

VINCENT ELTSCHINGER

**Les œuvres de Śaṅkarānanda : nouvelles ressources manuscrites,
chronologie relative et identité confessionnelle***

1. *Historique des recherches et nouvelles ressources manuscrites*

1.1 De ‘ Śaṅkarānanda ’, quatre œuvres en version tibétaine étaient connues de Vidyābhūṣaṇa lorsqu’il publia son *History of Indian Logic* : une *Pramāṇa-vārttikaṭīkā*, un *Sambandhaparīkṣānūsāra*, une *Apoḥasiddhi* et une *Pratibandhasiddhi* (Vidyābhūṣaṇa 1920 : 344-45).¹ Chez Vidyābhūṣaṇa, les données historiques et biographiques relatives à notre auteur reposent tout entières sur l’hagiographe tibétain Tāranātha (16^e-17^e siècles). Ainsi l’érudit indien situe-t-il son Śaṅkarānanda sous le règne de Nayapāla (vers 1050), et en relate-t-il comme suit la légende pieuse :

Śaṅkarānanda ... was born in a Brāhmaṇa family in Kāśmīra. He was learned in all sciences, and was above all an expert in Logic. He intended to write an original work on Logic refuting Dharmakīrti, but in a dream he was told by Mañjuśrī: ‘Since Dharmakīrti is an Ārya (an elect), one cannot refute him, and if thou seest mistake in him, it is the mistake of thine own understanding’. Thereupon Śaṅkarānanda repented and composed a commentary on Dharmakīrti’s *Pramāṇa-vārtika* in seven chapters (*ibid.* : 344).²

1.2 En 1932, Stcherbatsky (1932 : 40-42) range ‘ Śaṅkarānanda ’ au nombre des représentants d’une « Cashmere or philosophical school of commentators », un

* Les recherches nécessaires à cette étude ont été financées par le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique, institution à laquelle va ma plus sincère gratitude. Je profite de cette occasion pour remercier les Professeurs Ernst Steinkellner (Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Österreichische Akademie der Wissenschaften [IKGA], Vienne), Francesco Sferra (Université de Naples “ L’Orientale ”), Johannes Bronkhorst (Université de Lausanne), Raffaele Torella (Université de Rome “ La Sapienza ”) et Eli Franco (Université de Leipzig), les Dr Birgit Kellner (Université de Vienne) et Helmut Krasser (IKGA, Vienne), ainsi que Dr Toru Tomabechi (IKGA, Vienne).

¹ Vidyābhūṣaṇa (1920 : 345, nn. 2, 4) publie et traduit les *maṅgala* des deux dernières œuvres citées.

² Pour une seconde (et plus comique !) légende biographique liée à la conversion présumée de Śaṅkarānanda, voir Krasser (2001 : 496, n. 30).

courant censément marqué par le désir de dégager la philosophie ‘ profonde ’ de Dharmakīrti, et dont les « active actors were often brahmins ». En 1933, Frauwallner amende avec raison le nom des sources tibétaines (‘ Śāṅkarānanda ’, ‘ Śāṅkarānanta ’, ‘ Śāṅkananda ’) pour lui préférer celui de ‘ Śāṅkaranandana ’ (Frauwallner 1982 : 488 ; Krasser 2001 : 489-90). Les années trente voient aussi les érudits et aventuriers Sāṅkrtyāyana et Tucci arpenter le Tibet en quête – notamment – de ces manuscrits sanskrits dont la rumeur rapporte l’existence dans les monastères du toit du monde. A Ānor, tous deux photographient indépendamment un manuscrit sanskrit de 31 folios (ci-après P, pour ‘ Patna ’), dont nous verrons plus bas qu’il contient rien moins que toutes les stances didactiques autour desquelles Śāṅkaranandana structura son enseignement. Dans le rapport d’expédition, Sāṅkrtyāyana mentionne trois titres nouveaux mais encore anonymes : *Prajñālaṃkārikā*, *Sarvajñāsiddhikārikā* et *Āgamaprāmāṇyakārikā*.³ Sa liste inclut encore un *Sarvajñāsiddhisāṅkṣepa* que, comme Tucci, il photographia à Ānor.⁴ Quoique les deux maîtres aient rapporté et conservé leurs clichés, rien n’en sera publié ou seulement décrit avant 1980.⁵

1.3 En 1960, Gnoli – un élève de Tucci – consacre quatre pages de son édition de PVSV à ce dernier commentateur indien du PV que fut ‘ Śāṅkarānanda ’. Comme le note justement Krasser (2001: 489), « Professor Gnoli was the first and only expert not to date Śāṅkaranandana ... on the basis of Tibetan tradition but to use textual sources ». Gnoli, spécialiste réputé du śivaïsme cachemirien et familier des œuvres d’Abhinavagupta, avait-il relevé dans ces dernières ou leurs commentaires l’existence d’une *Prāmāṇyaparīkṣā* et d’un *Dharmālaṅkāra* ? Toujours est-il que le savant italien n’ajoute qu’une œuvre à la liste de Vidyābhūṣaṇa, un *Prajñālaṅkāra* au sujet duquel il développe une hypothèse exégétique que je m’efforcerais de réfuter plus bas (*infra* §§ 4.7 et 5.3). La confrontation aux fragments sanskrits induit un tournant. Gnoli (1960 : xxiii-xxiv) note d’abord qu’Abhinavagupta (950-1020) fixe le *terminus ante quem* de Śāṅkaranandana, Dharmottara (740-800, que Śāṅkaranandana aurait réfuté) en fournissant le *terminus post quem*. Śāṅkaranandana doit donc être situé aux 9^e-10^e siècles.⁶ Ensuite (*ibid.* : xxiv-xxvi), il met sens dessus dessous la légende pieuse : si Śāṅkaranandana reçoit si régulièrement

³ Sāṅkrtyāyana (1935 : 42 [Ānor] XXXVIII.3.173, 4.174, 5.175). Voir aussi Much (1988 : 16-17, 21, 27). Le titre *Āgamaprāmāṇyakārikā* n’apparaît pas dans le colophon de P (lequel porte *Āgasiddhikārikā*), et paraît soit une erreur, soit une correction de Sāṅkrtyāyana.

⁴ Sāṅkrtyāyana (1935 : 42 [Ānor] XXXVII.1.168), nommément attribué à Śāṅkaranandana. Voir aussi Much (1988 : 28) et *infra* § 2.2.9-10.

⁵ Ces clichés/plaques photographiques sont conservés, respectivement, à la Bihar Research Society (Patna), et à l’Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente (Rome). Voir *infra* § 1.5.

⁶ *tena yad āha bhāṭṭasāṅkaranandanaḥ ... iti dharmottaraṃ dūṣayitum* | (ĪPVV II.16₁₀₋₁₁).

l'éloge d'Abhinavagupta, s'il compose une œuvre si ouvertement non bouddhique que le *Prajñālaṅkāra*, c'est que, loin de s'être converti du śivaïsme au bouddhisme, Śaṅkaranandana s'est converti du second au premier (*infra* §§ 4.7 et 5.3).

1.4 En 1968, Naudou publie son fameux *Les bouddhistes kaśmīriens au moyen âge*. Avec les 'traductions tibétaines', celui-ci voit en Prajñākaragupta, Yamāri et Śaṅkarānanda des condisciples dont il place, non sans d'évidentes contradictions, le *floruit* au 10^e siècle (Naudou 1968 : 104). De Śaṅkaranandana, Naudou ne connaît que les quatre œuvres répertoriées au bsTan 'gyur, se méprenant au passage, en tout ou partie avec Vidyābhūṣaṇa, sur le sens et la portée de l'*Apoḥasiddhi* et de la *Pratibandhasiddhi* (*ibid.* : 108). Deux nouveautés sont à signaler : d'abord, Naudou (*ibid.* : 107) interroge le colophon de la *Pratibandhasiddhi*, lequel révèle un Śaṅkaranandana *paramopāsaka mahāpaṇḍita brāhmaṇa*, un 'second Dharmakīrti' (*Chos kyi grags pa gñis pa*);⁷ ensuite (*ibidem*), il se demande « s'il n'est pas le même que Śaṅkarabhadra qui reçut d'Abhinavagupta le *Yuddhajayārṇavatantra Svarodaya nāma* et le *Svarodayalagnaphalopadeśa* ». ⁸ Naudou, qui n'a pas lu Gnoli, relate enfin « l'histoire de sa conversion hypothétique » d'après Tāranātha.

1.5 En 1980, Bühnemann publie son excellent 'Identifizierung von Sanskrittexten Śaṅkaranandanas'. Comme celui de Gnoli auquel elle emprunte ses données chronologiques, son travail fait date. Elle ne publie pas seulement tous les fragments que rendent nommément identifiables les sources śivaïtes et jainistes. La première, elle travaille avec les clichés du manuscrit sanskrit (P) photographié à Nor par Sāṅkṛtyāyana (et Tucci). A ce manuscrit qu'elle laisse d'ailleurs inédit, et le cas échéant à telle version tibétaine, elle rapporte tous les fragments répertoriés (Bühnemann 1980 : 193-97). Elle parvient de plus à isoler, d'après les colophons intercalaires de ce manuscrit, treize œuvres qui, ajoutées aux deux n'apparaissant qu'en version tibétaine, portent d'un coup le nombre des traités de Śaṅkaranandana à quinze (*ibid.* : 191-93; Much 1988 : 16-17).⁹ Aussi bien que l'évidence de l'*Anyāpohasiddhi*, les fragments réunis permettent enfin de présumer que ces traités consistaient originellement dans des *miśraka*, colonne vertébrale en vers et autocommentaire en prose (Bühnemann 1980 : 193).

⁷ Sur ce colophon, voir *infra*, n. 83.

⁸ Voir aussi Naudou (1968 : 103).

⁹ Pour chaque œuvre, Bühnemann signale encore le nombre de strophes tel qu'il est mentionné dans ces colophons. Les références dans Steinkellner et Much (1995 : 80) produisent une liste de vingt-deux titres qu'on réduit aisément à celle de Bühnemann dès lors qu'on ne distingue pas les œuvres versifiées des commentaires en prose : 6 et 7, 10 et 11, 12 et 13, 14 et 15, 16 à 18, 19 et 20 font double emploi.

1.6 Une vingtaine d'années séparent les deux études de Bühnemann (1980) et de Krasser (2001). Durant ces années où s'affirme l'intérêt pour les développements proprement tibétains de l'épistémologie bouddhique, Śaṅkaranandana commence d'apparaître parmi les personnalités cachemiriennes ayant durablement influencé cet aspect de la 'seconde diffusion', en particulier le traducteur et philosophe rÑog lotsāba Blo ldan śes rab (1059-1109) et Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251), mais aussi ces 'passeurs' que paraissent avoir été les logiciens Bhavyarāja, Manoratha, Parahita (11^e siècle) et Śākyaśrībhadrā (1127-1225 ; Van Der Kuijp 1983 ; Jackson 1987). Dans ce contexte s'inscrit également la rumeur, enflant au fil des publications, que Śaṅkaranandana ferait un candidat idéal au titre de/d'un précurseur indien du 'réalisme modéré' professé par les docteurs dGe lugs pa.¹⁰

Funayama (1994 : 372) inscrit Śaṅkaranandana dans un contexte socio-religieux marqué par une « syncretic attitude »; cette dernière rendrait notamment raison de ce que « there were a few Buddhist texts written by brahmins ». Il précise :

Śaṅkaranandana who flourished in the 9th or 10th century wrote a commentary on Dharmakīrti's *Pramāṇavārttika* as well as other works, on the one hand, and as a Hindu wrote the lost *Prajñālaṅkāra* which was highly estimated by the Śaiva philosopher Abhinavagupta. This double attitude incurred a discussion regarding whether Śaṅkaranandana converted himself or not (*ibidem*).

A cette question, Funayama répond qu'il incline à « assume that he composed Buddhist texts without conversion ». Hormis Bühnemann (1980) et Steinkellner et Much (1995), qui n'abordent pas la question, Funayama est le seul auteur à n'avoir pas fait sienne (l'une des formes de) l'hypothèse conversionniste.

1.7 'On the Dates and Works of Śaṅkaranandana' de Krasser (2001) forme assurément l'étude la plus documentée parue à ce jour. Notons d'abord que il y réorganise la liste de Bühnemann en plusieurs directions : identifiant deux nouveaux fragments, il établit que le *Dharmālaṅkāra* consistait lui aussi dans un *miśraka* (*ibid.* : 492); en ajoutant à leur liste un commentaire aujourd'hui perdu au VN, il porte le nombre des œuvres à seize unités (*ibid.* : 490-93); enfin, il propose de celles-ci la première hypothèse de chronologie relative (*ibid.* : 508).

