, un véritable principe opposé à cet autre principe qu'est l'Inscience. La *prajñā* de *Buddha*, étant un *dharma* conditionné, n'est pas comptée comme faisant partie intégrante des inconditionnés, de la *tathatā* par exemple, mais elle y est en fait parfois assimilée, sous sa forme immaculée, en raison de son statut particulier d'absolu dans les écoles. On peut d'ailleurs noter que l'espace absolu a été identifié à la *prajñā*, ainsi que l'attestent bien des textes bouddhiques comme le *Sūtra de la descente à Ceylan* ou le *Traité de Sengzhao*. Citons un passage du premier texte, le *Laṅkāvatārasūtra*, qui tient pour une vue hérétique discriminatoire le fait de distinguer comme deux champs cognitifs différents le sensible et l'espace. Selon lui, ils sont indissociables selon une formule qui s'apparente de près aux textes de *Prajñāpāramitā*, où l'on a la vacuité à la place de l'espace:

Mahāmati, il y a aussi des hérétiques qui voient une cause au sensible, et qui, par conception erronée, s'attachent à l'aspect matériel et aux dimensions; ils voient l'espace comme une détermination sans aspect matériel; ils voient l'aspect de tout ce qui est sensible comme ayant une détermination différente de l'espace. Mahāmati, l'espace est à même le sensible, car l'élément du sensible pénètre dans l'espace. Mahāmati, le sensible est à même l'espace, car c'est grâce au premier élément que le second existe, et grâce au second

2. T. XLV, n° 1858, 157b29–c7: 經稱有餘涅槃無餘涅槃者。秦言無爲。亦名滅度。無爲者。取乎虛無寂寞。妙絕於有爲。滅度者。言其大患永滅。超度四流。斯蓋是鏡像之所歸。絕稱之幽宅也。而曰有餘無餘者。良是出處之異號。應物之假名耳。余嘗試言之。夫涅槃之爲道也。寂寥虛*目+廣。不可以形名得。微妙無相。不可以有心知。超群有以幽升。量太虛而永久。

que le premier existe. C'est en s'appuyant sur le sensible qu'on distingue un espace et c'est en s'appuyant sur l'espace qu'on distingue du sensible. Mahāmāti, lorsque les grands éléments naissent, ils ont des caractéristiques propres différentes. Ils ne résident pas dans l'espace, et il n'y a pas d'espace hormis eux." (traduction de Bodhiruci).³ L'espace, est d'ailleurs comparé à la conscience-de-tréfonds (*ālayavijñāna*), ce qui indique la dimension psychique et absolue qu'on lui attribue: "Elle [la conscience-de-tréfonds] contient en elle tout ce qui est et elle est comme le grand Vide [de l'espace]. Elle manifeste les dix milles choses et elle ressemble par là à la grande terre productrice. Quelle chose n'y serait pas contenue? Il n'y a pas de porte par laquelle on n'y entre."⁴

Cette idée a été reprise par Dōgen à la suite d'une remarque de son maître chinois Rujing: le versant sujet et le versant objet sont indistinctifs dans ce système de pensée, point qui est commun avec le taoïsme dit "philosophique" au Japon.⁵ Nishida ne remarque-t-il pas:

Ce qui est considéré comme étant une philosophie de la perception interne depuis Maine de Biran est, à mon avis, fondé du point de vue de la logique du lieu de l'auto-identité des contraires que je défends. Et, à l'inverse, la logique du lieu se trouve démontrée par le fait de la perception interne. C'est la raison pour laquelle, de par le passé, ce type de philosophie passait pour être dénué de caractère logique et pour être subjectif. C'est qu'on n'avait pas essayé de considérer la conscience en retournant en profondeur à sa racine. Dans la philosophie jusqu'à présent, on est parti des points de vue opposés du sujet

3. 大慧。復有餘外道見。計著色空事形處橫法不能善知虛空分齊。言色離虛空。起分齊見妄想。大慧。虛空是色。隨入色種。大慧。色是虛空。持所持處所建立性。色空事分別當知。大慧。四大種生時自相各別。亦不住虛空。非彼無虛空 (T. XVI, n° 670, 485c, S) 大慧。復有餘外道。見色有因妄想執著形相長短。見虛空無形相分齊。見諸色相異於虛空有其分齊。大慧。虛空即是色。以色大入虛空故。大慧。色即是虛空。依此法有彼法依彼法有此法故。以依色分別虛空。依虛空分別色故。大慧。四大種生自相各別不住虛空。而四大中非無虛空 (T. XIV, n° 671, 525a, Bodhiruci, W) 大慧。復有外道。見色形狀虛空分齊而生執著。言色異虛空起於分別。大慧。虛空是色隨入色種。大慧。色是虛空。能持所持建立性故。色空分齊應如是知。大慧。大種生時自相各別。不住虛空中。非彼無虛空 (T. XVI, n° 672, 595c-596a).

