

---

## Histoire du bouddhisme indien

Vincent Eltschinger

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3669>

DOI : [10.4000/asr.3669](https://doi.org/10.4000/asr.3669)

ISSN : 1969-6329

### Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 59-72

ISSN : 0183-7478

### Référence électronique

Vincent Eltschinger, « Histoire du bouddhisme indien », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 19 juillet 2021, consulté le 10 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3669> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3669>

---

## *Histoire du bouddhisme indien*

Vincent ELTSCHINGER

Directeur d'études

### **Activités de la chaire durant le confinement général du printemps 2020**

Pour l'année académique 2019-2020, la chaire d'histoire du bouddhisme indien proposait à la lecture deux textes de nature fort différente : en séminaire, l'*Ālambanaparīkṣā* ou *Examen de l'objet de connaissance* du théoricien de la connaissance et logicien bouddhiste Dignāga (480-540) ; en cours de master, le *Mahāparinirvāṇasūtra* dans la recension sanskrite qu'en possédaient les communautés Sarvāstivādin d'Asie centrale et peut-être de l'Inde même. De nature philosophique et (donc) essentiellement polémique, le premier texte requérait un patient travail d'exhumation des sources, de définition des arrière-plans doctrinaux et de présentation des arguments des uns et des autres (« idéalistes » vs. avocats de l'existence d'un objet extérieur à la connaissance) ; conservé dans ses versions tibétaine et chinoise avec une poignée de fragments sanskrits et plusieurs commentaires en tibétain et/ou en chinois, il mobilisait en outre toutes les ressources de la philologie bouddhique. Après une introduction substantielle à l'œuvre de Dignāga, et plus spécifiquement aux ouvrages d'ontologie et de métaphysique « pré-idéalistes » (*Hastavālaprakaraṇa*, etc.), nous étions passés à la lecture et à l'explication proprement dites quand, à la mi-mars, la progression du covid-19 imposa la fermeture du site de la Sorbonne. Sans réelle concertation, nous fîmes aussitôt le choix de nous concentrer sur la lecture du second texte, le *Mahāparinirvāṇasūtra* sanskrit. De nature narrative, mais non sans d'intéressants aperçus doctrinaux, ce texte nous paraissait se prêter davantage à un enseignement « en ligne », ou « en distanciel », dont nous ignorions alors presque tout. C'est ainsi que, de fin mars à fin juin 2020, un petit groupe de huit à dix auditrices et auditeurs héroïquement emmenés par Lucas Pasquet<sup>1</sup>, s'est réuni pour lire, de façon *cursive* et suivie, ce texte influent relatif aux derniers mois de la carrière et de la prédication du Bouddha « historique ». Reconnaissons-le, il fut fait au maintien de l'équilibre psychologique des lecteurs une place plus importante qu'à l'acribie historico-philologique. Ce rendez-vous hebdomadaire sur « Skype » nous valut à toutes et à tous de garder

---

1. Guy Bellocq, Beatrice Bonino, Hélène de Brux, Dario Fassone, Aurélien Godinot, Sébastien Monassa, Clémentine Peroumal, Vibin Varghese.

espoir, lucidité et courage en continuant de nous « voir » et de nous entendre, non sans faire droit parfois aux préoccupations d'un quotidien devenu très incertain. Pour remédier à l'interruption de notre lecture, nous avons espéré pouvoir donner de l'*Ālambanaparīkṣā* et de son autocommentaire (*Vṛtti*) une traduction française annotée dans la présente livraison de l'*Annuaire*. Les dimensions prises par ce travail nous en ont finalement dissuadé, nous contraignant à la publication d'une introduction générale à l'étude de ce texte, laquelle a pour seul mérite de refléter en partie l'enseignement dispensé au premier semestre de l'année 2019-2020.

### Conférence : *L'Examen de l'objet de connaissance (Ālambanaparīkṣā) de Dignāga*<sup>2</sup>

1. L'*Ālambanaparīkṣā* (ĀP) ou *Examen de l'objet (de connaissance)* est un bref traité du logicien et théoricien de la connaissance Dignāga (480-540), généralement tenu pour le « fondateur » de la tradition logico-épistémologique bouddhique. Composé de huit vers didactiques (*kārikā*, *versus memoriales*) et accompagné d'un bref autocommentaire en prose (*Vṛtti*, ĀPV), l'ĀP(V) compte au nombre des traités les plus importants de l'école idéaliste bouddhique (Yogācāra/Vijñānavāda), qui n'en manque pas. L'original sanskrit ne nous ayant été conservé qu'en de rares fragments glanés au hasard des citations<sup>3</sup>, c'est dans sa version tibétaine et ses deux versions chinoises que nous en sommes aujourd'hui réduits à lire l'opuscule<sup>4</sup>. Les aléas de la transmission, quoique bien ordinaires pour un texte bouddhique, n'ont

- 
2. Sur le contexte et la nature du présent essai, voir plus haut, « Activités de la chaire durant le confinement général du printemps 2020 ».
  3. La majorité de ces fragments ont été identifiés par E. Frauwallner (« Dignāgas Ālambanaparīkṣā. Text, Übersetzung und Erläuterungen », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 37 [1930], p. 174-194), et produits en notes de son édition du texte tibétain. Harada Wasō 原田和宗 a pu en augmenter le nombre dans une étude inédite dont ont pu profiter les auteurs de l'étude la plus complète de l'ĀP parue à ce jour (D. Duckworth, M. D. Eckel, J. L. Garfield, J. Powers, Y. Thabkhas et S. Thakchöe, *Dignāga's Investigation of the Percept. A Philosophical Legacy in India and Tibet*, New York 2016) ; ces fragments additionnels apparaissent dans les notes de leur traduction anglaise de l'ĀPV. D. Aiyaswami Sastri (*Ālambanaparīkṣā and Vṛtti by Dignāga. With the Commentary of Dharmapāla [...]*, Adyar-Madras 1942) a tenté une reconstruction du sanskrit à partir de la version tibétaine (p. 1-7) et des deux versions chinoises (p. 9-20).
  4. *dMigs pa brtag pa* (ĀP), D n° 4206, ce 86a5-87b2 ; *dMigs pa brtag pa'i 'grel pa* (ĀPV), D n° 4205, ce 86a1-86a5 ; 無相思塵論, traduction de Paramārtha (真諦), T. 1619.31.882c1-883b23 ; 觀所緣緣論, traduction de Xuanzang (玄奘), T. 1624.31.888b1-889111. Les versions tibétaines ont été éditées à plusieurs reprises, notamment par S. Yamaguchi (« Dignāga, Examen de l'objet de connaissance [...] », *Journal Asiatique* (janvier-mars 1929), p. 1-65 ; p. 6-13), E. Frauwallner (« Dignāgas Ālambanaparīkṣā. Text, Übersetzung und Erläuterungen », p. 176-179), F. Tola et C. Dragonetti (« Dignāga's Ālambanaparīkṣāvṛtti », *Journal of Indian Philosophy* 10 [1982], p. 105-134 ; p. 120-123), D. Duckworth *et al.* (*Dignāga's Investigation of the Percept*, p. 218-224). Les deux versions chinoises ont