¹⁰ Śaṅkaranandana est régulièrement invoqué par les (dGa' ldan pa)/dGe lugs pa comme autorité indienne en faveur du réalisme modéré qu'ils professent. Leurs adversaires Sa skya pa condamnent cette interprétation comme d'origine purement tibétaine (*i.e.* comme provenant de positions développées au monastère de gSañ phu sne'u thog sous l'inspiration de rÑog lotsāba et de Phya pa chos kyi seṅ ge). Les dGe lugs pa trouvent dans PVAn sous PV I.40, ainsi que chez le logicien cachemirien Bhavyarāja, les sources indiennes qui les autorisent (Tillemans 1984 : 64, n. 5 ; 1999 : 212-13 ; Dreyfus 1992 : 42-43 ; Yoshimizu 1999 : 463-64, n. 19). Contentons-nous d'observer que cette interprétation tibéto-occidentale de PVAn repose sur une mécompréhension du passage cité, lequel ne reflète pas la position de Śaṅkaranandana, mais celle qu'il prête, au titre d'un *pūrvapakṣa* virtuel, à ses adversaires réalistes.

En renversant l'hypothèse biographique de Gnoli, Krasser réhabilite du même coup la tradition d'une conversion au bouddhisme. Deux arguments principaux avaient autorisé Gnoli (1960 : xxvi) à renverser la légende tibétaine : d'abord, le *Prajñālaṅkāra* trahissait une nette coloration śivaïte ; ensuite Abhinavagupta, en plus de divers éloges présumés, qualifiait Śaṅkaranandana de *pratilabdhoneṣa* (« [one who] recovered illumination »). Krasser critique l'argumentaire de Gnoli dans deux directions. (1) Le *Prajñālaṅkāra* ne saurait tant s'écarter de l'orthodoxie bouddhique, puisque Abhinavagupta lui-même en qualifie par ailleurs de 'bouddhistes' (*saugata*) certains enseignements ; la traduction de *pratilabdhoneṣa* pose problème (Krasser 2001 : 494-96 ; voir *infra*, respectivement § 4.7 et n. 58, et § 5.3). (2) La tradition tibétaine, biographique aussi bien que philosophique, est unanime à tenir Śaṅkaranandana pour un bouddhiste ; le colophon de la *Pratibandhasiddhi* ne saurait s'interpréter que dans le sens d'une conversion au bouddhisme ; la stance finale du *Īśvarāpākaṇasaṅkṣepa* suggère que cette conversion intervint à un âge avancé (*ibid.* : 498-99). De ces observations, Krasser tire une hypothèse de chronologie interne des œuvres, distribuant la production littéraire de Śaṅkaranandana sur deux périodes. Si le śivaïte Abhinavagupta le loue si bien, c'est qu'il ignore les œuvres de polémique contre l'existence de Dieu, et très probablement les commentaires directs à Dharmakīrti (la *Ṭīkā* de Śaṅkaranandana au PV contenant elle aussi des prises de position athéistes) : ces œuvres doivent donc se situer après l'ĪPVV (achevée vers 1014-1015, et dernière œuvre du maître), le reste de la production (en particulier l'*Anyāpohasiddhi*, le *Prajñālaṅkāra*, la *Bṛhatprāmāṇyaparīkṣā*, voire le *Dharmālaṅkāra*, tous cités dans l'ĪPVV) étant antérieur à 1014-1015. Enfin, de ce qu'au témoignage de Jayaratha, un passage de Utpaladeva (900/925-950/975) présume une strophe (non identifiée) de Śaṅkaranandana, Krasser (*ibid.* : 494-505) conjecture que Śaṅkaranandana vécut entre 940/950 et 1020/1030 (voir *infra* § 5.4).

1.8 Au même Krasser (2002) revient le mérite d'avoir, le premier et le seul à ce jour, édité, traduit et (magistralement) introduit une œuvre de Śaṅkaranandana, le *Īśvarāpākaṇasaṅkṣepa*.

1.9 Voilà donc ce qu'on savait, supposait ou possédait de Śaṅkaranandana lorsque je commençai d'étudier l'*Anyāpohasiddhi*, à l'automne 2003, sur la base de la version tibétaine du *miśraka* et des 41 strophes (mal) préservées dans P. Quoique une rumeur plus ou moins documentée fit tenir pour probable l'existence de manuscrits sanskrits en Chine, on ne nourrissait guère d'espoir de les voir émerger à brève échéance. Or voici qu'au début de l'été 2004, il me revint d'examiner, d'identifier et de décrire plus avant trois manuscrits réputés contenir des œuvres de Śaṅkaranandana.

Comme il était déjà apparu sur le site (China Tibetology Research Center, Beijing), le premier de ces manuscrits n'était autre qu'un *Dharmālaṅkāra*,

l'une des œuvres originales majeures de Śāṅkaranandana. Le deuxième était répertorié sous le nom de *Prāmāṇyasaṅkṣepo dvitīyaḥ*. Quant au troisième, il consistait censément dans un *Prāmāṇyasaṅkṣepa*. Pour déterminer l'état de conservation de ces trois manuscrits et en identifier précisément le contenu, la transcription intégrale de P s'imposait comme une nécessité : on n'évaluerait bien la nature et la qualité de ces ressources qu'en disposant par ailleurs des strophes qui les structurent. C'est peu dire que ce travail de plusieurs mois ne se révéla pas vain. Du *Dharmālaṅkāra*, on disposait désormais des strophes et du commentaire aux chapitres II et III ; le deuxième manuscrit contenait plus des deux tiers de la *Bṛhatprāmāṇyaparīkṣā*. Le troisième manuscrit demeura longtemps le plus problématique, qui se présentait plutôt comme une collection où paraissait régner la plus parfaite anarchie. Au fil du temps, cette collection chaotique d'au moins deux manuscrits révéla une *Pratibandhasiddhi* avec sa petite sœur, la *Laghupratibandhasiddhi* ; une *Madhyaprāmāṇyaparīkṣā* et sa synthèse, la *Sūkṣmaprāmāṇyaparīkṣā* ; et, *last but not least*, d'importants fragments d'une *Anyāpohasiddhi*, lesquels devaient renouveler entièrement mon approche de ce texte.

Il n'y a pas à insister sur l'intérêt des ressources nouvellement apparues. En mettant à la disposition des chercheurs des textes dont il n'était jusque-là pas même de version tibétaine, ces manuscrits offrent de combler partiellement la dernière lacune textuelle majeure dans l'étude du courant bouddhique 'logico-épistémologique'. Śāṅkaranandana, en effet, ne passe pas seulement pour le 'second Dharmakīrti' ; il est aussi l'un des philosophes dont l'influence paraît avoir été la plus déterminante sur les premiers développements de la logique et de l'épistémologie tibétaines ; il paraît enfin l'interlocuteur bouddhiste privilégié des grands docteurs du śivaïsme cachemirien. Plus modestement, ces manuscrits nous révèlent assez de prose pour autoriser une première esquisse de chronologie interne fondée sur les œuvres elles-mêmes ; pour occasionner une idée plus précise du contenu, du volume et de l'identité confessionnelle de celles-ci ; enfin pour nous révéler l'existence d'une œuvre jusque-là inconnue de Śāṅkaranandana, la *Pramāṇaviniścayānusāriṇī*. Or à considérer le prestige dont jouit chez les premières générations d'intellectuels tibétains l'étude du *Viniścaya*, on ne saurait sous-estimer l'intérêt qui s'attache à l'existence même de cette œuvre.

2. Les œuvres et l'état de leur transmission

Śāṅkaranandana s'est fait l'auteur de dix-sept œuvres au moins. Parmi celles-ci, quatre forment des commentaires directs à quatre traités de Dharmakīrti ; treize sont des œuvres indépendantes de dimensions très variables. Parmi ces treize œuvres originales, onze consistaient assurément en *miśraka*, le constat pouvant en toute vraisemblance être étendu aux deux dernières (*Īśvarāpākaraṇa* [15] et *Āgamasiddhi* [17]).

2.1 Les commentaires

Des quatre commentaires directs, deux nous sont parvenus en version tibétaine (sans qu'aucun fragment sanskrit n'en ait été identifié), les deux autres nous étant connus par des rumeurs relativement bien établies.¹¹

2.1.1 (*Pramāṇa*)*vārttikānusāriṇī* (1 : PVAn)

L'œuvre correspond à D 4223 (*Pe* 1-293a7) et Q 5721 (*Pe* 1-338a8). D'après D/Q 1b1, elle s'intitule *Pramāṇavārttikaṭīkā* (*Tshad ma rnam 'grel gyi 'grel bśad*) ; d'après Q 338a8, *rNam 'grel rjes 'braṅs*, que Steinkellner et Much (1995 : 84) restituent **Pramāṇavārttikānusāra*. Cette dernière forme a toute chance de refléter le titre original de l'œuvre : (1) dans son AAS (AAS_t ; D 298b1/Q 321a3), Śāṅkaranandana se réfère nommément à son *rNam 'grel gyi rjes su 'braṅ ba*, titre dont l'original sanskrit, dans AAS_{ms} 15v₇, est *Vārttikānusāriṇī* ; (2) dans son commentaire à DhAK III.11cd-12a₁ (DhA_{ms} 27r4), il renvoie là aussi nommément à sa *Vārttikānusāriṇī*.

Quelque segment de PVSV qu'ait originellement couvert la *Vārttikānusāriṇī*, le canon tibétain ne nous en a pas conservé l'entier : la traduction s'achève abruptement au terme du commentaire à PVSV sous PV I.128, sans strophe conclusive (contrairement à toutes les autres œuvres de Śāṅkaranandana) ni colophon (dans D), Q 338a8 portant simplement : *Bram ze chen pos mdzad pa'i rNam 'grel rjes 'braṅs ji sñed 'gyur ba'o*. On ignore donc l'identité des traducteurs de la *Vārttikānusāriṇī*.¹² Toute explication quant aux circonstances reflétées par cet état de transmission me paraît en l'état spéculative (il paraît cependant acquis que la composition de l'œuvre n'a pas pu être interrompue par la mort de Śāṅkaranandana ; voir *infra* § 3).¹³

¹¹ Bu ston (*Chos 'byuṅ* 853₁) fait remarquer que Vinītadeva et Śāṅkaranandana ont composé des commentaires aux sept traités de Dharmakīrti (*Dul lha daṅ bDe byed dga' bas sde bdun la 'grel pa byas zes brag go* ||). Mais qu'est-ce à dire ? Chacun les a-t-il commentés tous les sept ? Ou les commentaires des deux réunis couvrent-ils les sept traités ?

¹² Sa skya Paṅḍita a pu prendre part à une (traduction)/révision (Van Der Kuijp 1983 : 100-1 ; Jackson 1987 : 113 ; Krasser 2001 : 498, n. 35) . D'après Go rams pa (5b5), Sa skya Paṅḍita serait l'auteur de la version tibétaine : *Paṅḍita Saṃ ga śrī las rNam 'grel le'u daṅ po'i 'Grel pa daṅ | Yid kyi śiṅ rta'i bśad pa Kun las btus daṅ sByar ba daṅ | Bram ze'i 'Grel pa daṅ bcas pa gsan nas bsgyur* |. Gro luṅ pa (et peut-être Bu ston) attribue cette traduction à rÑog lotsāba Blo ldan śes rab (Kramer 1997 : 60).

¹³ Stcherbatsky (1932 : 42) fait remarquer : « Unfortunately he did not finish it ». Noter ici Go rams pa (5b2) : *Chos mchog gis mdzad pa'i Tshad ma grub pa'i rab tu byed pa daṅ Bram ze'i Tshad ma grub pa'i rab tu byed pa*. Faut-il voir là une allusion à deux œuvres perdues commentant PV II, ou une confusion quant aux intitulés, Go rams pa visant alors comme **Prāmāṇyasiddhi* les *prāmāṇyaparīkṣā* de Dharmottara et de Śāṅkaranandana ? La seconde hypothèse paraît devoir être écartée pour la raison que Go rams pa (4a6) se réfère en toute explicite à la *Chos mchog gi Tshad ma brtag pa*.