4. *Fanyimingyiji* 翻譯名義集, T. LIV, n° 2131, 1155b5-8: 舍一切而如太虛包納。現萬法而似大地發生。則何法不收。無門不入。

5. *Hōkyōki, Dialogues de l'ère Hōkyō*, n° 32.

et de l'objet, et on a envisagé dès le départ, sans critique, comme des termes opposés le moi et le monde, en oubliant, de ce fait, que notre moi se trouvait dans le monde. Or, le fait même, pour moi, de penser est déjà un fait [qui prend place] dans le monde. La conscience est une occasion pour le monde de se constituer lui-même. Nos souvenirs sont des souvenirs du monde historique, et nos habitudes sont des habitudes du monde historique. C'est de là que provient l'exigence morale qu'il ne faut point se tromper soi-même.⁶

- ◆ L'immutabilité (*fudō*), qui a aboli les sensations.
- ◆ L'abolition des perceptions et des représentations.
- ◆ L'espace, initialement envisagé comme un espace absolu, un lieu où les choses prennent place et agissent sans rencontrer d'obstacle et sans entrer en conflit mutuel, il devient, dans les écoles sous l'emprise de la doctrine du rien-que-conscience, un lieu idéal où les obstacles d'ordre mental, des passions et du connaissable, n'ont plus cours. Il change de dimension. Le bouddhisme se montre l'héritier de la pensée indienne concernant sa conception de l'espace. Comme le note Olivier Lacombe,

la pensée indienne [...] définit son *ākāśa* comme un dynamisme infini localisant les choses selon les trois dimensions. Śaṅkara lui-même écrit: 'L'*ākāśa* c'est ce qui donne son lieu [à chaque chose].' L'espace est donc une hypostase très noble de l'absolu; et l'omniprésence (*vibhūtvā*) de celui-ci trouve un ectype assez prochain dans l'activité rayonnante de celui-là. (LACOMBE 1966, Ib., n.1)

Le même auteur remarque aussi:

On traduit généralement par éther, analogie fort lointaine, pour signifier qu'il est une substance active infinie, le premier des éléments cosmogoniques primordiaux. La philosophie indienne distingue de cet *ākāśa*, les *dis(as)* l'espace en tant qu'ensemble de déterminations spatiales qualifiées, les points cardinaux. Les *dis(as)* sont un effet de l'*ākāśa*, et bien entendu, puisque la cause contient son effet pour la plupart des philosophes indiens, sont contenus en lui. (54-5)

6. *Seimei*, NKZ, II: 370.

Il est à noter que l'un des mots qui désigne l'espace en tant qu'absolu, *ākāśa*, provient d'une racine *kāś*, "briller", et signifie "brillant de tous côtés en irradiant"; de là provient le sens de diffusion spatiale infinie (SILBURN 1955, 110). L'espace revêt la valeur d'un principe cosmique dans les *Upaniṣad*. Lieu d'origine et de retour de l'*ātman*:

L'*ātman* ne fait pas office de substance permanente; à la mort, il se perd dans son lieu originaire et, comme lui, sans limite, l'*ākāśa*. Le Buddha reste donc fidèle à la tradition de son temps en refusant de faire de l'*ātman* un principe transmigant.