d'ailleurs fait qu'ajouter aux difficultés d'un texte dense et elliptique qui demeurerait pratiquement inintelligible sans le recours aux commentaires, en particulier celui de Vinītadeva (710-770 ?), l'*Ālambanaparīkṣāṭīkā* (ĀPT), conservé lui aussi en version tibétaine et sans fragment sanskrit connu<sup>5</sup>. Quoique dénuée de tout intérêt doctrinal, la *Ṭīkā* de Vinītadeva possède les qualités généralement attendues d'une glose littérale : paraphrase, explication des arguments, identification des adversaires et parfois des sources, aperçus doctrinaux. Peu après la composition de l'ĀPV, le grand docteur idéaliste Dharmapāla (530-561 ?) en avait donné un commentaire détaillé, plus ambitieux et plus polémique, le 觀所緣論釋<sup>6</sup>. Cet important commentaire ne nous a été conservé que dans la version chinoise de Yijing (義淨, 635-713), et sous une forme incomplète. Il n'en sera que marginalement question ici.

2. Il n'y a pas à hésiter sur l'affiliation doctrinale de l'ĀP(V). Ses interprètes et adversaires l'ont rattachée à l'idéalisme, un courant pluriforme initié en Inde du nord(-ouest) au II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle de notre ère. D'abord nommé Yogācāra pour ses assises dans des cercles Sarvāstivādin préoccupés de méditation et de visualisation, la tendance n'accuse aucun trait proprement idéaliste avant la fin du III<sup>e</sup> siècle ; des inclinations idéalistes (et mahāyānistes) de plus en plus insistantes la font connaître sous les noms de Vijñānavāda ou de Vijñaptivāda, « doctrine de la connaissance (-sans-plus) ». Qu'il s'agit bien ici d'idéalisme, et au sens le plus fort du terme, ne fait pas de doute en dépit de l'absence, dans l'ĀP(V), du terme *vijñaptimātra*(tā), « (fait de n'être) rien-qu'idée », l'équivalent bouddhique de notre « idéalisme ». (Dans sa *Pramāṇasamuccayaṭīkā* [PST]<sup>7</sup>, Jinendrabuddhi distingue, sur la base de la terminologie de Dignāga, entre *antarjñeyavādins*, « avocats d'un connaissable interne [à la connaissance] », et *bāhyārthavādins*, « avocats d'un objet extérieur [à la connaissance] ».) Le traité s'inscrit dans le sillage de la *Viṃśikā* (*Vingtaine*), opuscule dans lequel Vasubandhu (350-430 ?) entreprenait de démontrer l'inexistence de tout objet extramental (*bāhyārtha*, *bahirartha*), et avec lui, du monde extérieur (*bāhyaloka*)<sup>8</sup>. Dirigé pour l'essentiel contre des coreligionnaires acquis au « réa-

---

fait l'objet d'une édition synoptique par S. Yamaguchi, « Dignāga, Examen de l'objet de connaissance [...] », p. 14-25 (voir la notice, p. 26).

5. *dMigs pa brtag pa'i 'grel bśad*, D n° 4241, *zé* 175a3-187b5 (références aux autres xylographes dans Duckworth *et al.*, *Dignāga's Investigation of the Percept*, p. 103-104). Le texte a été édité par Malcolm David Eckel, John Powers et Sonam Thakchöe dans Duckworth *et al.*, *Dignāga's Investigation of the Percept*, p. 227-258, et traduit en anglais *ibid.*, p. 78-103.
6. T. 1625.31. Le commentaire de Dharmapāla a fait l'objet de deux traductions, l'une, en allemand, par M. Schott (*Sein als Bewusstsein. Ein Beitrag zur Mahāyāna-Philosophie*, Heidelberg 1935), et l'autre, en anglais, par N. Aiyaswami Sastri (*Ālambanaparīkṣā and Vṛtti by Dinnāga. With the Commentary of Dharmapāla*, p. 56-86). Cette dernière s'accompagne notamment d'une reconstruction du sanskrit sur la version chinoise.
7. PST I 90,6, *et passim*.
8. Sur la *Viṃśikā*, voir en dernier lieu B. Kellner et J. Taber, « Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu's *Viṃśikā* », *Études Asiatiques/Asiatische*

lisme » (Vaibhāṣika, Sautrāntika), c'est-à-dire partisans de l'existence *physique* des objets extramentaux, des sens et de la *Lebenswelt*, le traité de Vasubandhu s'en prenait notamment aux diverses théories atomistes réputées rendre raison d'un monde physique ou matériel (*rūpa*)<sup>9</sup>. Il répondait en outre à diverses objections adressées à ce que ces « réalistes » tenaient pour des faiblesses de l'explication idéaliste de la connaissance, de la cosmologie et de la morale. Notre ĀP(V) ne revient pas, ou peu, sur les acquis du petit traité de Vasubandhu. Dignāga y cherche moins à prouver à nouveaux frais l'inexistence du monde extérieur qu'à démontrer que, même à en admettre l'existence, l'objet de connaissance ne saurait être situé qu'à l'intérieur de celle-ci, et n'en être en dernière analyse qu'un produit ou un aspect. Pas plus que Vasubandhu cependant, Dignāga n'entend suggérer un simple primat du sujet sur l'objet, ou, à la façon des Sautrāntika, l'inconnaissabilité d'un objet extramental par ailleurs inférable. En d'autres termes, un monde pourrait bien exister en dehors de nous, ce n'est pas lui que nous donneraient nos connaissances sensibles. Le traité comporte deux parties principales. Dans la première (ĀP[V] 1-5), de nature doxolytique et polémique, Dignāga réfute trois modèles d'atomisme afin de démontrer l'immatérialité, et partant l'idéalité de tout objet. Dans la seconde (ĀP[V] 6-8), de nature dogmatique, le maître esquisse une solution à différents problèmes posés par l'idéalisme, dont celui de la réalité des sens (voir ci-dessous).