2.1.2 *Sambandhaparīkṣānusāriṇī* (2 : SPAn)

L'œuvre correspond à D 4237 (*Že* 21b4-35a3) et Q 5736 (*Ze* 27a1-44a3). D'après D 21b4/Q 27a1-2, elle s'intitule *Sambandhaparīkṣānusāra* ('*Brel pa brtag pa 'i rjes su 'brañ ba*). On ne court pas grand risque à proposer pour cette œuvre, par analogie avec les intitulés bien établis de (1) [PVAn] et de (4) [PVinAn], le titre de *Sambandhaparīkṣānusāriṇī*. Selon D 35a3/Q 44a2-3, cette '*Brel pa brtag pa 'i 'grel pa* due au « Bram ze Śaṃkarānanda (°nanta D) » fut mise en tibétain par le *paṇḍita* Parahitabhadrā et le *lotsāba bhikṣu* dGa ba 'i rdo rje.¹⁴

2.1.3 Commentaire au *Vādanyāya* (3 : *VNAn)

Sa skya Paṇḍita aurait étudié et traduit, avec Saṃghaśrī, deux commentaires au VN, celui de Śāntaraṅgita et celui du « Bram ze chen po », c'est-à-dire de Śaṅkaranandana (Jackson 1987 : 113 ; Much 1991 : I, xxvii, n. 24). Par analogie avec les titres des trois autres commentaires directs à des œuvres de Dharmakīrti, on peut proposer l'intitulé **Vādanyāyanusāriṇī*. A ma connaissance, l'existence de cette œuvre ne nous est confirmée par aucun autre témoignage indien ou tibétain.

2.1.4 (*Pramāṇa*)*viniścayānusāriṇī* (4 : PVinAn)

Dans son commentaire à BPrPK 32 (BPrP_{ms} 11r₂₋₃), Śaṅkaranandana déclare :

ata eva viniścayas taddrṣṭāv evetyādinā dṛṣṭaviṣa[ya]parikalpavṛttim upadarśyaiva tatphalaviṣayasmaraṇābhilāṣābhyām eva vyavahāraṃ pravṛtṭyādyātmakam darśaya-tīti vivṛtaṃ viniścayānusāriṇyaṃ vistareṇa |.

De même, sous BPrPK 41 (BPrP_{ms} 14r₆₋₇) :

na [tu] yathā pratyakṣasya viṣayākāramahimnaiva viṣayasamvidas tādrūpyam ity evaṃ samvidapekṣo viṣayabhāvo 'numānasya pramāṇabhāvā[ya] syād ity atra viniścayānusāriṇy evānugantavyā |.

Śaṅkaranandana se réfère de plus à deux reprises à la *Viniścayānusāriṇī* (*rNam par ñes pa 'i rjes su 'brañ ba*) dans sa *Vārttikānusāriṇī*.¹⁵

¹⁴ Pour une brève caractérisation de la *Sambandhaparīkṣā* dans la SPAn, voir Stcherbatsky (1932 : 247).

¹⁵ Dans PVAn sous PV I.19a (PVSV 14,6 ; D 86a6) : *rjes su 'gro ba med par go bar byed pa ñid du mi srid do źes rNam par ñes pa 'i rjes su 'brañ bar bśad zin to ||*. Dans PVAn sous PV I.28 (PVSV 19,15 ; D 115a1-2) : *yod pa bźin du mñan bya go bar byed pa ma yin na źes rNam par ñes pa 'i rjes su 'brañ bar gtan la phab pa 'o ||*.

Si *Viniścayānusāriṇī* n'évoque aucun des commentaires connus au PVin, le second terme de l'intitulé, *anusāriṇī*, nous est désormais familier : Śaṅkaranandana nomme *Anusāriṇī* ses propres commentaires aux œuvres de Dharmakīrti. A ma connaissance, l'existence de cette *Viniścayānusāriṇī* ne nous est confirmée par aucun témoignage extérieur. De même ignoré-je la part de *Pramāṇaviniścaya* couverte par ce commentaire, sinon pour ce que suggère la citation de PVin (I.18 et/ou 58,21-22 : *taddr̥ṣṭāv eva*).

2.2 Les œuvres indépendantes (selon l'ordre de P)

2.2.1 *Pratibandhasiddhi* (5 : PSi)

Le titre de cette œuvre paraît bien assuré : *Pratibandhasiddhikārikāh* dans P2a6-b1 ; *Pratibandhasiddhi/Brel pa grub pa* dans D 302b1/Q 325a8 (et *Brel pa grub pa* dans D 303a5-6/Q 326a6) ; *Pratibandhasiddhi* dans le colophon d'un manuscrit récemment mis au jour (PSi_{ms} *28r₃). Śaṅkaranandana se référant nommément à sa *Pratibandhasiddhi* dans le commentaire qu'il donne sous LPSiK 2 (LPSi_{ms} *28v₆/cliché 0034-2), on tiendra ce titre pour acquis.¹⁶

De ce *miśraka*, on possède :

a) les 21 strophes (PSiK 1 en *sārdūlavikrīḍita*, PSiK 2-21 en *śloka*), dans P1b1-2a6, très corrompu ;

b) les 21 strophes, dans D 4257 (*Ze* 302b1-303a7) et Q 5755 (*Ze* 325a7-326b1), mises en tibétain par Bhavyarāja (sKal ldan rgyal po) et rÑog Blo ldan śes rab (D 303a7/Q 326a8-b1) ;

c) un manuscrit (PSi_{ms}) du *miśraka*, incomplet mais généralement bien lisible, qui faisait suite immédiate à AAS_{ms}. La numérotation des folios conservés fait problème. La PSi_{ms} débute au verso de AAS_{ms} 19r, c'est-à-dire virtuellement à *19b, en numérotation continue. *19b est toutefois numéroté ' 1 ', et *20b ' 2 ', toute numérotation disparaissant par la suite. Je forme l'hypothèse que la PSi_{ms} s'étendait de *19b1 à *28a5 en numérotation continue, de 1a à *9b dans la numérotation amorcée aux deux premiers folios. A ce manuscrit paraît ne manquer qu'un folio, *21a/b ou *2b-3a, lequel devait couvrir la fin du commentaire à PSiK 4, puis PSiK 5-7 et le début du commentaire à PSiK 7.¹⁷

¹⁶ C'est à cette œuvre, et à cette même strophe 2ab, que se réfère Go rams pa dans le passage cité et traduit dans Steinkellner (1992 : 262, n. 40). Glo bo mkhan chen l'attribue erronément à une *Brel pa brtag pa* (voir Steinkellner 1992 : 262, n. 40 pour les références).

¹⁷ PSi_{ms} 19v = cliché 0023-1, PSi_{ms} 20r-v = 0023-3/0025-3, PSi_{ms} 22 r-v = 0028-3/0030-3, PSi_{ms} 23r-v = 0028-4/0030-4, PSi_{ms} 24r-v = 0031-1/0033-1, PSi_{ms} 25r-v = 0031-2/0033-2, PSi_{ms} 26r-v = 0031-3/0033-3, PSi_{ms} 27r-v = 0032-1/0034-1, PSi_{ms} 28r = 0032-2.

2.2.2 *Laghupratibandhasiddhi* (6 : LPSi)

Cette œuvre ne nous est connue que sous le titre de *Laghupratibandhasiddhikārikāḥ*, dans P 2b5.

De ce *miśraka*, on possède :

a) les 8 strophes (*śloka*) enregistrées dans P 2b1-5, moyennement à bien lisibles ;

b) un manuscrit (LPSi_{ms}) du *miśraka*, incomplet mais assez bien lisible, qui faisait suite immédiate à PSi_{ms}. De ce manuscrit subsistent 6 folios, soit *28a(6)-*30b en numérotation continue (voir *supra* § 2.2.1), lesquels couvrent LPSiK 1-8 avec leur commentaire (le commentaire à LPSiK 8 est interrompu).

2.2.3 *Sūkṣmaprāmānya(parīkṣā)* (7 : SPrP)

Cette œuvre ne nous est connue que sous l'intitulé que donne aux strophes seules P 3a5 : *Sūkṣmaprāmānyakārikāḥ* (sur l'élément °*parīkṣā*, voir *infra* § 2.2.5).

De ce *miśraka*, on possède :

a) les 10 strophes (et non 20, comme l'a relevé par erreur Bühnemann 1980 : 192), toutes en *śloka*, dans P 2b5-3a5, généralement bien lisibles ;

b) deux folios (SPrP_{ms}) non numérotés, et fort mal lisibles, couvrant les portions suivantes de l'œuvre : 1r couvre la fin du commentaire à SPrPK 3 (ll. 1-4), SPrPK 4 et son commentaire (ll. 4-8), SPrPK 5 (début, l. 8) ; 1v couvre SPrPK 5 (fin) et le début de son commentaire (ll. 1-8) ; 2r couvre la fin du commentaire sous SPrPK 7 (ll. 1-7), SPrPK 8 et le début de son commentaire (l. 7) ; 2v couvre la fin du commentaire à SPrPK 8 (ll. 1-6), SPrPK 9 et le début de son commentaire (ll. 6-7).

2.2.4 *Madhyaprāmānya(parīkṣā)* (8 : MPrP)

Cette œuvre ne nous est actuellement connue que sous l'intitulé : *Madhyaprāmānyakārikāḥ*, dans P4a1. Un titre à élément final °*saṅkṣepa* n'est toutefois pas à exclure si l'on se réfère à (14) [SSS] et (16) [ĪAS], *infra* §§ 2.2.10 et 12 ; de plus, le colophon (quoique généralement illisible) de MPrP_{ms} paraît commencer par « *prāmānyasaṃ ...* » (MPrP_{ms} 7v₇) ; enfin, la boîte contenant MPrP_{ms}, *in situ*, porte le libellé *Prāmānyasaṃkṣepa*, sans que je parvienne à identifier la source de ce libellé (conjecture à partir de ce colophon ?). De même ne saurait-on exclure la présence d'un élément °*parīkṣā*(°) dans l'intitulé de l'œuvre.

De ce *miśraka*, on possède :

a) les 16 strophes (*śloka*), dans P 3a5-4a1, assez bien lisibles ;

b) un manuscrit (MPrP_{ms}) apparemment complet, de 7 folios, comprenant les strophes et leur commentaire. Si 1r-6v sont généralement bien lisibles (à

l'exception de 2r et 4r, plus corrompus), 7r-v (couvrant MPrPK 15 et 16 avec leur commentaire) se trouvent dans un état désespéré.

2.2.5 *Bṛhatprāmānya(parīkṣā)* (9 : BPrP)

Cette œuvre nous est connue sous deux intitulés : *Bṛhatprāmānyakārikāḥ* dans P 9b3, *Prāmānyaparīkṣā* dans ĪPVV II.221,4. Le premier titre ne me paraît guère satisfaisant. L'œuvre formant le texte de référence de (7) [SPrP] et (8) [MPrP], qui le résume diversement, on peut préserver l'élément *Bṛhat*^o et proposer : *Bṛhatprāmānyaparīkṣā*.

De ce *miśraka*, on possède :

a) les 124 strophes (*maṅgala* en *vasantatilakā*, BPrPK 2-122 en *śloka*, BPrPK 123 en *drutavilambita*, BPrPK 124 en *vamśasthāvila*) dans P 4a1-9b3, généralement bien lisibles ;

b) 32 folios d'un manuscrit (BPrP_{ms}) incomplet mais de bonne qualité, qui couvre les portions suivantes des strophes et de leur commentaire : 1-29v couvrent BPrPK 1-76 et leur commentaire ; 3 folios couvrent BPrPK 114-124, cette dernière strophe étant interrompue au milieu de son troisième *pāda*. Manquent donc approximativement 12 à 15 folios susceptibles d'inclure BPrPK 77-113 et leur commentaire, ainsi qu'un ultime folio comprenant les derniers mots de BPrPK 124, et un (éventuel) colophon ;

c) 1 fragment sanskrit, édité par Bühnemann (1980 : 193).¹⁸

2.2.6 *Anyāpohasiddhi* (10 : AAS)

Cette œuvre nous est connue sous deux intitulés : *Apohasiddhi* dans D 281a6/Q 302b3 (*Apohasiddhi/Sel ba grub pa*) et ĪPVV I.292,18, *Anyāpohasiddhi* dans D 302a7/Q 325a6 (*gŽan sel ba grub pa*), dans P 11b4 (*Anyāpohasiddhikārikāḥ*) et dans le colophon de AAS_{ms} (19r₈). Śaṅkaranandana se référant nommément à son œuvre sous le titre de *Anyāpohasiddhi* (sous DhAK III.6cd-7ab, DhA_{ms} 20v₆₋₇), on peut tenir ce dernier intitulé pour bien établi.