L'espace, est un inconditionné pour les Sarvāstivādin, il est un inconfectionné (*asaṃskṛta*, 'dus-ma-byas) participant au même caractère de réalité non sujette à destruction:

L'espace est non confectionné parce que ce n'est pas une substance, mais une lacune de substance, une simple absence d'obstacle à l'étendue des choses, un vide qu'elles occupent librement. (FILLIOZAT 1996, §2257)

L'espace est aussi ce qui est sans aucun obstacle, l'inconditionné de l'espace est la talité qui apparaît là où il n'y a pas d'obstacle.⁷

Pour autant que l'espace et le psychique sont considérés comme étant sans solution de continuité, on peut également remarquer que, dans la gnoséologie bouddhique, la notion d'*āyatana* recouvre les deux ordres d'idée: ce sont des "champs d'extension", des "lieux", des "cadres", qui désignent à la fois les six organes des sens et les six objets de ces sens, les sens incluant le "mental" (*manas*) qui vise et construit les "choses" (*dharmā*). Comptés au nombre de douze, ils sont un double champ de participation (*bhogāyadhya*): ils sont en même temps des champs de participation intérieurs aux sens (*veditabhoga*), et des champs de participation extérieurs où les objets se différencient (*arthaparicchedabhoga*). C'est sur cette base que le texte mentionné plus haut de la *Descente à Ceylan* prend tout son sens: les deux champs d'extension ne peuvent être dissociés l'un de l'autre. Les différents termes proposés par les Chinois pour traduire cette notion indiquent les valeurs qu'on lui a attribuées: *ru*

7. Voir *Yogācarabhūmiśāstra*, t. XXX, n° 1579, 293c.

(*nyū*) 入, indique le caractère de pénétration de ces champs d’extension⁸; *chu* (*sho*) 處, “lieu”⁹, *xiang* (*kō*) 向, “tourné vers” (*Questions de Milinda*), *jiai* (*kai*) 界, domaine, *waijiai* (*gekō*) 外向, “tourné vers l’extérieur”, *zhi* (*chi*) 知, “connaissance”; *wu* (*o*) 於, particule indiquant le régime d’un verbe, le lieu ou le champ d’action, le moment de l’action, mais aussi tout un ensemble de rapports, la direction, la proximité, la provenance, le point d’arrivée, d’impact, le comparatif, le thème d’une phrase (concernant, relativement à), etc. Il est à noter que Nishida utilise cette particule, qu’il lit en japonais *ni oite*, “dans”, “au sein de”, pour qualifier ce qu’est son “lieu” (*basho*), entendu comme une localisation dans un espace pour ainsi dire métaphysique. Ne peut-on également émettre l’hypothèse que la notion d’*āyatana*, telle qu’elle a été notamment comprise à travers les traductions chinoises, se montre par un certain côté assez proche de celle d’ “intentionnalité” ou de “visée” dans la phénoménologie occidentale moderne? L’intérêt de Nishida et de ses contemporains pour la phénoménologie n’avait-il pas déjà un socle culturel largement labouré?

On peut mettre également en relation avec la notion de champ d’extension et d’espace le concept de *chidra*, traduit *qiaoxi* (*kyōkyaku*) 竅隙: *chidra*, qui désigne une cavité ou un vide:

La cavité ou vide, c’est ce qu’on nomme l’élément espace; c’est, dit-on, lumière et obscurité.

La cavité ou vide de la porte, de la fenêtre, etc., c’est l’élément espace (*ākāśadhātu*) externe (*bāhya*); la cavité de la bouche, du nez, etc., c’est l’élément espace interne (*ādhyātmika*). D’après l’ École (*kīla*), le vide ou élément espace est lumière et obscurité – c’est-à-dire une certaine catégorie de couleur (*varṇa*), de matière (*rūpa*), car ce qu’on perçoit dans une l’cavité, c’est de la lumière ou de l’obscurité. Étant de sa nature lumière ou obscurité, le vide sera jour et nuit.

空界謂竅隙 傳說是明闇 識界有漏識 有情生所依論曰。

8. *Mahāyānasūtrālalambkāra*, XI-3, T. XXXI, n° 1604, 609c28–610a5; 612c22–3; *Mahāvīyūtpatti*, §106.

9. *Abhidharmakośa*, T. XXIX, n° 1558, 120c7–8.