3. Dans un article fondamental, Lambert Schmithausen a pu préciser les contours généraux de l'idéalisme de Dignāga<sup>10</sup>. Pas plus que le Vasubandhu de la *Vingtaine*, le logicien n'admet l'*ālayavijñāna* ou « connaissance/conscience réceptacle » du Yogācāra classique<sup>11</sup>. Asaṅga avait fait de cette connaissance « de tréfonds » un

- 
- Studien* 68/3 (2014), p. 709-756, et J. Silk, *Materials towards the Study of Vasubandhu's Viṃśikā*, Cambridge (Mass.)-Londres 2016. Beaucoup de nos contemporains, y compris des spécialistes de l'idéalisme bouddhique, peinent à admettre que les Yogācāra ont nié le monde extérieur, c'est-à-dire embrassé un idéalisme ontologique ou métaphysique et non un simple idéalisme épistémique ; pour une mise au point qu'on espère définitive, voir L. Schmithausen, *On the Problem of the External World in the Ch'eng Wei Shih Lun*, Tokyo 2005 ; sur d'éventuels parallèles indiens à ces deux types d'idéalisme, voir I. Ratié, « On the Distinction Between Epistemic and Metaphysical Idealisms: A Śaiva Perspective », *Journal of Indian Philosophy* 42 (2015), p. 353-375.
9. Voir Ching Keng, « Three Senses of Atomic Accumulation – An Interpretation of Vasubandhu's *Viṃśikā* Stanzas 12-13 in Light of the *Abhidharmakośabhāṣya* and Dharmapāla's *Dasheng Guangbailun Shilun* », *Journal of Indian Philosophy* 47 (2019), p. 565-601. Certains segments de la critique de l'atomisme portent également la polémique contre les Vaiśeṣika (voir ci-dessous, n. 19). Sur les représentations et la critique idéalistes de l'atomisme, voir M. Hattori, « Realism and the Philosophy of Consciousness-Only », *The Eastern Buddhist* 21/1 (1988), p. 23-60.
  10. L. Schmithausen, « Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 9 (1967), p. 109-136.
  11. Sur l'idéalisme bouddhique, voir notamment J. May, « La philosophie bouddhique idéaliste », *Études Asiatiques/Asiatische Studien* 25 (1971), p. 265-323 ; L. Schmithausen, *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of*

*vijnāna* indépendant, le huitième, qui s'additionnait aux six connaissances en acte (*pravṛttivijñāna*) et à l'« esprit souillé » (*kliṣṭaṃ manas*) au fondement de l'ego. Réceptacle de tous les germes (*sarvabījaka*), l'*ālayavijñāna* était (à) la base du dynamisme conscient et inconscient, « projecteur » de toutes les connaissances et du monde ambiant intersubjectif. À cet idéalisme un peu boursoufflé, Dignāga préférerait l'idéalisme « à présupposés Sautrāntika » de la *Vingtaine* (Schmithausen parle même d'une « Sautrāntika-Vijñaptimātratā<sup>12</sup> ») refusant l'*ālayavijñāna* d'Asaṅga pour lui substituer le dynamisme de la seule « série de la connaissance » (*vijñānasantāna*, *cittasantāna*)<sup>13</sup>. Plutôt qu'une connaissance étagée en plusieurs strates rendant possible une simultanéité des connaissances, Vasubandhu et Dignāga posaient un flux de conscience « unistrate » où, à la manière des actes (*karman*) et de leur rétribution (*vipāka*), des expériences passées laissent derrière elles des virtualités (*śakti*), des imprégnations (*vāsanā*) ou des germes (*bīja*), termes interchangeable dans le présent contexte. Une fois déposés, ceux-ci « transforment » (*pariṇam-*) graduellement la série dans un processus qui, latent d'abord, résulte dans la naissance d'événements psychologiques de même type que les expériences « fécondatrices ». L'idéalisme des deux maîtres se fonde donc sur la seule série psychique et ses transformations particulières (*pariṇāmaviśeṣa*), deux motifs sautrāntika dont le cahier des charges se trouve ainsi considérablement étendu. Car là où les Sautrāntika rendaient l'objet extramental ultimement responsable de sa représentation dans la connaissance, Vasubandhu, Dignāga et Dharmakīrti demandent à la connaissance elle-même d'engendrer la (re)présentation.

---

*Yogācāra Philosophy*, Tokyo 1987 ; E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 2010, p. 172-277 ; et en dernier lieu les études rassemblées dans U. T. Kragh (dir.), *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in Indian, East Asia, and Tibet*, Cambridge (Mass.) 2013.

12. Schmithausen, « Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā », p. 129.
13. Quelles qu'en soient les motivations, la glose, par Vinītadeva (ĀPT D *že* 185a1-2), de *vijñāna* par *ālayavijñāna*, ne doit pas nous induire en erreur. Dans sa traduction (T. 1624.32.888c26), Xuanzang interprète lui aussi ce *vijñāna* au sens d'*ālayavijñāna* (Schmithausen, « Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā », p. 126). Comme l'enseignent assez les textes logico-épistémologiques (voir V. Eltschinger, « Études sur la philosophie religieuse de Dharmakīrti : 2. L'*āśrayaparivṛtti* », *Journal Asiatique* 293/1 (2005), p. 151-211, p. 197-199, et, pour un autre passage de Vinītadeva, p. 198, n. 152 ; V. Eltschinger, « Dharmakīrti and His Commentators' Views on the Transformation of the Basis and the status of the *ālayavijñāna* », *International Journal of Buddhist Thought and Culture* 26/2 (2016), p. 37-60), l'occurrence du terme *ālayavijñāna* dans un commentaire n'implique l'adhésion à la doctrine classique ni de l'auteur du texte commenté, ni du commentateur. Les théoriciens bouddhistes de la connaissance ont entretenu sur ces questions les opinions les plus diverses, et pu recourir à cette terminologie par des réflexes contextuellement conditionnés. En outre, la référence à l'*ālayavijñāna* n'implique pas même l'idéalisme du rien-qu'idée (*vijñaptimātratā*), comme le montre le *Karmasiddhiprakaraṇa* de Vasubandhu (voir Schmithausen, « Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā », p. 111-112).