De ce *miśraka*, on possède :

a) une version tibétaine complète exécutée par les soins du *paṇḍita* Manoratha et du *lotsāba* rÑog Blo ldan śes rab, à Anupamapura au Cachemire ; elle correspond à D 4256 (*Ze* 281a6-302b1) et Q 5754 (*Ze* 302b3-325a7) ;

b) les 41 strophes (*maṅgala* en *vamśasthāvila*, 39 *śloka*, stance conclusive en *prthvī*), qui nous ont été préservées dans P 9b3-11b4, souvent peu lisibles ;

c) les trois cinquièmes du *miśraka* nous sont désormais accessibles en sanskrit grâce à un manuscrit (AAS_{ms}) de bonne qualité. Le texte entier y couvrirait 19 folios (1-19r₈, tandis que 19v = PSi_{ms} 1[a], voir *supra* § 2.2.1). Nous

¹⁸ Identifiable comme BPrPK 32 (P 5b1/BPrP_{ms} 10v₄).

sont parvenus AAS_{ms} 7r-v, couvrant approximativement AAS_t D 289b2-290b2/Q 311b2-312b3 (de la fin du commentaire à AASK 16, à la fin du commentaire à AASK 20), et 9r-19r, couvrant approximativement AAS_t D 291b1-302a7/Q 313b2-325a6 (de la fin du commentaire à AASK 22, à AASK 41) ;

d) 5 brefs fragments sanskrits édités par Bühnemann (*ibid.* : 193-94), à quoi on peut ajouter deux autres, non moins brefs.¹⁹

2.2.7 Dharmālaṅkāra (11 : DhA)

Cette œuvre ne nous est connue que sous ce titre : dans P15b1 (*Dharmālaṅkāraṅkārikāḥ*), dans le colophon d'un manuscrit récemment mis au jour (DhA_{ms} 31v₁), dans TĀV VI.15,1 (*ibid.* : 194).

De ce *miśraka* divisé en trois chapitres (voir *infra* § 4.4), on possède :

a) les strophes complètes (*maṅgala* général en *śārdūlavikrīḍita*, I.1-39 en *śloka*, II.1-26ab (*sic*) en *śloka*, III.1-16 en *śloka*, deux stances conclusives en *ratoddhatā* et *upajāti*) dans P 11b4-15b1, souvent peu lisible ;

b) les chapitres II et III du *miśraka* dans un manuscrit très clairement lisible (quoique à première vue assez fautif) de 31 folios (DhA_{ms} 1-31v₂), DhA_{ms} 16r (contenant notamment DhAK II.25cd-26ab) manquant par suite d'une erreur dans la manipulation des folios à la photographie ;

c) 4 brefs fragments sanskrits édités par Bühnemann (*ibidem*) ;²⁰ 2 fragments édités par Krasser (2001 : 492) ;²¹ 1 fragment édité par Jambuvijaya (1981 : 145).²²

2.2.8 Prajñālaṅkāra (12 : PA)

Le titre de cette œuvre paraît assez solidement établi : *Prajñālaṅkāraṅkārikāḥ* dans P 25a4, et *Prajñālaṅkāra* dans ĪPVV I.234,12 et II.144,12, et dans TĀV II.54,8, II.63,15 et II.64,6.

Le *Prajñālaṅkāra* est aussi mal conservé qu'il est souvent cité par les autorités śivaïtes cachemiriennes. De ce *miśraka* composé de trois chapitres, on possède :

a) du chapitre premier, un nombre indéterminé de strophes (approximativement 50), dans P 15b1-17b5, totalement illisibles. Du chapitre deuxième, les

¹⁹ ĪPVV I.272₁₅₋₁₆ (*pratipadyata iti | pratipatter eva kathaṃcid bhāva uktaḥ syāt, na tv arthasya rūpātīśayo [nirvartyate]*) = AAS_t D 281b6-7/Q 303a4-5 (sous AASK 4) ; ĪPVV I.272₁₆₋₁₈ (*tathāṭve 'nyendriyādīvyāpāram anyasya na pratītaye 'pekṣeta, yathā kṛto na punar anyasya karanam ityādi*) = AAS_t D 282a1/Q 303a6 (sous AASK 4).

²⁰ 1 = DhAK I.11cd-12ab ; 2 = DhAK I.12cd-13ab ; 3 = DhAK III.1ab₁ ; 4 = DhAK III.5cd.

²¹ Identifiables, respectivement, comme une portion du commentaire sous DhAK III.6cd-7ab (DhA_{ms} 19r_{7-v}₁), et une portion du commentaire sous DhAK III.7cd-8ab (DhA_{ms} 21r₄).

²² Identifiable comme DhAK I.3.

67 strophes (d'après Bühnemann 1980 : 192, qui se conforme au nombre donné P 20b4 [*dviṭīyaḥ* || 67 ||]) dans P 17b5-20b4, totalement illisibles. Du chapitre troisième, les 102 strophes (PAK III.1-100 en *śloka*, PAK III.101 en *śārdūlavikrīḍita*, PAK III.102 en *vasantatilakā*) dans P 20b4-25a4, mal lisibles ;

b) 14 brefs fragments édités par Bühnemann (*ibid.* : 194-96), et pour partie localisés dans P.

2.2.9 *Sarvajñasiddhi* (13 : SS)

Cette œuvre ne nous est connue que sous l'intitulé : *Sarvajñasiddhikārikāḥ*, dans P 27a6, et *Sarvajñasiddhiḥ*, dans SS_{ms} 26r₃.

De ce *mīsraka*, on possède :

a) les 48 strophes (SSK 1-45 et 47 en *śloka*, SSK 46 en *nardāṭaka*, SSK 48 en *śārdūlavikrīḍita*) enregistrées dans P 25a4-27a6, généralement bien lisibles ;

b) la photographie, préservée dans les archives Tucci, de 26 folios d'un manuscrit (SS_{ms}) photographié jadis par Tucci (la surface d'exposition/accrochage des versos comprenait 29 folios organisés en deux colonnes de 15 [1v, 2v, 3v, etc.] à gauche et 14 à droite [16v, 17v, 18v, etc.] ; celle des rectos, 30 folios accrochés de même). Le cliché, dans l'ensemble, est (aujourd'hui) de piètre qualité (devenant graduellement illisible, surtout pour les tiers puis moitiés gauches des versos, de SS_{ms} 5 à 15). De l'œuvre qui nous a ainsi été préservée, estimons les deux cinquièmes à peu près illisibles en l'état.

2.2.10 *Svalpasarvajñasiddhi/Sarvajñasiddhisāṅkṣepa* (14 : SSS)

Cette œuvre nous est aujourd'hui connue sous deux intitulés : *Svalpasarvajñasiddhikārikāḥ* dans P 27b6, et *Sarvajñasiddhisāṅkṣepa* dans SSS_{ms} 30r₂.²³

De ce *mīsraka*, on possède :

a) les 12 strophes (*śloka*) enregistrées dans P 27a6-b6, généralement bien lisibles ;

b) la photographie, préservée dans les archives Tucci, des 4 folios d'un manuscrit (SSS_{ms}) photographié jadis par Tucci (voir *supra*, 2.2.9b), situés à la suite immédiate de SS_{ms}. Le cliché est (aujourd'hui) de très piètre qualité.

2.2.11 *Īśvarāpākaraṇa* (15 : ĪA)

Cette œuvre ne nous est connue que sous l'intitulé : *Īśvarāpākaraṇakārikāḥ*, dans P 29a3. Hormis les 27 strophes (ĪAK 1 en *śārdūlavikrīḍita*, 2-

²³ Voir *supra*, § 1.2 et n. 4. Francesco Sferra (communication personnelle, fin juillet 2005) veut bien me notifier le libellé de ce colophon. SSS_{ms} 30r₂ : *sarvajñasiddhisāṅkṣepaḥ samāptaḥ || kṛtīr bhāṭṭasrīśaṅkaranandanasya || || omī namo buddhāya ||*. Selon le même Sferra, le ms. pourrait enchaîner sur l'ĪA.

28ab [*sic*] en *śloka*) qu'incorpore P 27b6-29a3, il ne subsiste de cette œuvre ni version tibétaine, ni manuscrit tiers, ni fragment. Il est en l'état impossible de s'assurer que l'*Īśvarāpākaraṇa* consistait lui aussi dans un *miśraka*.

2.2.12 *Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa* (16 : ĪAS)

Cette œuvre nous est connue sous deux intitulés : *Saṅkṣipteśvarāpākaraṇakārikāḥ* dans P 29b2-3, *Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa* dans le colophon d'un manuscrit en *śāradā* (ĪAS_{ms} 8,1) édité par Krasser (2002 : I, 7). Ce dernier a préféré la forme *Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa*.

De ce *miśraka*, on possède :

a) les 10 strophes (*śloka*), dans P 29a3-b2 (édition diplomatique et fac-similé ; *ibid.* : I, 38-39).

b) un manuscrit (ĪAS_{ms}) en *śāradā*, couvrant 15 pages. Ce manuscrit, quoique en lui-même incomplet, comprend l'intégralité des strophes et du commentaire (ĪAS_{ms} 1,9-8,2). Krasser (*ibid.* : I, 1-7, 22-36) en a donné une édition critique et fac-similé.²⁴

A cette œuvre, la seule à avoir jamais reçu l'attention de l'érudition moderne, Krasser (2002) a consacré une grande étude historique et doctrinale.

2.2.13 *Āgamasiddhi* (17 : ĀS)

Cette œuvre ne nous est connue que sous l'intitulé *Āgamasiddhikārikā*, dans P 31a7. Hormis les 49 strophes (ĀSK 1-48 en *śloka*, ĀSK 49 en *pr̥thvī*) qu'incorpore P 29b3-31a7, il ne subsiste de cette œuvre ni version tibétaine, ni manuscrit tiers, ni fragment. Comme dans le cas de (15) [ĪA], il est en l'état impossible de s'assurer que l'*Āgamasiddhi* consistait elle aussi dans un *miśraka*.

3. *Éléments de chronologie interne*

3.1 En ce qu'ils nous restituent de la prose en quantité significative, ces matériaux nouveaux autorisent une première série d'hypothèses quant à la chronologie interne des œuvres de Śaṅkaranandana. Signalons d'emblée que PA, ĀS, SS/[SSS], *VNAN et ĪA[ĪAS] n'offrent en l'état, à ma connaissance, nul indice autorisant à les inscrire dans une quelconque séquence relative.

Distinguons deux types de séquences : celles que nous dirons des 'séries thématiques', au nombre de quatre, et celles qui mobilisent des œuvres thématiquement distinctes.

²⁴ ĪAS_{ms} 8,2-15,19 contient en outre le seul sous-commentaire (incomplet) d'une œuvre de Śaṅkaranandana à nous être parvenu (Krasser 2002 : I, 10-17).

3.2 La chronologie relative des séries thématiques ne contrevient pas au sentiment que les œuvres brèves (vraisemblablement intitulées des ‘ *Saṅkṣepa* ’) faisaient la synthèse de traités plus étendus.

3.2.1 Sous LPSiK 2, Śāṅkaranandana se réfère nommément à sa PSi (... *ity uktam pratibandhasiddhau*) ; de là on tire la séquence : PSi → LPSi.

3.2.1.1 MPrPK 1 est univoque: « Quoique la matière (*artha*) [en ait déjà été] exposée en détail avec une réfutation des méconceptions des [théoriciens] rivaux (*anya*), on expose à nouveau [ci-dessous], en [la] résumant, la [position correcte en matière de] validité d’une connaissance ».²⁵

SPrPK 1ab n’est pas moins claire : « [Qui fait comme nous l’édification des ignorants,] accepte de résumer une deuxième fois (*dvir api*) [la position correcte en matière de] validité d’une connaissance, pourtant [déjà] résumée [ailleurs] ».²⁶ De là on tire la séquence : BPrP → MPrP → SPrP.

3.2.1.2 Il n’en va pas autrement de la séquence des deux œuvres consacrées à l’omniscience : « Quoique on ait procédé [ailleurs] à une démonstration de l’omniscient énoncée dans [tout le] détail [qu’on peut souhaiter], on va s’efforcer de prouver à nouveau cet [omniscient, mais] sommairement [cette fois-ci] ».²⁷ De là on tire la séquence : SS → SSS.