諸有門窗及口鼻等。内外竅隙名為空界。如是竅隙云何應知。傳説。竅隙即是明闇。非離明闇竅隙可取。故説空界明闇為體。應知此體不離晝夜。¹⁰

Dès lors, l'espace est le lieu par excellence où les choses fusionnent sans se faire obstacle, ce qu'exprime la notion de *koyū* 虚融, compénétration, fusion libre à l'instar de l'espace. Dans son sermon "Nature de Buddha" du Thésaurus de l'œil de la vraie Loi, Dōgen note qu'un tel espace dépasse l'espace orienté et mesuré:

Les imbéciles pensent que, chez l'homme, la substance faisant obstacle, il y a un sud et un nord, tandis que la nature de Buddha fusionnant dans l'espace vide, point n'y est question de sud et de nord. (T. LXXXII, n° 2582, 95a3)

De même, Myōe déclare-t-il: "La pensée une c'est être habituellement sans pensée. C'est l'unité de fusion spatiale selon le principe. Ou encore, l'unité en accord avec la nature." 一念と云は常無念也。如理虚融の一也。又稱性の一也。¹¹ – La vacuité authentique peut aussi être assimilée à un absolu.

Sur le plan terminologique tout du moins, on est tenté de faire des rapprochements entre le non-être de Nishida et de ses contemporains, et la vacuité (vraie) des écoles bouddhiques, le lieu (*basho*) de Nishida et l'espace bouddhique. Il est néanmoins clair que ces rapprochements peuvent pécher par leur arbitraire, de deux points de vue:

1. Sur le plan de la filiation, qui n'est pas revendiquée explicitement, ni non plus clairement établie en elle-même historiquement.
2. Sur le plan des idées et des conceptions qu'elles engagent de part et d'autre. Il existe déjà des disparités à l'intérieur même des courants se réclamant du bouddhisme concernant une même notion (le *Nirvāṇa*, la vacuité): elles tiennent pour une bonne part à des tendances de pensée différentes et à des attitudes diversifiées. S'agissant d'un penseur du xx^e siècle, distant dans l'espace et dans le temps des foyers où sont nées ces conceptions bouddhiques, on peut bien entendu s'attendre à des différen-

10. *Abhidharmakośa*, T. XXIX, n° 1558, 1-28, 6c7-10, II.

11. *Kegon shinshūgi monjūki*, II, 225a.

ces assez importantes au moins dans les conceptions, à supposer même qu'elles soient en rapport. A moins de procéder à des examens plus attentifs, identifier des notions propres à Nishida à des concepts connus du bouddhisme risquerait de revenir à ne faire que se jouer de mots, si l'on ne cherche pas plus avant ce que recèlent ces notions et ces mots comme contenus significatifs, et dans les contextes où ils ont été employés.

Le présent essai ne prétend pas montrer, à l'aide de preuves, une influence dûment établie, mais part de l'idée qu'il pourrait y avoir une communauté d'idées et des affinités suffisantes entre les deux domaines examinés, pour que la comparaison mérite d'être entreprise. On connaît les tendances opposées au Japon de citer nommément les sources dont on s'inspire, en particulier chez les auteurs qui veulent s'en référer à des autorités scripturaires ou à des antécédents ayant force de preuve et de vérité, ou au contraire de les taire, soit volontairement soit tacitement, ceci pour plusieurs raisons, parmi lesquelles celles de vouloir déployer une activité libre de la pensée, de donner libre cours à son inspiration, ou simplement parce qu'on considère que la source est trop connue pour être mentionnée.

En outre, cette deuxième option trouve une justification dans le fait que les auteurs savent que la citation alléguée n'est pas toujours fidèle au sens qu'elle revêtait à l'origine, dans son contexte historique, et peut même n'être qu'une attribution non vérifiée: mais pour un penseur, c'est sa valeur de vérité, parfois son impact littéraire, qui compte avant tout. Nishida ne donne qu'assez rarement ses sources, en particulier, orientales: sans doute participe-t-il de cet art de la citation non élucidée, et accorde-t-il la priorité à l'énoncé de sa réflexion personnelle. Nishida fait partie de ces auteurs qu'il importe de lire entre les lignes, et si l'on ne trouve chez lui aucune référence à la notion d'espace bouddhique cela ne voudrait aucunement signifier qu'il ne l'ait eu présente à l'esprit, d'une manière ou d'une autre. Assez souvent, sa connaissance des doctrines peut n'être qu'assez vague, issue du ouïe-dire, venue à l'esprit à partir de discussions, ou à titre de souvenir indistinct.