4. Le traité de Dignāga se donne pour un *Examen de l'objet (de connaissance)*, un examen de l'*ālambana*<sup>14</sup>. De quoi s'agit-il ? Le bouddhisme s'apparentant à une doctrine de la causalité, ses maîtres ont consacré une attention notable à distinguer plusieurs types de causes (*hetu*) et de conditions (*pratyaya*). Ces dernières, qui seules nous occuperont ici, sont au nombre de quatre<sup>15</sup>. La condition en qualité d'antécédent égal et immédiat (*samanantarapratyaya*) régit la causalité psychologique et explique qu'un événement psychique d'un certain type donne immédiatement lieu à un événement du même type. La condition en qualité de souverain (*adhipatipratyaya*), ainsi désignée parce qu'elle est la plus universelle, n'est autre que la raison d'être (*kāraṇahetu*), à l'exemple de la semence pour la pousse. Quant à la « condition en qualité d'objet » (*ālambanapratyaya*), c'est l'objet sur lequel porte une connaissance – un son pour la connaissance auditive, une odeur pour la connaissance olfactive, etc. C'est à l'examen de cette condition en qualité d'objet que s'attache l'opuscule de Dignāga, et ce autour de la question suivante : cet objet est-il, comme l'affirment nombre d'écoles brahmaniques (Vaiśeṣika, Nyāya, Mīmāṃsā) et bouddhiques (Vaibhāṣika, Sautrāntika), extérieur à la connaissance, et dès lors matériel et composé d'atomes (*aṇu, paramāṇu*) agrégés selon diverses modalités, ou plutôt intérieur à la connaissance, comme le croit l'idéaliste ? Pour en trancher, Dignāga fixe deux conditions, exige deux propriétés (*dharma*) d'un objet de connaissance : la connaissance réputée porter sur lui doit (1) l'avoir pour cause et (2) lui être isomorphe, c'est-à-dire présenter une apparence ou une image (*ābhāsa, pratibhāsa, ākāra*, etc.) identique à la sienne. Si Dignāga paraît le premier à avoir fait de ces deux propriétés, pour ainsi dire, les conditions de possibilité de tout objet, il ne les a pas inventées, car elles paraissent avoir caractérisé les doctrines de l'objet propres à plusieurs groupes « śrāvakayānistes » (exception faite, dit-on, des Sāṃmitīya). Ainsi Vinītadeva tire-t-il d'un/de traité(s) (*śāstra*) non identifié(s) deux définitions convergentes de l'*ālambana* :

Le(s) traité(s) affirme(nt) que « l'on appelle 'objet' (*ālambana*) la chose (*artha*) qui est la cause de la naissance (*utpattinimitta*) des pensée-et-mentaux<sup>16</sup> (*cittacaitta*)

- 
14. Dignāga revient sur la problématique générale de ĀP(V) 1-5 dans et sous PS 1.14cd-15 = PS 1.2.2cd-3, où il critique, dans le cadre de sa réfutation de l'opinion de l'auteur du *Vādavidhi* (attribué, à tort selon lui, à Vasubandhu), les mêmes trois positions « réalistes ». Voir M. Hattori, *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, Cambridge (Mass.) 1968, p. 33-34, avec notes, en particulier 2.17.
  15. Voir L. de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Bruxelles 1923-1931, vol. I, p. 299-308, et L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris 1928-1929, vol. II, p. 436-452. J'omets ici l'un des quatre *pratyaya*, le *hetupratyaya*, lequel se confond avec différents types de causes qui n'ont pas à nous retenir ici ; voir à ce sujet La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa*, vol. I, p. 245-275.
  16. La dogmatique bouddhique place la connaissance (*vijñāna*), qu'elle dit alternativement « pensée » ou « esprit » (*citta, manas*), au cœur de tout moment du complexe psychologique (sur le caractère interchangeable de ces trois termes, et de *vijñapti*, en contexte sautrāntika, voir Schmithausen, « Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā

et dont ceux-ci, une fois nés, peuvent être dits (*vyava√hr-*) faire l'expérience perceptive directe (*anubhava*) ». Et encore : « On appelle 'objet' la chose qui engendre (*\*janaka*) les pensée-et-mentaux et dont on peut dire que, une fois nés, ceux-ci font l'expérience perceptive directe telle qu'elle est (*\*evam*) »<sup>17</sup>.

Sthiramati, un quasi-contemporain de Dignāga, ne dit pas autre chose lorsqu'il note que

c'est en tant qu'il *engendre* une connaissance où *lui-même* apparaît (*svābhāsa*) que l'objet extérieur est reconnu comme condition en qualité d'objet de cette connaissance, et non simplement pour en être la cause, car il s'ensuivrait alors que, par exemple, des conditions telles que l'antécédent égal et immédiat seraient également (*aviśeṣa*) [conditions en qualité d'objet]<sup>18</sup>.

L'examen des théories concurrentes de l'objet à l'aune de ces deux conditions forme le ressort argumentatif de la première partie du texte.

5.1. Comme dans la *Vingtaine*, mais sans le Vaiśeṣika, ces positions sont au nombre de trois dans l'ĀP(V)<sup>19</sup>. La première est celle des Sarvāstivādins anciens<sup>20</sup>.

---

und Trīṃśikā », p. 119-121). C'est que la connaissance ne vient jamais seule et entraîne, tel un roi sa cour, une variété d'événements cognitifs et affectifs auxquels les bouddhistes donnent le nom de *caitta* (de *citta*) ou *caitasika* (de *cetas*), « (facteurs) associés à la pensée », « (facteurs) mentaux ». Certains coexistent à toute pensée, d'autres à certains types de pensées seulement.