3.2.1.3 Si *saṅkṣīp-* ou l’un de ses dérivés n’apparaît pas dans ĪASK 1,²⁸ on peut néanmoins faire l’hypothèse que celle-ci résumait ĪA, de dimension deux fois et demi plus importante. Je conjecture la séquence: ĪA *→ ĪAS.

3.2.2 Plus fragmentaire est en revanche la chronologie des œuvres thématiquement distinctes. Trois séquences ressortent en toute clarté de nos manuscrits.

3.2.2.1 Comme on l’a vu (*supra* § 2.1.4), Śāṅkaranandana se réfère à deux reprises, sous BPrPK 32 et BPrPK 41, à sa PVinAn. De là on tire la séquence : PVinAn → BPrP [→ MPrP → SPrP].

3.2.2.2 Comme on l’a vu (*supra* § 2.1.4), Śāṅkaranandana se réfère à deux reprises à PVinAn dans PVAAn ; sous DhAK III.7ab (DhA_{ms} 20v₆₋₇), il renvoie nommément à son AAS ;²⁹ cette dernière se référant non moins expli-

²⁵ *vistareṇānyadurdr̥ṣṭapratīṣedhapuraḥsaram | uktārtham api saṅkṣīpya prāmāṇyaṃ punar ucyate ||* (MPrPK 1). Noter aussi MPrPK 16 : *nirṇayāpekṣiṇo ye ’rthāḥ kvacid uktā api svayam | te ’tra saṅkṣīpya nirṇītā na prasaṅgo ’nyagocarah ||*.

²⁶ *saṅkṣīptam api saṅkṣeptuṃ prāmāṇyaṃ dvir apīṣyate |* (SPrPK 1ab).

²⁷ *vistaroditasarvajñasamsāadhanavidhāv api | punas tatsiddhaye yatnaḥ saṅkṣepaṇa pravartyate ||* (SSSK 1).

²⁸ *kudr̥ṣṭīdhvāntavidhvamsaprayatnaparayā dhiyā | samāsenēśvarāstītvapramāṇābhāva ucyate ||* (ĪASK 1, in Krasser 2002 : I, 1) ; « Aufgrund der Einsicht (*dhiyā*), bei der die Bemühung um völlige Beseitigung (*vidhvamsa*) der Dunkelheit schlechter Ansichten (*kudr̥ṣṭī*) das höchste ist, wird kurz erklärt, daß es für die Existenz Gottes (*īśvara*) kein Erkenntnismittel gibt » (*ibid.* : II, 167).

²⁹ ... *iti nirṇītam etad anyāpohasiddhau |* (DhA_{ms} 20v₆₋₇).

citement à la PVAn,³⁰ on peut poser la séquence : PVinAn → PVAn → AAS → DhA.

3.2.2.3 Sous SP 4cd, Śāṅkaranandana renvoie nommément à PVAn.³¹ De là on tire la séquence : PVAn → SPAn.

3.2.3 Les séries thématiques que gouvernent la PSi et la BPrP se laissent-elles inscrire en quelque façon dans l'une et/ou l'autre de ces trois séquences bien assurées ?

3.2.3.1 La BPrP inclut plusieurs segments relatifs à la théorie de l'*apoha*. Śāṅkaranandana ne pouvait les écarter en renvoyant à sa PVinAn, dont il y a lieu de penser que, tout comme son *mūla*, elle ne comprenait aucune discussion significative de l'*apoha*. L'AAS ou la PVAn (dont les deux tiers de ce qui nous en est préservé portent sur ce thème-ci) eussent permis d'abrèger ces segments. Śāṅkaranandana ne s'y réfère toutefois à aucun moment, se contentant de citer, en *pratīka*, PV I.58a/PVSV 32,1.³² J'incline à croire qu'au moment où il rédigeait sa BPrP, Śāṅkaranandana n'avait ni commenté le PV, ni composé son AAS, et conjecture la séquence : PVinAn → BPrP * → PVAn → AAS.

3.2.3.2 Sous PSiK 18 (PSi_{ms} 27v₁), au terme d'un assez long exposé de l'instantanéité des choses (*kṣaṇikatva*, *vinaśvaratva*, etc.), Śāṅkaranandana déclare : ... *yathā vipañcitam anyatra* |. Pour *anyatra*, trois candidats paraissent dignes de considération : PVinAn *ad* PVin II.26*₁₆-32*₂₁, PVAn *ad* PV I.193-96, et le chapitre initial du DhA, une *kṣaṇabhaṅgasiddhi* comme on verra. Telle qu'elle nous a été préservée en version tibétaine, la PVAn se referme on l'a vu sur PV I.128 ; de la PVinAn, on ne saurait assurer qu'elle s'étendait au-delà de PVin I.18. Il me paraît raisonnable (mais nullement établi) de postuler que Śāṅkaranandana se référerait ici à DhA I. Je conjecture la séquence : DhA * → PSi.

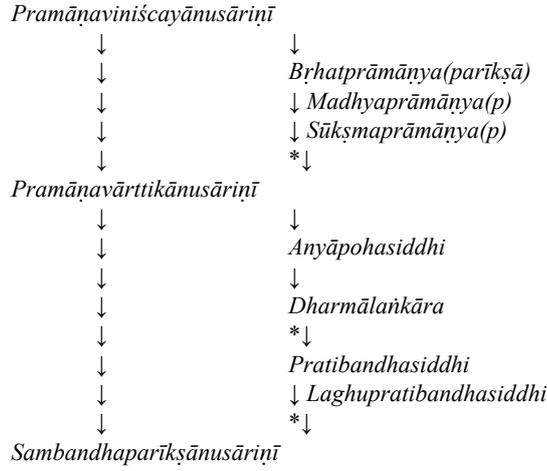
3.2.3.3 Conjeturons encore ce qui suit. Sous DhAK III.8ab (DhA_{ms} 21r₇-v₁), Śāṅkaranandana dit : ... *iti vipañcitam ācāryeṇa sambandhaparīkṣāyām* ; sous PSiK 10 (PSi_{ms} 23r₈-v₁), il déclare : ... *uktaḥ sambandhaparīkṣāyām*. Considérant que Śāṅkaranandana aime à renvoyer d'abord à ses propres œuvres quand il lui est loisible, je fais l'hypothèse qu'il n'avait pas commenté la SP lorsqu'il composa le DhA et la PSi, et conjecture la séquence : DhA * → PSi * → SPAn.

³⁰ *vastuvimarśas tu vistarato vārttika eva vārttikānusārīṇīto 'vagantavyaḥ* | (AAS_{ms} 15v₇). *dños po rnam par dpyad pa ni rgyas par rNam 'grel ñid dam rNam 'grel gyi rjes su 'brañ ba las khoñ du chud par bya'o* || (AAS_t D 298b1/Q 321a3).

³¹ *de yan* tha dad par grub pa ma yin no zes bya ba la sogs pa rgyas par ni spyi ñid la rNam 'grel gyi rjes su 'brañ bar ston pa'i phyir ro*** || (SPAn_t D 27b6/Q 35a5). *D : *de ltar* Q ; **D : *phyir* Q.

³² Sous DhAK III.5ab, DhA_{ms} 18r₁ : *pratyakṣeṇa grhīta ityādi tu cintitam anyāpohaprastāve* |.

3.3 On peut poser alors la séquence générale suivante (où ↓ équivaut à une séquence assurée, *↓ à une séquence conjecturale) :



3.4 La mise à jour d’autres ressources, et surtout l’étude attentive des œuvres elles-mêmes, permettront de corroborer, modifier et augmenter la présente séquence. Une comparaison étroite de PSi, BPrP et SPAn devrait en particulier offrir d’assigner à PSi/[LPSi] une place plus précise dans l’édifice. Comme on verra plus bas, il faut absolument regretter que l’état de conservation du PA interdise pour ce dernier toute hypothèse de chronologie interne : du PA paraît pourtant dépendre la datation même de Śaṅkaranandana.

4. Identité professionnelle des œuvres

4.1 Vidyābhūṣaṇa (1920 : 344-45) ne connaît de Śaṅkaranandana que les quatre œuvres inscrites au *bsTan ’gyur* (PVAn, AAS, PSi, SPAn) ; en fait de description de leur identité professionnelle, le savant indien se limite à répéter la légende d’un brahmane converti au bouddhisme sous l’injonction de Mañjuśrī. Leur incorporation au canon tibétain incite Gnoli (1960 : xxiv) à les tenir pour « of Buddhist nature » ; mais les fragments du PA que Gnoli tire des œuvres śivaïtes l’invitent à renverser la légende pieuse, en imputant à Śaṅkaranandana une (probablement tardive) conversion au śivaïsme cachemirien, et dont le PA formerait le reflet (voir *infra* § 4.7). Si Bühnemann (1980 : 193) ne se prononce pas sur l’identité professionnelle des œuvres qu’elle exhume de P, elle note que ledit manuscrit « enthält, wie die Übersicht zeigt, Texte, die fast die ganze Thematik der vollentwickelten Pramāṇaschule betreffen ». Krasser, on l’a vu, brosse de Śaṅkaranandana le portrait d’un śivaïte aux fortes inclinations bouddhiques ; la conversion proprement dite ne serait intervenue que tardivement, avec pour corollaire la composition des traités ‘athéologiques’ et des

commentaires directs aux œuvres de Dharmakīrti. A Krasser revient le mérite d'avoir interrogé, outre les fragments enregistrés par Bühnemann, les stances bénédicatives (*maṅgala*) de l'ĪAS, de la SPAn, de la PSi et de la BPrP (Krasser 2001 : 502, nn. 49,51, 503, n. 56). Il en conclut (*ibid.* : 503) :

This, however, means that all Ś[āṅkaranandana]'s works cited by or preceding Abhinavagupta already contain strong Buddhist tendencies or exclusively Buddhist ideas, and that Abhinavagupta did not know any purely Śaivite work by him to which he could have referred in his writings .

Dans ce qui suit, j'entends démontrer que toute la série des œuvres est de confession strictement bouddhique. Je m'efforce de produire, pour chacune des œuvres aujourd'hui préservées (PVinAn et *VNAn exceptées donc), un *maṅgala* et/ou une stance votive/finale. Là où la chose m'a paru possible, je me suis également attaché à caractériser brièvement l'œuvre examinée ou la série qu'elle gouverne. Les œuvres de synthèse ne comportant de stances ni bénédicte/initialie ni votive/finale, je fais l'hypothèse que l'identité confessionnelle d'une œuvre de synthèse ne diffère pas de celle du traité qu'elle prétend résumer.

4.2 La BPrP s'ouvre sur une stance rendant hommage au Triple Joyau :

Saluant avec dévotion le Bouddha qu'accompagnent la Loi et la sainte Église, en pensée, de la tête, en esprit [et] en paroles, [j']entreprends maintenant la tâche (*yatna*) [de composer ce traité] pour présenter la vraie réalité de la connaissance valide (*prāmāṇya*), dont les [théoriciens] rivaux (*anya*) engagés à contre-voie n'ont pas déterminé l'essence (*sāra*) (BPrPK 1, P 4a1-2/BPrP_{ms} 1r₁).³³

Le traité se place presque dès l'abord sous l'autorité intellectuelle de Dharmakīrti, BPrPK 2ab n'étant qu'une citation de PV II.1ab : *pramāṇam avisamvādi jñānam arthakriyāsthitiḥ* (P 4a2/BPrP_{ms} 1r₁₋₂). Comme l'ont noté Van Der Kuijp (1983 : 311-12, n. 340) et Steinkellner (1992 : 259, 262-63), Śāṅkaranandana passe auprès des philosophes tibétains pour avoir défendu, manifestement contre Dharmottara et Kamalaśīla, cette doctrine épistémologique que la validité (*prāmāṇya*) d'une connaissance ne se laisse certifier qu'extrinsèquement (*parataḥ*). Un rapide coup de sonde parmi nos matériaux inédits permet de confirmer l'opinion des docteurs tibétains. Ainsi MPrPK 2d = SPrPK 2d affirme-t-elle que *pramāṇaṃ parato 'khillam* (P 3a6/MPrP_{ms} 1r₁) ; plus explicite encore est la remarque suivante : *tasmāt sāpekṣam eva sarvaṃ pramāṇaṃ na svatantram asti* (MPrP_{ms} 6r₂), ou encore : *parataḥ pramāṇatvam*

³³ *buddhaṃ sadharmam* atha sāryagaṇaṃ praṇamya bhaktyā matena** śirasā manasā vacobhiḥ | prāmāṇyatattvam anirūpitāsāram anyair unmārgagair gaditum āhita eṣa yatnaḥ ||*. *Contre *saddharmam* P 4a1, métriquement incorrect ; **contre *na tena* BPrP_{ms} 1r₁. Mètre *vasantatilakā*.