Une question est de savoir d'où provient le fond d'intuition de Nishida, qui paraît constant, et de voir si ce n'est pas dans une direction surtout bouddhique, appartenant à des tendances particulières qu'il conviendrait de circonscrire avec plus de précision. Cette influence bouddhique est-elle

d'ordre uniquement doctrinal et conceptuel, ou des éléments culturels et symboliques, à caractère esthétique et religieux, interviennent-ils aussi?

On remarquera à cet égard le fait que cet espace absolu a pris des formes fortement sinisées, avec un accent taoïque marqué, qui ont joué un rôle prévalent au Japon. Mentionnons deux de ces éléments: celui de la calebasse ou gourde qui figure l'espace (*ko* 壺/瓠; *koten* 壺天), et le terrain à découvert, le jardin (*roji* 路地). Le premier désigne un vase en forme de gourde, une calebasse, qui concentre en son sein la totalité de l'espace: "On transporte le monde dans une calebasse (*hu*), on avale la chambre de dix pieds carrés (*fangzhang*) de Vimalakīrti; on réduit la forme de la terre et on cache son 'art' (magique) à l'intérieur." 移世界而入壺中、吞維摩方丈之室、縮地形而藏術內掩 (STEIN 1987, 61 et suivantes). Cet objet figure non seulement la forme paradigmatique d'un monde parfait, d'un paradis, mais il est aussi un instrument de musique dont on a joué dans les écoles bouddhiques amidiqes en même temps qu'on récitait le *nenbutsu* tout en dansant, dans la lignée du moine coréen Wonhyō 元曉 (617–686), en particulier dans le courant Ji du moine Ippen 一遍 (1239–1289), religieux réputé pour avoir associé la pratique du Zen au Nenbutsu. La raison en est que cette calebasse était censée figurer l'absence d'obstacle propre à l'espace absolu, selon une phrase fameuse du *Sūtra de l'Ornementation fleurie*: "L'homme qui n'a aucun obstacle sort tout droit du cercle des transmigrations" 一切無礙人、一道出生死 (T. IX, n° 278, 429b). Par sa danse énergique, presque incontrôlée (le sujet s'y oublie lui-même), accompagnée de chants et de musique, l'adepte instaure un paradis sur terre, conçu comme un espace où il se meut librement sans aucune entrave. La fait n'est peut-être pas à négliger, lorsqu'on connaît l'intérêt de Suzuki Daisetsu, puis par répercussion (?) de Nishida, pour les formes proprement japonaises de ces théories et de ces pratiques conjuguées du Zen et du Nenbutsu.

Les jardins attenants aux pavillons de thé, de même que certains espaces religieux sont qualifiés du terme d' "espaces à découvert". Un traité de thé du XVIII^e siècle, le *Traité du thé dhyānique*, (*Zencharoku*), le définit en ces termes:

Les jardins profanes d'aujourd'hui sont qualifiés de jardins intérieurs ou de jardins extérieurs, mais dans leurs principes ils diffèrent du tout

au tout [des jardins de thé]. A l'origine, dans le terme de *roji* [jardin], *ro* se comprend 'manifester' (*arawaru*) et *ji* désigne la pensée (*shin*). Il signifie donc le fait de 'manifester sa propre nature'. Il porte le nom de *roji* car il met en évidence la nature foncière de la vraie manière d'être des choses sous leur aspect réel. L'expression de 'jardin blanc' (*hakuroji*) lui est synonyme. Blanc signifie pur. En partant de ce sens, le pavillon de thé (*chasbitsu*) est qualifié d'espace à découvert [/jardin] (*roji*) en tant qu'il est l'aire de l'éveil (*dōjō*) qui met en évidence la nature foncière des choses. C'est pourquoi le jardin est un synonyme de pavillon de thé.

Dans un sens similaire, Dōgen (1200–1253) avait lui aussi défini le lieu de réalisation de l'éveil, c'est-à-dire le lieu de la pratique, non pas par les bâtiments qui constituent un monastère, mais comme un espace de pratique inlocalisé, :

Lorsqu'on fait le vœu de fonder un monastère (*bonsetsu*), il ne faut pas agiter les passions humaines, mais observer fermement la pratique de la Loi de Buddha. Qu'il y ait affinement dans la culture et point de pavillon monastique, voilà l'aire de l'éveil des Buddha de jadis, on [croirait] entendre au loin les manières de faire [/ le vent de la prédication] sur la terre nue (*roji*) et sous l'arbre [de l'éveil]. Ce site délimite pour toujours l'espace [d'observance des règles]. En vérité, il suffit qu'un homme observe la pratique pour qu'elle se transmette à l'aire de l'éveil de tous les Buddha. Ne vous éreintez pas en vain à l'édification magnifique de pavillons, [comme le font] les gens obtus en notre période terminale. Les Buddhas et les patriarches n'ont jamais encore désiré de pavillons monastiques.