17. ĀPT D *že* 178b6-179a1. Conclusion de Vinītadeva (ĀPT D *že* 179a1-2) : « Il est donc stipulé que [seul] l'objet (*artha*) possédant ces deux caractéristiques (*\*ubhayalakṣaṇa*) est [condition en qualité d']objet. »
18. TrBh 16,18-20. Le texte de Sthiramati est vraisemblablement celui qu'amplifie Xuanzang, ou plutôt Louis de La Vallée Poussin, dans T. 1585.31.4b4-6 : « Les docteurs du Petit Véhicule, à l'exception des Sāṃmitīya, donnent la définition : "Ce qui produit (*nirvartayati*, amène-engendre) un Vijñāna pareil à soi (*svākāra*, *svābhāsa*) est l'*ālabhanapratyaya* de ce Vijñāna. On ne peut, avec les Sāṃmitīyas, dire que l'*ālabhanapratyaya* d'un Vijñāna est ce qui l'engendre (*janayati*), sans plus, car, dans cette hypothèse, les autres conditions, conditions en qualité de cause, d'antécédent immédiat, de régent (*hetu*, *samanantara*, *adhipati-pratyaya*), par exemple l'*indriya* ou organe, seraient conditions en qualité d'objet, *ālabhanapratyaya*". » Traduction La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 42-43.
19. Voir VśVL 6,28-29 et VśVS 85,2-4 (tout unitaire du Vaiśeṣika ; atomes individuels ; atomes agrégés). Sur les théories réalistes-atomistes critiquées dans la Vś(V) et dans l'ĀP(V), voir La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 43-47, Hattori, *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, p. 118, n. 2.17, et surtout Hattori, « Realism and the Philosophy of Consciousness-Only ».
20. Kuiji (窺基, T. 1834.43.992c8-10) prête cette position aux anciens Sarvāstivādin-Vaibhāṣika (comparer Hattori, *Dignāga, On Perception*, p. 89, n. 1.38). Voir La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 44, Frauwallner, « Dignāgas Ālabhanaparīkṣā. Text, Übersetzung und Erläuterungen », p. 185, Schott, *Sein als Bewusstsein. Ein Beitrag zur Mahāyāna-Philosophie*, p. 28-30, Hattori, *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, p. 34 et p. 130, n. 2.24,

Selon eux, les atomes individuels, qui existent de façon substantielle, sont la cause de la connaissance. Mais si chacun possède bien en propre la capacité de produire cette connaissance, sa capacité n'est manifeste qu'une fois ces atomes assemblés avec des espaces interstitiels qui en préservent l'individualité. L'assemblage ne saurait en effet rendre productifs des atomes intrinsèquement improductifs, de même que des aveugles ne verront pas davantage une fois réunis (*andhapañktivāt*). Vinītadeva explique cette première position comme suit :

Seuls des atomes assemblés naissent et périssent [en tant qu'assemblages], mais selon nos adversaires, c'est chacun de ces [atomes] assemblés [pris individuellement] qui est [la condition en qualité d']objet. De même que des [choses] telles que visible et saveur (*rūparasādi*), quand bien même elles sont rassemblées, sont [chacune] l'objet (*\*grāhya*) d'un sens déterminé parce que la capacité [de chacun] des sens est [ainsi] limitée (*\*śaktipratiniyama*), de même, parce que la connaissance possède une capacité limitée à déterminer des substances (*dravya*), chacun des atomes est [condition en qualité d']objet, mais non [leur] généralité (*\*sāmānya*)[, et c'est là] ce qu'ils reconnaissent<sup>21</sup>.

5.2. Selon les avocats de la seconde position, l'*ālambana* consiste en un agrégat d'atomes (*sañcita, sañcaya, samudaya*, etc.) et non dans les atomes individuels :

Ils pensent que la « condition en qualité d'objet » (*ālambanapratyaya*), c'est les atomes agglomérés (= l'agglomération des atomes). Lorsque la connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*) connaît la couleur, elle n'atteint pas les atomes, mais seulement l'agglomération, puisqu'elle prend l'aspect de cette agglomération (*tadākāratvāt* : on voit une masse de bleu, non pas des atomes de bleu)<sup>22</sup>.

Quoique la thèse soit généralement associée aux Sautrāntika, elle paraît caractériser également, selon Kuiji (窺基, 632-682), les « Néo-Sarvāstivādin » (Saṅghabhadra et ses disciples)<sup>23</sup>. Des recherches futures devront déterminer plus précisément la nature de cette position et l'identité de ses partisans.

---

Duckworth *et al.*, *Dignāga's Investigation of the Percept*, p. 14-17. La théorie apparaît également dans AKBh 189,27-190,2 (voir La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa*, vol. II, p. 213), où les atomes individuels sont dits suprasensibles (*atīndriya*) à l'état isolé (*vyasta* ; *ekaika*), mais perceptibles une fois réunis (*samasta*).

21. ĀPT D *śe* 176b2-4. Ce passage fait suite à une brève explication de la notion d'atome (ĀPT D *śe* 176b1-2).
22. T. 1585.31.4b6-7. Traduction La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 43.
23. Voir T. 1834.43.16-17, où les deux écoles sont mentionnées côte à côte. D'après Kuiji (La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 44 ; T. 1834.43.17-18), l'ancienne tradition de la *Vingtaine*, celle que représente la version chinoise de Paramārtha, associait cette thèse aux seuls Sautrāntika, mais Xuanzang distingua entre deux traductions de « agrégat (d'atomes) » pour marquer une différence entre les modes d'aggrégation admis par deux écoles, celle des Sautrāntika (和合, agglomération) et celle des Néo-Sarvāstivādin (和集, combinaison). Sur la position des Néo-Sarvāstivādin, voir ci-dessous, n. 29.