(MPrP_{ms} 1r₆ ;). Quant à la corrélation avec la doctrine de PV II.1ab, elle s'effectue comme suit :

Lorsque [Dharmakīrti] déclare qu'est *pramāṇa* une connaissance fiable, le sens [qu'il vise est le suivant] : la connaissance (*saṃvedana*) présentant correction (*tathābhāva*) quant à la chose (*artha*) qu'elle prend pour objet (*viśayībhūta*) – [une correction] présentée [ici] comme 'fiabilité' –, celle-ci est *pramāṇa*. Tout ce qui [satisfait à ce critère] se distribue en perception directe et inférence. Étant donné qu'une connaissance (*viññāna*) [quelconque n'est] *pramāṇa* [qu']avec la réalisation effective (*sādhana*) de la chose qu'elle a prise pour objet, on dit qu'un *pramāṇa* [est *pramāṇa*] de façon extrinsèque» (MPrP_{ms} 1r₄₋₅).³⁴

La MPrP s'ouvre sur une discussion générale sur le *prāmāṇya*, et se poursuit, jusqu'à MPrPK 9ab, avec la démonstration de ce que la validité d'une perception s'établit extrinsèquement. Dès MPrPK 9cd, le traité procède à une démonstration analogue concernant l'inférence, ainsi qu'en témoigne la remarque suivante : *anumānyedānīm katham parataḥ pramāṇatvam ity āha...* (MPrP_{ms} 4v₆₋₇). Concluons ces trop brèves remarques en citant la strophe finale de la BPrP :

Puisse m'advenir, grâce au mérite (*puṇya*) qu'aura engendré le discernement de la vraie réalité de la connaissance valide, ce fruit [très] auspiceux (*puṇya*) [que], cheminant parmi les existences [successives] en observant le vœu de l'Éveil, je puisse à la longue voir mes facultés aiguisées (BPrPK 124, P 9b2-3/BPrP_{ms} 30 + x3v₆ ; incomplet).³⁵

4.3 Le *maṅgala* de la PVAn n'autorise nul autre constat. Śaṅkaranandana y rend également hommage au Triple Joyau, usant au passage d'une terminologie technique très spécifiquement bouddhique :

Gloire [au(x)] Sugata vainqueur(s) de tous les influx néfastes (*āsrava*) provoquant ('phen par byed pa) [le séjour dans] les trois [plans d']existence (*tribhava*), [et] qui a/ont parfaitement compris l'existence (*bhava*) et le salut (*niḥsarana*, *niryāna*) ; au Dharma produit par la vision correcte (*samyagdarśana*), à réaliser personnellement (*pratyātivedya*) par les savants, bien énoncé (*subhāṣita*) [et] libre de tourment (*nirjvara*) ; au Saṅgha [consistant dans] les huit [types de] Saintes Personnalités (*aṣṭārya-puḍgala*) ! (PVAn, D 1b2-3/Q 1b4-2a1).³⁶

³⁴ *yad āha – pramāṇam avisaṃvādi jñānam ity avisaṃvādopapādīṭvaviśayībhūtārthatathābhāvam, tat saṃvedanaṃ pramāṇam ity arthaḥ. tad idaṃ sarvaṃ eva pratyakṣānumānabhedena. viññānaṃ viśayībhūtārthasāadhanena saha pramāṇībhavātīti parataḥ pramāṇam iti gīyate.*

³⁵ *pramāṇa*tattvapra**vivecanodayāc chubhāc chubhaṃ syāt phalam etad eva me*** | bhavēṣu bodhivratācaryāyā caraṃś cirāya bhūyāsam atantritendriyaḥ**** ||. *Contre prāmāṇā° BPrP_{ms} 30 + x3v₆, fautif et métriquement incorrect ; **P 9b2 om. °pra° ; ***P 9b3 om. me ; ****BPrP_{ms} lacunaire (30 + x4r manquant) sans équivalent de °yā caraṃś cirāya bhūyāsam atantritendriyaḥ. Mètre vaṃsasthāvila.*

³⁶ | *srid gsum 'phen par byed pa yi | | zag pa ma lus las rgyal ba | | bde gśegs gaṅ dag srid pa daṅ | | nes 'byuñ legs par rtogs pa daṅ | | de chos yaṅ dag gzigs las byuñ | | mkhas pas so so*

La AAS exhibe des traits généraux voisins de ceux qu'on a dégagés dans la BPrP. Le traité s'ouvre sur un hommage à l'omniscient, et sur l'aveu de ce que sa composition a été motivée par la compassion :

Faisant hommage à l'omniscient qui vint à bout de [toute] confusion (*viplava*), qui perçoit en leur réalité les objets relevant des trois temps, et [nous] rendant à la compassion, [nous] écartons [dans le présent traité] l'erreur (*bhrama*) dont les théoriciens alliés et rivaux (*svaparapravādin*) [se rendent coupable] relative[ment] à [la théorie de] l'*apoha* (AASK 1, P 9b3-4).³⁷

SSK 47 et ĀSK 1 témoigneront assez de ce que, pour Śāṅkaranandana, il n'est d'autre omniscient que le Bouddha Sugata. Contentons-nous de noter ici que l'AAS ne contient de citations que du PV.³⁸ Loin de s'y substituer à des objections, ces sept citations, parfois précédées ou suivies d'un *ācāryeṇa*, ont pour but d'abrégier tel développement de l'AAS faisant double emploi avec PV/PVAn. Dans son AAS, Śāṅkaranandana se place sous la seule autorité philosophique de Dharmakīrti.

4.4 Il n'en va pas autrement de cette autre œuvre originale majeure qu'est le DhA. L'œuvre se distribue en trois chapitres, dont le premier ne nous a été préservé que pour ses strophes, dans un état d'ailleurs souvent désespéré. Que ce chapitre initial consistait dans une preuve de l'instantanéité des choses (*kṣaṇabhāṅgasiddhi*), ressort clairement de la prose introductive à DhA II :

Et dès lors qu'est ainsi établie l'instantanéité consistant dans l'anéantissement de tous les *dharma* aussitôt après qu'ils sont venus à l'être, [leur] insubstantialité se trouve [elle] aussi [*de facto*] établie (¹DhA_{ms} 1r₁).³⁹

Comme le laissait attendre cette remarque elle-même, le deuxième chapitre consiste en une preuve de l'insubstantialité des choses, ce que confirme son colophon: *nairātmyasiddhir dviṭīyaḥ paricchedaḥ* (DhA_{ms} 16v₁₋₂). De cette

rañ rig bya || legs gsuñs rims bral dan dge 'dun || 'phags pa 'i gañ zag bryad po rgyal |.

³⁷ *praṇāmya sarvajñam apetaṅgavipṛakāśaṅgā trikālavartyaṅgāyathāthādarśinam | kṛpām upetya svaparapravādinām apohaniṣṭho vinivartyate bhramaḥ ||*. AAS_t D 281a6-7/Q 302b4 : | *kun mkhyen 'khrul bral dus gsum gnas pa yi || don rnams ji bžin gzigs pa la btud de || brtse la gnas nas sel ba la brten pa 'i || bdag gžan rab tu smra ba 'i 'khrul bsal byas |.* Mètre *vaṃśasthāvila*.

³⁸ PV III.165ac₁ (AAS_t Q 316b8-317a1/D 294b3) ; PV I.84 (AAS_t Q 317a1-2/D 294b4) ; PV I.112a_{2d} (AAS_t Q 317a3/D 294b5) ; PV I.107cd (AAS_t Q 321a2-3/D 298b1) ; PV I.70 (AAS_t Q 321b4/D 299a1-2) ; PV I.68ab (AAS_t Q 321b6/D 299a3) ; PV III.9c-10b (AAS_t Q 321b7/D 299a3-4).

³⁹ *evañ ca sarvadharmāṅgāṃ bhūtvaiṅānantaram abhavanātmakakṣaṅikatvasiddh[ā]v anātmakatvam api siddham eva |.* Voir aussi le fragment de DhA cité et traduit par Krasser (2001 : 492, 503). On peut identifier ce fragment comme DhAK I.12cd-13ab, avec le début de l'auto-commentaire *ad loc*.

nairātmyasiddhi, le caractère strictement bouddhique (mais saurait-il en être autrement ?) ressort en toute netteté de DhAK II.1-2ab :

De l'instantanéité [des choses, on tire] l'insubstantialité. Être dénué de [tout] résidu de [quoi qui soit] à s'approprier [, voilà] l'apaisement suprême, la possession du *nirvāṇa* sans support objectif, l'absolu franc de [toute] crainte (DhAK II.1-2ab, P 13b2-3/DhA_{ms} 1r₁ et 1r₅).⁴⁰

Tel segment du commentaire de Śāṅkaranandana nous montre en outre que celui-ci souscrivait, comme et avec Dharmakīrti, à cette doctrine bouddhologique mahāyāniste stipulant que l'Éveil consiste en l'éradication définitive des passions avec leur relent (*vāsanā*):

En effet, pour qui discerne que tout de la sorte ne possède de nature que dépendante de causes [et de conditions] ... que s'approprier (*kim upādeyam*) ? Pour qui a renforcé [cette] connaissance [par sa cultivation], il ne reste donc plus rien à s'approprier. En revanche, là où la concupiscence trouverait prise (*kṛtāspada*), [celle-ci] serait projectrice, en vertu des conditions [en présence], d'une série extrêmement étendue [d'existences]. C'est donc cette insubstantialité qui est apaisement suprême, car elle forme viatique (*āyatana*) à l'extinction des passions avec leurs relents. Et portée à complète saturation (*suparibhāvita*), cette [insubstantialité] met en possession du *nirvāṇa* (*hastastham nirvāṇam*), car le doute quant à la réexistence est [désormais] levé (DhA sous DhAK 1-2ab, DhA_{ms} 1r₅₋₇).⁴¹

Quant au troisième et dernier chapitre du DhA, il consiste d'après son colophon dans une *kṣaṇikatvābādḥābhāvasiddhi*.⁴² Le *maṅgala* du DhA rendait hommage au Sage (*muni*, dit lui-même *asamaśāstrībhāvavaśiga*) qui chanta la Bonne Loi (*saddharma*), elle-même identifiée à l'insubstantialité (*nairātmya*).⁴³ DhAK III.18, stance finale de l'œuvre, se place elle aussi sous l'autorité de la Loi prêchée par le Bienheureux (*maunīndra*) ;⁴⁴ Śāṅkaranan-

⁴⁰ *kṣaṇikatvāt* ... nirātmatā 'nupādeyaśeṣatvaṃ śāntir uttamā || hast[e]**kṛtanirāmbanirvāṇam abhayaṃ param |* *Contre *kṣaṇikātvāt* P 13b2 ; **contre *hasta*° P 13b3, *hastī*° DhA_{ms} 1r₅.

⁴¹ *tad idam evānātmatvaṃ kṣaṇātmatvamūlam eva* | anupādeyaśeṣatvaṃ | śāntir uttamā | haste**kṛtanirāmbanirvāṇam abhayaṃ param || sarvam eva hy evaṃ hetuparatantramātrārūpaṃ paśyataḥ {{.. ..}} kim upādeyam iti sthīrīkṛtamater na kiñcid apy upādeyam avaśīsyate | yatra kṛtāspado 'yaṃ rāgaḥ punaḥ pratyayavaśād vitatataraprabandhākṣepakaḥ syāt | tad iyaṃ anātmataiva paramā śāntiḥ savāsanakleśaprasamāyatanatvāt | {{[a]nayaī}}va ca suparibhāvitaḥ hastastham ayaṃ nirvāṇam apagata-punarbhavasam[śa]{{yatvā[t]}}* | *Contre *eca* DhA_{ms} 1r₅ ; **contre *hastīkṛta*° DhA_{ms} 1r₅, *hastakṛta*° P 13b3. Les éléments n'apparaissant pas en italiques sont conjecturaux.

⁴² *kṣaṇikatvābādḥābhāvasiddhis trīyaḥ paricchedaḥ* (DhA_{ms} 31r_{7-v1}).