Ou encore, déclare-t-il à propos de Yangqi Fenghui:

Les saints hommes de jadis se déplacent pour la plupart sous les arbres et sur la terre nue. Telles sont les traces excellentes des temps passés et les manières de faire profondes pour parcourir la vacuité [/le ciel]. Vous autres qui vous êtes faits moines et étudiez la voie, vous n'êtes pas encore calmés dans vos gestes. Vous n'avez pourtant guère qu'une quarantaine ou une cinquantaine d'années [à vivre en religieux]. Qui de vous aurait donc le loisir futile de jeter son dévolu sur une luxueuse demeure (*hōoku*)?

.....

Il va sans dire qu'au Japon les palais des princes et des ministres ne sont pas des demeures luxueuses, mais sont tout juste des maisons de peu faites de roseaux (*hakuoku*). Comment ceux qui entrent en religion pour étudier la voie pourraient-ils habiter dans de luxueuses demeures? En obtenir une c'est sans faute avoir des moyens de vivre fallacieux qui seront rarement purs. Ne vous évertuez pas à en gérer que vous auriez dès le début, bien entendu, et aussi de nouvelles que vous auriez acquises pour la première fois. Un ermitage de chaume (*sōan*) et une demeure de roseaux sont les lieux où résidaient les saints du passé, ce qu'affectionnaient les saints du passé. Nous qui venons après eux devons consulter et étudier en les prenant pour modèles, sans y contrevenir. L'empereur Jaune, Yao ou Shun, résidaient dans des demeures en chaume bien qu'ils fussent des profanes. Ils sont d'excellents modèles laissés dans le monde profane.¹²

CONCLUSIONS.

La notion bouddhique de l'espace est celle d'une absence d'obstacle et d'obstruction, à la fois matérielle et mentale. Elle ménage un lieu indéfini où des êtres qui pourraient s'opposer ou entrer en conflit, du fait même qu'ils existent en un certain endroit, physique ou mental, "spatialement", trouvent place et agissent sans se porter atteinte. Ce lieu ne peut être qu' "indéfini", idée rendue par l'épithète d' "inépuisable" (*mujin*), qui qualifie, non pas l'infini positif, mais l'infini indéfini, l'indétermination absolue dans laquelle toute détermination peut trouver place.

Les écoles bouddhiques, dont les doctrines n'étaient pas inconnues de Nishida, le Kegon et le Zen notamment, ont élaboré une dialectique pour définir cet espace absolu. Telle est celle des quatre plans des choses de l'école Kegon et des quatre stades de celle du Rinzai. Leur dialectique est avant tout négative dans son processus, elle est celle d'une évacuation du sujet et de la place qu'il occupe pour s'assimiler à celle de l'autre, qui lui est en apparence, dans un premier temps, antinomique. Mais elle procède ainsi pour mieux faire apparaître les phénomènes dans l'ingénuité

12. Sermon " Gyōji " du *Thésaurus de l'œil de la vraie Loi*, II.

de leur manifestation instantanée et ponctuelle, sous le regard de l'absolu: c'est à une réintégration de la réalité vraie qu'elle vise.

Le *basho* de Nishida (lieu; répondant à *topos*, et *chôra*), est aussi lieu maximal d'indétermination dans lequel prennent place les déterminations de l'être qui a accédé à la conscience de soi. Nishida le donne comme synonyme de "non-être" (*mu*), c'est-à-dire de non-être absolu, d'un au-delà de toute détermination propre aux êtres singuliers, lorsqu'il déclare: "J'ai essayé de mettre en lumière quel rôle jouait dans la constitution des connaissances ce que j'appelle la détermination du lieu (*basho*) ou du non-être (*mu*)"¹³; et c'est sur cette base que les êtres singuliers peuvent trouver leur place dans le monde concret.