5.3. La troisième position est encore plus mystérieuse. Vinītadeva l'attribue à « Pha khol, etc. », c'est-à-dire, apparemment, à « Vāgbhaṭa, etc.<sup>24</sup> » Ce Pha khol = Vāgbhaṭa<sup>25</sup> est-il le même que l'auteur de la grande somme médicale indienne, l'*Aṣṭāṅgahrdaya*, dont on possède une version tibétaine<sup>26</sup> ? En d'autres termes, Vinītadeva associe-t-il cette doctrine à ce médecin célèbre en lequel on a parfois vu un bouddhiste<sup>27</sup> ? Rien à ma connaissance ne permet de l'affirmer en l'état des connaissances. Quoi qu'il en soit, cette troisième doctrine est probablement celle que prête Jinendrabuddhi aux *anekākārārthavādin*, les « avocats d'un objet multi-aspectuel »<sup>28</sup>. Vinītadeva présente ainsi cette position :

L'aspect agrégé des atomes est reconnu comme la cause de la connaissance sensorielle. Les [avocats de cette thèse] disent : « Les atomes possèdent également un aspect agrégé, [et] quoi que possèdent les atomes, tout cela existe substantiellement. Puisque [donc] il existe substantiellement, cet aspect agrégé peut être la cause de la connaissance. Et puisqu'il est de nature grossière (*sthūla*), il peut projeter (*\*r-caus.*) sa forme propre (*\*svarūpa*) dans la connaissance. Par conséquent, les atomes sont [bel et bien] un objet (*viśaya*) sous un certain rapport(?) »<sup>29</sup>.

24. ĀPT D ʒe 180a2.

25. *Mahāvīyutpatti* n° 3511 (CLXXVIII.38) ; le *bsTan 'gyur* (D n° 4310, he 335a6) donne l'*Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā* pour une œuvre de Pha khol, d'où, sans doute, l'équivalence Pha khol = Vāgbhaṭa. Tāranātha mentionne également un Pha khol qu'il tient pour identique à Mātr̥ceṭa (voir D. Chattopadhyaya, *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Delhi 1970, p. 130-132 et p. 390-391). Le rapprochement est manifestement dû à la similitude des deux noms tibétains : Ma khol (Mātr̥ceṭa) appelait son Pha khol (Vāgbhaṭa, que les traducteurs de Tāranātha restituent... \*Pit̥ceṭa !).

26. D n° 4310 et n° 4311.

27. Voir D. Wujastyk, *The Roots of Āyurveda, Selections from Sanskrit Medical Writings*, Londres 1998, p. 193-195, et L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, vol. II, Hanoi 1953, p. 157-158 (§ 1663).

28. PST 1 92,4. L'opinion que leur prête Hattori (*Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, p. 119, n. 2.20) diffère singulièrement de celle du Sumati Digambara de Śāntarakṣita et Kamalaśīla (voir ci-dessous). Ailleurs (« Realism and the Philosophy of Consciousness-Only », p. 48), Hattori attribue cette troisième position aux « Néo-Sarvāstivādin » sur l'autorité de Kuiji ; c'est pourtant une théorie différente que ce même Kuiji prête aux Néo-Sarvāstivādin, et en particulier à Saṅghabhadra, en commentant T. 1585.31.4b16-18 (voir La Vallée Poussin, *Vijñaptimātrāsiddhi*, vol. I, p. 45) dans T. 1585.31.4b16-18 : « Les atomes pris individuellement, non combinés, ne sont pas l'objet des cinq connaissances. Mais, dans l'état de combinaison, ils s'assistent l'un l'autre et il y a production de l'aspect ou caractère massif (*sthūlalakṣaṇa*), lequel est l'objet des cinq connaissances\*. Ce caractère est réel, donc il est la "condition en qualité d'objet", l'*ālambanapratyaya* du *vijñāna* – "condition" puisque réel, "en qualité d'objet", puisque le *vijñāna* en reproduit l'aspect. » Traduction La Vallée Poussin, *Vijñaptimātrāsiddhi*, vol. I, p. 45. \*Cf. TrBh 16,26-27.

29. ĀPT D ʒe 180a2-4.

Le premier, Frauwallner a relevé les similitudes remarquables de cette théorie avec celle que Śāntarakṣita et Kamalaśīla prêtent au non moins mystérieux Sumati Digambara, un jaïn selon toute vraisemblance<sup>30</sup>, dont Kamalaśīla résume ainsi la position :

Puisque toutes les entités possèdent une nature (*ātman*) commune et une nature particulière, les atomes ont, par leurs natures (*rūpa*) semblable et dissemblable, [eux aussi] deux natures. Parmi ces [deux natures], celle qui est commune est saisie par les sens, non celle qui n'est pas commune, si bien qu'une connaissance d'aspect unitaire n'est pas incompatible avec les atomes, lesquels sont donc établis par la perception<sup>31</sup>.

6. Toutes les traditions idéalistes s'accordent à prêter au moins deux « faces » ou « parties » (*bhāga*, *aṃśa*), deux aspects ou modalités, à toute connaissance<sup>32</sup>. Quel que soit le modèle de *vijñāna* adopté, toute connaissance est issue de germes, de virtualités ou d'imprégnations. Déposés dans le psychisme par des événements passés de même type, lesquels le « parfument » (c'est le sens de  $\sqrt{vās-}$ , qui donne *vāsanā*, « parfumage ») comme un bouquet parfumerait un vase même après qu'on l'en a retiré, ceux-ci « mûrissent » (*vipāka*) pour, ce processus achevé, « s'éveiller » (*prabodha*) ou s'actualiser, donnant ainsi lieu à une connaissance non plus en puissance, mais en acte. Or cette connaissance se déploie naturellement en deux parties : une partie objet (*grāhya*<sup>o</sup>) ou image (*nimittabhāga*), c'est-à-dire ce sous l'apparence de quoi se présente la connaissance en question, et une partie sujet (*grāhaka*<sup>o</sup>) ou vision (*darśanabhāga*), qui n'est autre que l'acte même de connaître<sup>33</sup>. Dans l'ĀP(V), ces deux modalités de la connaissance suffisent

---

30. Voir Frauwallner, « Dignāgas Ālambanaparīkṣā. Text, Übersetzung und Erläuterungen », p. 186-187, et p. 186, n. 2 ; voir aussi S. Saccone, *On the Nature of Things. A Buddhist Debate on Cognitions and Their Object, with a Manuscript Description by Paolo Giunta*, Vienne 2018, p. 241, n. 80, et p. 241-242, n. 86. Le nom apparaît en TSP 554,1 ; Śāntarakṣita joue donc sur le nom de cet auteur lorsqu'il attribue la thèse décrite en TS n° 1979-1982 à *durmatayaḥ kecit*, « certains faibles d'esprit ».