⁴³ D'après DhAK I.1cd, très mal lisible dans P 11b5 : *tan nairātmyam ananyavedyam [i]ha saddharmam ja[g]au yo munis tad vande 'samaśāstrībhāvavaśi[gaṃ] taṃ cāpi tadvādinam ||* Mètre *śārdūlavikṛīdita*.

⁴⁴ DhAK III.18, P 15b1/DhA_{ms} 31v₁ : *satkṛtya maunīndram udāradharme* pradarśakaṃ dharmam udārarūpaṃ | yad arjitaṃ naḥ** śubham etad astu tanmārggasiddhyai jagato vibhūtyai ||* *Contre °vamme P 15b1 ; **contre *na* P 15b1. Mètre *upajāti*.

dana y déclare encore transférer les mérites engendrés par sa composition à l'établissement du Chemin bouddhique en ce monde :

[Nous] inclinant devant le Prédicateur, [d'un rang] princier parmi les sages, de la noble Loi (*udāradharma*), [et] devant [cette] Loi de noble essence (*udārarūpa*) [elle-même], puisse le mérite qui nous revient servir à l'établissement de Son chemin [et] à la bonne fortune de [ce] monde ! (DhAK III.18).⁴⁵

4.5 Dans le *maṅgala* de la PSi, où Śāṅkaranandana rend hommage au Sugata, l'affiliation bouddhique affecte une tonalité résolument martiale :

La pensée toujours concentrée sur la connaissance de la [vraie] réalité[, une connaissance] ordonnée aux entités [mêmes et] définie comme un être-perception, je salue avec déférence le Sugata dont le vaste roulement de la victoire (*jayadīṇḍima*), la proclamation de la conduite bonne, retentit irrésistiblement pour que ses sectateurs (*tanmārgānugata*) triomphent sûrement (*niyatam*) dans la réfutation des vils hérétiques (*dustīrthika*) (PSiK 1, P 1b1-2/PSi_{ms} 1r₁₋₂).⁴⁶

De la doctrine épistémologique défendue dans ce traité, Go rams pa donne, avec la citation de PSiK 2ab,⁴⁷ la description suivante :

“ Although something (*don*) is proven by a valid cognition, the validity (*tshad ma*, **prāmānya*) [of this valid cognition] is not (proven) by this same [valid cognition] ”. (That means :) Although the respective object of activity (*'jug yul*) is ascertained by the two valid cognitions, an ascertainment of the definitory character (*mtshan ñid*), (*i.e.*) reliability (*mi slu ba*) is not provided through itself. Therefore the general definition and (its) contrary concomitance (*'gal 'brel*) etc. are ascertained by a cognition called ‘ examination ’ (*dpvod pa*, **vicāra*) which occurred subsequently to the valid cognition. As such the definitory character of a valid cognition is ascertained only by another (valid cognition) (Steinkellner 1992 : 262).⁴⁸

⁴⁵ Sur *dharma* et *bhagavatpravacana*, noter la prose finale du DhA (DhA_{ms} 31r₆₋₇, sous DhAK III.17) : *tad evam ayaṃ nairātmyākāro mārggo virāga ity anupādeyaśeṣo nirodhaḥ sakalāparaparikalpitadharmmotkarṣayogī bhagavatpravacanam evaivaṃvidhaheyopādeyavastusaṃdarśakaṃ dharmmo yathoditanyāyopapāditasarvatīrthyāśayavijavi*śreyah* ||. *Comprendre °vijavi°?

⁴⁶ *taṃ vande sugataṃ sadā prayatadhīḥ sannīti*vādātmakaḥ tattvajñānavidhau padārthanīyate pratyakṣatālakṣaṇe | tanmārgānugatair jayāya niyataṃ dustīrthikāpākṛtau yasyāyaṃ jaya-ḍiṇḍimaḥ suvitato nirbādhā udghoṣyate* ||. **sannīti*°, contre *sanīti*° P1b2, métriquement incorrect. PSi_i D 302b1-2/Q 325a8-b1: | *de ñid śes tshul don ñes mñon sum mtshan la de lam rjes źugs kyis* | | *mu stegs can nian bsal bas rgyal phyir gañ gi rgyal rria rgyal* chen nam* | | *dam pa'i tshul lugs brjod pa'i bdag 'di gnod med ñes par rab bsgrags pa* | | *bde bar gśegs pa de la rtag tu rtse gcig blos ni phyag 'tshal lo* |. *Lire *rgyas* ? Mètre *śārdūlavikrīḍita*.

⁴⁷ *siddhaḥ pramāṇato 'rtho 'pi pramāṇam tata eva na* | (PSiK 2ab, P 1b2/PSi_{ms} 19v₃). Glo bo mkhan chen attribue cette demi-strophe à la '*Brel pa brtag pa* de Śāṅkaranandana ; tib. '*brel pa* rendant indifféremment skt. *sambandha* et *pratibandha*, il faut ici entendre, non *Sambandhaparīkṣā*(*nusārīṇī*), mais *Pratibandha*(*siddhi*). Voir Steinkellner (1992 : 262, n. 40).

⁴⁸ *Bram zes* – | *tshad ma las don grub pa yañ* | | *tshad ma de ñid las ma yin* | *śes tshad ma gñis*

La SPAn s'ouvre quant à elle sur une dédicace à un omniscient qui, comme l'atteste la stance finale du même commentaire, n'est autre que le Sugata : « Hommage à l'Omniscient qui a déclaré [que ce] monde (*jagad*) [entièrement] dénué de relations (*sambandha*) [est] sans soi (*ātman*) ni sien (*ātmīya*), sans objet (*grāhya*) ni sujet (*grāhaka*) [de connaissance] » (SPAn_t, *maṅgala*, D 21b4-5/Q 27a2-3).⁴⁹ A cet Omniscient, Śāṅkaranandana prêche trois doctrines par ailleurs bien attestées chez Dharmakīrti : la négation de toute relation réelle, doctrine même de la SP ; la définition 'réaliste' du Chemin bouddhique en termes de réalisation perceptive directe de l'insubstantialité 'personnelle' (*nairātmadarśana*, etc., PV II) ; la définition 'idéaliste' du Chemin comme réalisation directe de la non-dualité (*advaya*, etc., PV III, PVin I).⁵⁰

4.6 Plusieurs œuvres de Śāṅkaranandana ne se laissent pas inscrire dans notre séquence de chronologie relative. Quelle qu'en ait été la situation dans la production du maître, ces œuvres ne contredisent toutefois pas le constat dressé jusque-ici. Dans le *maṅgala* de la SS, Śāṅkaranandana rend encore hommage à l'omniscient, reconnaît encore être mû par la compassion : « Ayant salué l'omniscient avec dévotion, par le corps, la voix et l'esprit, on énonce [ci-dessous], par compassion pour ceux que sa réfutation égare, une preuve de [ce que] cet [omniscient existe] » (SSK 1, P 25a4-5/SS_{ms} 1v₁).⁵¹ Le traité se referme sur une stance qui non seulement identifie nommément omniscient et Sugata, mais encore témoigne de ce que Śāṅkaranandana n'aspire à rien moins que l'état de Bouddha : « Nous le célébrons [et] le révérons, le Sugata qui perçoit tout[es choses] ! Qu'il [nous] soit un grand refuge jusqu'à l'obtention du rang de Bouddha (*saugatapada*) [pour nous-mêmes (?)] » (SSK 47, P 27a4-5).⁵²

kyis rañ rañ gi 'jug yul ñes par byed kyañ mtshan ñid mi bslu ba la ñes par rañ stobs kyis 'dren par mi byed pas tshad ma'i rjes su skyed pa'i blo dpyod pa zes bya bas spyi'i mtshan ñid dañ | 'gal 'brel la sogs pa ñes par byed pas na tshad ma'i mtshan ñid ni gzan kho na las ñes par byed do – zes bzed do || (Go rams pa, *rNam bśad* 127a5 sq., cité dans Steinkellner 1992 : 262, n. 40).

⁴⁹ | *gañ gis 'brel pa spañs gyur pa | | 'gro ba bdag dañ bdag gi min | | gzuñ 'dzin med pa can gsuñs pa | | kun mkhyen de la phyag 'tshal lo ||*. SPAn_t, stance finale, D 35a2-3/Q 44a1-2 : | *'di la bdag gis gsal bar byas pa de ñid don | | bde gśeḡs rigs* pa zla ba'i gzugs brñan mtshon byed pa | | ches rgya che ba'i blo la rnam* gzigs bya bar ni | | blo yi chu bo 'phel phyir myur bar 'byuñ bar 'gyur |*. *Lire *rig* ? ; **DQ *rnams*. Cette stance me demeure impénétrable.

⁵⁰ Sur ces deux derniers points, voir Eltschinger (2005 : 162-79).

⁵¹ *kāyavāñmānasair bhaktyā natvā sarvārthadarśinam | tatpratīkṣepamūḍhānām tatsiddhiḥ kṛpayocyate ||*.

⁵² *tañ stumas tañ namasyāmaḡ sugataḡ sarvadarśinam | ā saugatapadaprāptes s{{.m sy}}āc charaṇaḡ mahat ||*. Faut-il lire : *svayaḡ* ?

Le Sugata omniscient réapparaît dans le *maṅgala* de l'ĀS : « Nous vénérons ce Sugata omniscient qui, après l'avoir réalisée perceptivement, enseigne l'analyse (?) correcte portant sur les *dharmā*, etc. » (ĀSK 1, P29b3).⁵³ On se rappelle que le DhA identifiait *paramā śāntiḥ* et *nirvāṇa*, décrivant ce dernier comme l'élimination des passions avec leur relent ; de la *paramā śāntiḥ*, il est à nouveau question dans la stance finale de l'ĀS :

Grâce au mérite (*kuśala*) engendré par la croyance (? *grahana*), la conduite et la perception correcte fondées sur la Prédication [du Bienheureux], puisse la masse [entière] des êtres se fixer dans la paix suprême[, et ce] au moyen d'une pensée d'abandon concernant l'objet propre (? *nijavastu*), [si] cher fût-il, [lequel forme] à l'évidence la base d'un [nouveau] corps (ĀSK 49, P 31a6-7).⁵⁴

Les stances initiale et finale de l'ĪA, enfin, jouent par identification et contraste sur les notions du Śāstr̥ et de Īśvara. Dans le *maṅgala*, n'est *īśvara* ou « Seigneur » que le Śāstr̥ (comprenons : le Bienheureux) qui révéla le chemin du *nirvāṇa* :

Ayant salué le Seigneur (*īśvara*) qui [est] le seul Instructeur [en religion], qui, la pensée dirigée sur le bien de [ce] monde que dévore la douleur, a exposé ici[-bas] tout [ce qui est] utile au *nirvāṇa* avec ce qu'il faut éliminer [pour l'atteindre], on s'exprime sommairement pour offrir la démonstration du refus du Dieu (*īśvara*) [censément

⁵³ *pratyakṣīkr̥tya yaḥ samyagbhedam dharmādigocaram | dideśa taṃ namasyāmaḥ sugataṃ sarvavedinam* ||. L'ĀS paraît un traité de polémique bouddhique anti-*mīmāṃsaka*, qui reprend la matière de PV I.213 sq. Śāṅkaranandana commence par y définir l'Écriture : *sarvajñasambhava-jñānasiddhasambhava āgamaḥ* (ĀSK 2ab, P 29b3). Comme Dharmakīrti, Śāṅkaranandana paraît admettre que, si la connaissance dérivée de l'Écriture est une inférence (cf. PS II.5ab), elle est telle non de plein droit, mais eu égard à la seule praxis humaine (*tatpratītir amānatve 'py eṣṭavyā dr̥ṣṭavastuvat* |, ĀSK 4ab, P 29b4 ; *pramāṇatvāprasiddhāv apy āgamasya parigrahaḥ* |, ĀSK 48cd, P 31a6). Quant à la praxis religieuse elle-même, Śāṅkaranandana la définit ainsi: *pravṛttis tu ... dr̥ṣṭātiriktahetūtthasukhaduḥkhāptihānaye* (ĀSK 3cd, P 29b4). Fidèle à la démarche de Dharmakīrti, le traité se poursuit sur un long exposé de philosophie bouddhique (*i.e.* conventionnaliste) du langage (*saṃketasaṃśrayā saktā vācyadhīr nāparābhīdhā* |, ĀSK 5ab, P 29b4-5). Śāṅkaranandana y critique en détail les versions 'innéistes/naturalistes/réalistes' de la relation (*śakti, sāmānyā, yogyatā*), les facteurs responsables de *śābdabodha* (*nākāṃkṣādīkṛtaikārthaviśayatve ...*, ĀSK 31ab, P 30b4 ; Śāṅkaranandana fait dès lors figure de premier docteur bouddhiste à avoir critiqué cette analyse du mécanisme de la compréhension verbale), la notion d'une reconnaissance perceptible (*nākṣajam pratyabhijñānam ...*, ĀSK 44cd, P 31a4). Śāṅkaranandana y répond également à Kumāriḥ sur la question de l'*apabhraṃśa* (ĀSK 41-42, P 31a2-3), et établit le caractère humainement créé des Écritures (*apauruṣyatā sā tu na pratyakṣeṇa gamyate* |, ĀSK 45cd, P 31a4 ; *svasamīhāvasīyeta karaṇocāranāśrayā* |, ĀSK 46ab, P 31a4-5 ; *pratyakṣam pauruṣyatvam ...*, ĀSK 47a, P 31a5).