Cependant, lorsque Nishida veut établir dans ce lieu une auto-identité des contraires absolus, il met en œuvre une dialectique qu'on aura le plus grand mal à retrouver dans la problématique bouddhique, qui se dispense en effet par principe d'une dialectique positive. Les témoignages des plus proches parents pourraient se trouver dans des textes Zen (*Shinshinmei* [*L'Inscription de la pensée de la foi*], *Sandōkei* [*L'Union par identification*]) – qui mettent peu ou prou en avant l'idée de contradiction –, dans celle des quatre plans des choses du Kegon – ou la dialectique ascendante peut être envisagée, par un certain côté, positivement –,¹⁴ ou dans le *Traité sur l'acte de foi selon le Grand Véhicule*, qui met au jour l'idée d'une pensée unitive qui associerait la réalité dans son entier, aussi bien relative qu'absolue.

13. *Mu no jikaku gentei*, "La détermination de la conscience de soi du non-être", "Introduction", Iwanami bunko, 33-124-4, 258.

14. La doctrine des quatre mondes de la Loi (*shibokkai, shishū hokkai* 四[種]法界) a été établie par Chengguan 澄觀 (838-939). *Fajixuanjing* 法界玄鏡, T. XLV, n° 1883, 672c: "Ce qu'on appelle le monde de la Loi est le principe qui est l'arcane de tout le *Sūtra de l'Ornementation fleurie*, car il a pour principe l'inconcevabilité du monde de la Loi de la coproduction conditionnée. Il y a cependant trois aspects de ce monde de la Loi, ou plus complètement quatre aspects: premièrement, le monde de la Loi des phénomènes; deuxièmement, le monde de la Loi principal; troisièmement le monde de la Loi où il n'y a pas obstruction entre le principe et les phénomènes; et quatrièmement, le monde de la Loi où il n'y a pas obstruction mutuelle entre les phénomènes". 言法界者。一經之玄宗。總以緣起法界不思議為宗故。然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。

Voir aussi DEMIÉVILLE 1972, 7; T. XLVII, n° 1985, 498b10 et n.: le plan des cho-

Lorsque Nishida se réfère au bouddhisme, il ne l'envisage presque jamais dans ses spécificités locales, sous ses formes sinisées ou japonisées, mais presque toujours comme s'il s'agissait d'une religion ou d'un système philosophique et religieux à caractère universel, comme s'ils avaient un ensemble doctrinal intangible dans l'espace et dans le temps. Cette manière d'envisager le bouddhisme est l'un des motifs lui permettant de s'y référer sans souci de précision philologique – à l'inverse de ce que font les bouddhologues et les historiens de son époque –, et donc de se dispenser de spécifier ses sources d'inspiration le concernant. Son attitude à l'égard des doctrines bouddhiques et la façon dont il s'y réfère laisse à penser qu'il les envisage dans un cadre très large, celui de conceptions orientales ou d'une pensée orientale, où il cherche à dégager des points communs entre plusieurs systèmes de pensée, parmi lesquels le taoïsme.

Il n'est rien d'étonnant à ce qu'on ne trouve chez lui aucune référence claire sur la doctrine de l'espace bouddhique comme source d'inspiration possible de son concept du *basho*. Nous n'avons ici fait état que d'un sentiment général qu'une telle source pouvait ou devait exister, qu'elle soit issue de lectures ou de connaissances par ouïe-dire. Un point qui viendrait confirmer ce sentiment est que son idée des “trois mondes” semble pouvoir être, quant à elle, mise en parallèle avec celle des “trois mondes” du bouddhisme du Grand Véhicule, telle qu'elle a été en particulier élaborée dans le Huayan chinois, dont Nishida avait lu un certain nombre d'ouvrages.

Dans un texte de sa maturité philosophique, Nishida opère une distinction entre trois niveaux d'être dans l'universel du jugement, terme qu'il interprète dans une optique hégélienne:

Dès lors qu'on admet la connaissance de l'ordre du jugement comme une auto-détermination de l'universel, force est de reconnaître que, pour autant que nous pensons à quelque chose, l'universel se détermine lui-même à l'intérieur de lui-même. Si l'on veut bien distinguer

ses, *dharmadhātu*, un des termes les plus intraduisibles du vocabulaire bouddhique. C'est l'univers (ou l'élément, *dhātu*) des choses connaissables (*dharma*) telles qu'elles apparaissent à qui connaît la Loi (le *Dharma*): le monde en tant que représentation religieuse. (dans ce passage, Linji pense probablement au *Gauḍavyūha*, “L'accès au plan des choses”, le chapitre terminal du *Sūtra de l'Ornementation fleurie*).

trois stades dans l'universel, trois sortes de mondes sont, à mon sens, envisageables.