31. TSP 554,11-13. Voir aussi Saccone, *On the Nature of Things. A Buddhist Debate on Cognitions and Their Object*, p. 242 et, pour TS n° 1979-1982, p. 241. Dans TS n° 1982, Śāntarakṣita ajoute que la nature non commune est accessible à la perception des *yogins*.

32. Sur ces deux *bhāga*, *svābhāsa*, etc., et *arthābhāsa*, voir en premier lieu May, « La philosophie bouddhique idéaliste », p. 306-310, La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 125-127 (ci-dessous, n. 33) et Hattori, *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, p. 102, n. 1.61, qui renvoie à MAV 1.3 et MAVBh 18,23-19,4, MSABh 63,5-7 sous 11.32 ; voir aussi MS 3.11.2 et É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānaśāstra)*, Louvain-la-Neuve 1973, vol. II, p. 99-100, avec notes afférentes.

33. Noter T. 1585.31.10a17-21 : « L'ālayavijñāna [...] naissant [...] a une double procession (*pariṇāma*) "objective" : il se développe, intérieurement (= comme objet intérieur), en *bījas* et en corps muni d'organes, extérieurement, en monde-réceptacle. Ces divers *dharma*s, développés de lui-même, sont sa partie "image", *nimittabhāga*. Dans cette partie

au propos de Dignāga. Mais on sait par ailleurs que ce dernier en admettait une troisième, la partie « conscience » (*saṃvitti*) ou « autoconscience » (*svasaṃvitti*, *svasaṃvedana*), toute connaissance étant consciente d'elle-même à la façon dont une lampe s'éclaire elle-même en projetant sa lumière sur les objets environnants. Une connaissance dont on ne serait pas conscient ne serait pas une connaissance, manquerait à « donner » un objet et ne pourrait être remémorée, ce que dément l'expérience empirique. À refuser cette autoconscience, les docteurs brahmaniques (Nyāya, Mīmāṃsā d'obédience Bhāṭṭa, etc.) et les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika bouddhistes, se condamnent à une régression à l'infini (*anavasthā*) puisqu'il leur faudra poser une seconde connaissance thématissant la première, puis une troisième, etc. Adaptée à la problématique épistémologique qui est celle du PS, cette tripartition de la connaissance s'expose ainsi :

Ce sous l'apparence de quoi [se présente une connaissance] est l'objet de connaissance (*prameya*) ; quant au moyen de connaissance (*pramāṇa*) et à [son] résultat (*[pramāṇa]phala*), ils consistent dans son aspect-sujet (*grāhakākāra*) et son [auto] conscience ; les trois ne diffèrent nullement de la [connaissance]<sup>34</sup>.

7. Parmi les problèmes soulevés par cette doctrine, il faut compter celui de la réalité des sens (*indriya*) ou « organes/facultés sensoriel(le)s ». La dogmatique bouddhique traditionnelle se les représente uniformément comme matériels (*rūpin*), même si elle distingue volontiers entre la corporéité grossière (*sthūla*) de leur siège physique (*adhiṣṭhāna*) et leur matière subtile ou « dérivée » (*upādāya*, *bhautika*). Les sens relèvent donc au moins partiellement de la même province ontologique que leurs objets (*viśaya*), le *rūpa*, « matière » ou « corporéité » (et non, dans ce contexte, « forme » ou, pire, « forme matérielle »), le premier des cinq constituants ou « agrégats » (*skandha*) de la doctrine bouddhique. Un *logion* attribué

---

image, il trouve son objet (*ālambana*). En raison de l'objet, il a son *ākāra*, son mode de *vijñāna*, parce qu'il a une action de connaissance (*vijñaptikriyā*), qui est nommée dans la *kārikā* sous le nom de *vijñapti*, à l'endroit de l'objet. Cette action de connaissance est la partie «vue», le *darśanabhāga*, de l'*ālayavijñāna*. » Traduction La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 125. Noter aussi T. 1585.31.10a21-24 : « Tout *vijñāna* impur, dès qu'il naît (dès que naît son *svabhāva*), apparaît sous deux caractères (*lakṣaṇa*) : comme *ālambana*, objet de la connaissance, comme *sālambana*, sujet de la connaissance. [...] En tant qu'objet, c'est la partie ou face (*bhāga*) du *vijñāna* qu'on nomme *nimittabhāga*, le *vijñāna* qui est image. En tant que sujet, c'est la partie qu'on nomme *darśanabhāga*, le *vijñāna* qui est vision. » Traduction La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 125-126. Noter enfin PS<sub>rec.</sub> 1 4,4 : « Every cognition is produced with a twofold appearance, namely, that of itself [as subject] (*svābhāsa*) and that of the object (*viśayābhāsa*). The cognizing of itself as [possessing] these two appearances or the self-cognition (*svasaṃvitti*) is the result [of the cognitive act]. » Traduction Hattori, *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, p. 28.

34. PS 1.10. Voir aussi La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 130-131 (T. 1585.31.10b15-16) et Hattori, *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, p. 29 et p. 107 (n. 1.67).

au Bouddha et partout cité dispose que toute connaissance sensible naît en dépendance (*āśritya*) d'un objet et du sens correspondant, c'est-à-dire de leur contact (*sparśa*). Si donc l'objet est purement interne à la connaissance, et le monde physique extérieur, inexistant, comment entendre ce *logion* et, au-delà de la question exégétique, quel degré de réalité concéder aux sens<sup>35</sup> ? Dignāga suit ici fidèlement Vasubandhu, lequel avait sommairement traité du même problème dans les vers 8 et 9 de la *Vingtaine*. Il y tenait la mention explicite des sens, dans la prédication des douze *āyatana* ou « bases sensorielles » (vue-objets visibles, ouïe-sons, goût-saveurs, etc., six paires), pour « intentionnelle » (*abhiprāyika*<sup>36</sup>), c'est-à-dire pour faite avec une intention didactique cachée (*abhiprāyavaśāī*<sup>37</sup>) :

Le germe propre d'où procède [telle] connaissance (*vijñapti*) et ce sous l'apparence de quoi elle se présente, le sage les a exposés [avec une intention cachée] comme les deux bases sensorielles de la [connaissance en question, c'est-à-dire respectivement comme le sens et l'objet qui sont les siens]<sup>38</sup>.

Dans son autocommentaire, Vasubandhu précise que c'est le germe parvenu à maturité, c'est-à-dire ayant subi une transformation particulière (*pariñānaviśeṣaprāpta*), que le Bouddha a présenté sous le nom de « sens »<sup>39</sup>. Dignāga professe la même doctrine, tenant lui aussi l'expression de « sens » pour une désignation métaphorique, ou figurée, du germe de la connaissance elle-même. Il tire ici parti de cette idée partout professée que les sens, imperceptibles, ne nous sont connus que par inférence à partir de leurs effets, les connaissances elles-mêmes<sup>40</sup>. Encore ne sont-ils pas inférables dans leur spécificité, dans leur nature concrète, mais sous le seul rapport de leur existence et de leur nature générale, comme on n'infère pas, lorsqu'on discerne de la fumée sur une colline, la présence d'un feu de telle ou telle

---

35. Sur l'histoire ancienne du traitement idéaliste des *indriya*, voir Schmithausen, *On the Problem of the External World in the Ch'eng Wei Shih Lun*, vol. I, p. 61-65. Que les *indriya* sont des *vijñapti* ressort en toute netteté de MS 3.2, 3.5 et 3.9 (voir respectivement Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, vol. II, p. 88, p. 92 et p. 97-98).

36. VśL 5,24, VśS 65,3.

37. Vś 8c1, VśVL 5,20, VśVS 63,4.

38. Vś 9. Voir aussi Silk, *Materials towards the Study of Vasubandhu's Viṃśikā*, p. 67 et La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 230-231 (成唯識論, T. 1585.31.19c16-17). Xuanzang présente de cette strophe l'explication suivante (T. 1585.31.19c18-20) : « Le but de cette *kārikā* est de montrer que, en vue d'établir les douze *āyatanas* [et de réfuter les Tīrthikas qui croient en un *ātman*], le Bouddha a désigné les *bījas* des cinq *vijñānas* sous le nom d'*indriyas*, œil, etc., et le *nimittabhāga* sous le nom d'objets (*viśaya*), couleur, etc. – Les *indriyas*, œil, etc., sont donc, sans plus, les *bījas* des cinq *vijñānas*. » Traduction La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 231.

39. Voir VśVL 5,27-6,1, VśVS 69,1-3 et Silk, *Materials towards the Study of Vasubandhu's Viṃśikā*, p. 69; sur ce passage, voir Schmithausen, « Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā », p. 116-117.

40. *L'Abhidharmakośabhāṣya* (AKBh) du même Vasubandhu est une source plausible de Dignāga sur ce point. Voir AKBh 461,6-11 et La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa*, vol. V, p. 231-232.

nature, mais un feu en général. Or considéré dans sa généralité, un sens n'est autre qu'une puissance ou une capacité (*śakti*), puissance qui définit un *bīja* et explique étymologiquement *indriya*<sup>41</sup>. C'est cette conception des sens qui, selon Schmithausen, démontre que Vasubandhu et Dignāga n'admettent pas l'*ālayavijñāna* de l'idéalisme classique<sup>42</sup>.

8. Telles nous paraissent être les tendances doctrinales à l'œuvre dans l'*Examen de l'objet de connaissance* et son autocommentaire. Nous prévoyons de publier dans un avenir proche une traduction française annotée de cet intéressant petit traité.

- 
41. Voir AKBh 38,1-2 et La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa*, vol. I, p. 103. La doctrine de Dignāga est utilement résumée par Xuanzang-La Vallée Poussin dans et sous T. 1585.31.4a29-b3 : « Les organes (*indriya*), supports des *vijñānas*, ne sont pas connus par évidence (*pratyakṣapramāṇa*, Kośa, ix, p. 232). On déduit leur existence de leur activité : ils produisent le *vijñāna*. Comme l'indique leur nom d'*indriya* (Kośa, ii, p. 103), ils sont seulement des “puissances” (*śakti*), non pas des choses extérieures constituées par de la matière dérivée des quatre grands éléments (*upādāyarūpa*, *bhautikarūpa*, Kośa, i, p. 21). Un *rūpa sapratigha* extérieur à la pensée est rationnellement inadmissible : donc les cinq organes, comme leurs cinq objets, en un mot les dix *āyatanas*, ne sont que le développement-manifestation du *vijñāna*. Cependant, encore que tout cela soit intégré à la pensée ou développement du *vijñāna*, les activités sont diversifiées : on nomme “organe de l'œil”, *cakṣurindriya*, ce qui produit le *vijñāna* visuel (et ainsi de suite), car c'est avec cela pour support que naît le *vijñāna* visuel. » Traduction La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 42. Voir aussi ĀPT D *že* 177b4-5.
42. Voir Schmithausen, « Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā », p. 116-119. Xuanzang paraît adapter cette conception à l'*ālayavijñāna* dans le passage suivant (T. 1585.31.19c23-26) : « Le sens de cette *kārikā*\* est le suivant : Dans le *vipākavijñāna* se trouvent des virtualités (ou *bījas*) qui engendrent la connaissance du *rūpa* (*rūpavijñapti*) de l'œil, etc. : [c'est-à-dire qui engendrent un *vijñāna* actuel lequel se développe en couleur, en son, etc.]. Cette connaissance est donc nommée *rūpavijñāna*, “connaissance du *rūpa*” ; elle est dite “de l'œil” quand elle se développe en couleur, “de l'oreille”, quand elle se développe en son... – Les virtualités en question, ou *bījas*, reçoivent le nom d'*indriya*, organes. Il n'y a pas d'œil, d'ouïe, etc., en dehors de ces *bījas*. – Ces *bījas* (*darśanabhāgabīja*) et le *rūpavijñāna* (*darśanabhāga* actuel) existent depuis toujours, réciproquement causes : car le *darśanabhāga* actuel, lui-même fruit des *bījas*, parfume le huitième *vijñāna* et est la cause des *bījas* ». \*La strophe de Dignāga est citée *ibid.*, 19c21-22. Traduction La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, vol. I, p. 232 ; sur ce passage, voir Schmithausen, « Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā », p. 118-119.