On peut [tout d'abord] envisager ce qui se trouve dans l'universel du jugement et est déterminé en lui comme constituant le monde de la nature, au sens large. [Ensuite,] on peut considérer ce qui se trouve dans l'universel qui englobe l'universel du jugement, c'est-à-dire l'universel qui englobe quelque chose dépassant, en son fond, le plan prédicatif de l'universel du jugement [autrement dit, l'universel de la conscience de soi], et ce qui est déterminé par lui, comme constituant le monde de la conscience. [Enfin,] on peut envisager ce qui se trouve dans l'universel qui englobe à son tour un tel universel [=de la conscience de soi], c'est-à-dire l'universel englobant ce qui dépasse, en son fond, notre soi conscient, et ce qui est déterminé par lui comme constituant le monde intelligible.¹⁵

Ne peut-on mettre en parallèle cette distinction entre niveaux d'être avec celle connue dans les textes bouddhiques concernant trois sortes de monde (*sanshu seken* 三種世間). Mentionnons quelques sources.

Le docteur de l'école chinoise du Huayan (Kegon), Chengguan 澄觀 (738–839), distingue:

1. le monde réceptacle où l'on naît (器世間),
2. le monde des êtres vivants (衆生世間), et
3. le monde l'éveil parfait de la sagesse (智正覺世間), qui est un monde supra-mondain.¹⁶

Le même Chengguan qualifie ces trois mondes de la manière suivante: Par pourvu des trois mondes, on entend que l'océan des domaines illimités est le monde réceptacle; que l'émergence universelle de Vairocana est le monde de l'éveil parfait de la sagesse, et que là où se manifestent les Tathāgata soutenus par le filet des domaines [infinis] est le monde des êtres. Par souveraine maîtrise, on entend que les trois mondes s'interprètent mutuellement, s'occulant ou se manifestant sans obstruction dans des rapports infinis.¹⁷

15. *Eichitekisekai* 叡智世界, NKZ 5: 123. Voir aussi traduction de SCHINZINGER 1958, 69.

16. *Huayanshu* 華嚴疏 de Chengguan, T. XXXV, n° 1735, 657b6–8–c12–13; voir aussi, 842b18.

Si une telle influence est décelable sur ce point, ne peut-on l'étendre à d'autres, parmi lesquels le *bashō*?

BIBLIOGRAPHIE

Abbreviations

- NKZ *Nishida Kitarō zenshū* 西田幾多郎全集 [Collected Works of Nishida Kitarō] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1978), 19 vols.
T. *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 [Taishō-era revised Buddhist canon].

Autres sources

BAREAU, André

- 1951 *L'Absolu en philosophie bouddhique, évolution de la notion d'Asaṃskṛta*. Thèse principale présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris pour le Doctorat ès-lettres. (Paris: Centre de documentation universitaire,).

DEMIÉVILLE, Paul

- 1972 *Entretiens de Lin-tsi*, §13c, Documents spirituels (Paris: Fayard).

FILLIOZAT, Jean

- 1996 *L'Inde Classique, Manuel des Études Indiennes*, tome II, Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume VIII (Paris: Presses de l'École Française d'Extrême-Orient, réimpression n° 8).

LACOMBE, Olivier, trad.

- 1966 *L'Absolu selon le Védānta: Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Rāmanoudja*, réimpression augmentée de notes, Ministère de l'Éducation Nationale et des BeauArts, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, Tome quarante-neuvième (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner).

SCHINZINGER, Robert

- 1958 *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness: Three Philosophical Essays* (Wesport: Greenwood Press).

SILBURN, Lilian

- 1955 *Instant et cause, Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*,

Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Librairie philosophique J. Vrin).

STEIN, Rolf

1987 *Le Monde en petit, Jardins en miniature et habitations dans la pensée religieuse d'Extrême-Orient* (Paris: Flammarion).