⁵⁴ *iti pravacanāśrayagrahaṇānītisaddarśanapravṛttakuśalād ayaṃ bhaḥ{vatu sattvadhātu}ḥ sadā | priye 'pi nijavastuni prakāṣam ātmabhāvāśraye prahāṇaparayā dhīyā paramaśānti-sannīśritāḥ* ||. °ttva° conjectural. Mètre *pr̥thvī*.

créateur] que les [théoriciens] rivaux prennent pour l'origine de l'existence (ĪAK 1, P 27b6-28a1).⁵⁵

Dans la stance finale, ce monde sans Dieu n'est toutefois pas sans Śāstrī si l'on admet la réalité d'un omniscient :

Ce monde est donc dénué de Dieu [créateur], naît sur la base de [ce] pur agent [qu'est le *karman*, et est] fondé à disposer d'un Instructeur [en religion] dès lors qu'a été démontré l'omniscient (ĪAK 27, P 29a3).⁵⁶

4.7 A en juger par ses dimensions et le nombre de citations qu'on en a faites,⁵⁷ le PA paraît l'œuvre originale majeure de Śaṅkaranandana. Trois facteurs en rendent cependant l'interprétation très malaisée. (1) L'œuvre la plus souvent citée est aussi la plus piètrement conservée : les strophes en composant les deux premiers chapitres sont illisibles dans P, celles de PA III étant d'une lecture souvent conjecturale. (2) Comme on l'a noté plus haut, le PA résiste à toute tentative de l'inscrire dans la chronologie relative des œuvres de Śaṅkaranandana. (3) Quoique Gnoli (1960: xxiv, n. 3) reconnaisse que « [t]he scanty fragments of this work hardly permit us to get an idea of its contents », le savant italien n'en décèle pas moins dans le PA une œuvre « that wanders far from Buddhist orthodoxy or that is frankly contrary to the Buddhist logic and gnoseology commonly accepted » (*ibid.* : xxiv). Selon Gnoli (*ibid.* : xxv, n. 3), le PA se révèle par endroit si conforme à la doctrine et à la terminologie śivaïtes cachemiriennes qu'à travers lui, Śaṅkaranandana « must have been an important link between the Buddhist and the Śaiva gnoseology ». Cette hétérodoxie supposée aurait « obviously » interdit au PA les honneurs du ' canon ' tibétain. Je crois quant à moi qu'en ses lignes directrices, et nonobstant une possible mais assurément rare coloration terminologique śivaïte, le PA ne s'écartait nullement de l'« orthodoxie » dharmakīrtienne.⁵⁸

⁵⁵ *duḥkhāghrātajagaddhitāhitamatīḥ śāstaika eveśvaro nirvāṇāya hitaṃ saheyam amuto yaḥ sarvaṃ ākhyātavān | taṃ natvā bhavasambhavāya kalitasānyair dviṣor¹ īśvarasyādhātum pratiśedhasādhanavidhiṃ saṅkṣepataḥ kathyate ||*. Mètre *śārdūlavikrīḍita*.

⁵⁶ *nirīśvaram idaṃ tasmāt kartṛmātrāśrayodbhavam | saśāstrkaṃ jagad yuktaṃ sati sarvajña-sādhane ||*.

⁵⁷ Le PA s'articule autour d'environ 200 strophes (dix folios recto/verso dans P), soit cinq fois plus que l'AAS, et deux fois et demi plus que le DhA ; sur les vingt-trois fragments recensés et identifiés par Bühnemann (1980 : 193-96), onze proviennent du PA, trois autres en provenant également malgré l'impossibilité de les y localiser (soit qu'ils soient en prose, soit qu'ils relèvent de portions illisibles dans P).

⁵⁸ Voir déjà Krasser (2001 : 496) : « Since Abhinavagupta himself quotes a stanza from the *Prajñālaṅkāra* in his *Tantrāloka*, and interprets this as Buddhist doctrine (*uktaṃ ca ... iti saugataiḥ ...*), it is difficult to interpret the *Prajñālaṅkāra* as a work that is entirely Śaivite and opposed to Buddhist doctrine ». Sur le passage incriminé, voir Krasser (*ibid.* : 504, n. 59) ; Bühnemann (1980 : 196).

Partons du point même d'où est parti Gnoli. Appelé à expliquer *vijñānavādibhiḥ* (ĪPV/T ad ĪP I.5.6), Abhinavagupta met sur le même plan l'*Ālambanaparīkṣā* de Dignāga, la/les *Vijñaptimātratāsiddhi* de Vasubandhu, le *Prajñālaṅkāra* de Śāṅkaranandana.⁵⁹ Autant dire que le PA, en niant la réalité du monde extramental, entendait établir le « rien-qu'idée » (*vijñaptimātra[tā]*) qui forme la position philosophique ultime des prédécesseurs de Śāṅkaranandana, à savoir Dignāga, Vasubandhu et Dharmakīrti.⁶⁰ Là où Gnoli (*ibid.* : xxiv-xxv, n. 3), dans la « confutation of the atomistic view and, accordingly, of a reality external to consciousness », discerne « one topic » du PA, j'en vois quant à moi la raison d'être même.

Quoique la stance initiale du PA me reste sinon illisible, j'y déchiffre les mots : *prajñāṃ viśuddhāṃ dvayanirmuktāṃ* (PAK I.1, voir P 15b2), lesquels suggèrent que le traité entretenait un rapport à déterminer avec le discernement pur exempt de dualité, une expression dont la terminologie et les présupposés relèvent en tout premier lieu de l'idéalisme bouddhique. Considérons maintenant la stance initiale de PA III : « Que les entités ne consistent qu'en la connaissance [elle-même, voilà ce qu'on a] appelé 'n'être rien-qu'idée' ; quant à la non-dualité [entre objet et sujet de connaissance, on la tire] d'une inférence ». ⁶¹ Chez Dharmakīrti, la démonstration de la « notification-sans-plus » ne passe pas par la seule réfutation des thèses réalistes atomistiques, mais encore par cette inférence qu'on connaît sous le nom de *sahopalambhaniyama*. Or cette dernière apparaît nommément dans PA III : « De par la nécessité de [leur] copercption, le bleu et la connaissance de ce [bleu] ne diffèrent pas [entre eux] ». ⁶² On ne s'étonne donc pas qu'en telle autre strophe, Śāṅkaranandana puisse encore affirmer : « La notification-sans-plus est [donc] établie, [et] celle-ci [consiste en] la réfutation de l'objet extra[mental] ». ⁶³

Le PA ne se limitait cependant pas à établir une ontologie et une noétique du « rien-qu'idée » ; fidèle au Dharmakīrti de PV III ou de PVin I, Śāṅkaranandana n'a pas négligé la sotériologie corrélatrice (Eltschinger 2005 : 162-74). Par la cultivation mentale (*bhāvanā*) de la non-dualité (*advaya*, elle-même issue des réflexions logico-épistémologiques constitutives de *cintā* =

⁵⁹ *ālambanaparīkṣādau daiñnāge, vijñaptimātrādisiddhāvāsabandhanyāṃ (sic), prajñālaṅkāradīṣu bhāṭṭadarśaneṣu* (ĪPVV II.144₁₁₋₁₂).

⁶⁰ *ayaṃ bhāvaḥ – dūṣaṅkalāpena anena viśayasya asattvam āvedayatā bāhyārthaviśayaṃ yat pramāṇaṃ pareṇa pratyakṣaṃ samabhāvyata, tad asamarthatayā pramāṇābhāsikartavyam | tato niṣpramāṇako bāhyo 'rthaḥ kathaṃ sidhyet ...* (ĪPVV II.144₁₃₋₁₆).

⁶¹ *jñānāmataiva vastūnām uktā vijñaptimātratā | advayaṃ cānumānāt ...* (PAK III.1ac₁, P 20b3-4).

⁶² *sahopalambhaniyamābhedo nīlataddhiyoḥ ||* (PAK III.41cd, P 22b2). Je lis : *sahopalambhaniyamād abhedo nīlataddhiyoḥ ||*.

⁶³ *vijñaptimātratā siddhā sā bāhyārthanirākṛtiḥ ||* (PAK III.71cd, P 23b5). Noter encore PAK III.86c₂, P 24b1 (*vijñaptimātre 'pi*), et PAK III.94c₁, P 24b5 (*vijñaptidharmāḥ*). Noter aussi, de nette coloration bouddhique idéaliste, PAK III.83a₂-c₁, P 24a5 : ... *ādihīnatvād bhava-syoktāsyā kāraṇam | vāsanā ...*

yukti), par la résorption graduelle de la polarité entre objet et sujet de connaissance (*grāhyagrāhaka*), par l'éradication du relent de dualité (*dvayavāsanā*), le Saint bouddhiste réalise directement la vacuité = non-dualité. C'est la « révolution du point d'appui » (*āśrayaparivṛtti*, non mentionnée par Śāṅkaranandana à ma connaissance), qui coïncide avec l'Éveil (*bodhi*), l'accession à la Terre de Bouddha (*buddhabhūmi*), à l'obtention de l'état de Bouddha (*buddha[tva]pada*). Śāṅkaranandana produit plusieurs descriptions du Chemin d'élimination et de son point culminant. PAK III.97cd-98, par exemple, exhibe l'enchaînement entre détermination rationnelle des 'contenus' salvifiques, cultivation mentale de ceux-ci, abandon du relent/imprégnation, et réalisation directe de la non-dualité : « [Le Saint soumet à] cultivation mentale le vide-de-dualité qu'il a déterminé [par concepts] ; lorsque ce [vide-de-dualité], quand bien même [il est] pris pour objet, [a été assez durablement] cultivé, il supprime le relent [de dualité qui lui est] contradictoire,⁶⁴ et l'apparence duelle ne se présente plus [à la connaissance] ». ⁶⁵ Dans PAK III.96ab, Śāṅkaranandana présente une formulation équivalente de la séquence, substituant à *dvyābhāsaṃ nāvabhāsaṃ* le non moins dharmakīrtien *jānīyāt tattvam advayam* : « Procédant à la cultivation mentale [qu'on a décrite, le Saint] connaîtra (*jānīyāt*), une fois éliminé le relent [de dualité], la Réalité [ultime] exempte de [toute] dualité ». ⁶⁶ PAK III.95bd témoigne en toute clarté de ce que *prajñā*, chez Śāṅkaranandana comme chez Dharmakīrti, n'épuise nullement la liste des *pāramitā*, et que son développement graduel en direction d'une non-dualité spontanée procède parallèlement à celui qui conduit les « immesurables » (*apramāṇa*, tels bienveillance, compassion, coréjouissance et équanimité) de leur type *sattvāmbana* à leur type *anāmbana* : « On admet que la cultivation mentale présente un/de tel(s) résultat(s) lorsqu'elle possède une connaissance vide de tout objet, comme [est sans objet] une connaissance telle que [celle] de bienveillance [lorsqu'elle est propre à un Bodhisattva en possession de la huitième Terre ou celle d'un Bouddha] ». ⁶⁷ Le dernier *śloka* du PA solidarise enfin trois termes-clés de cette sotériologie du « rien-qu'idée » : « La non-dualité [fondamentale] de la connaissance se fait donc jour dans la connaissance de la vacuité de [sujet et d'objet] ; la connaissance de l'insubstantialité la purifie [et] engendre[, lorsqu'elle est portée à son terme,] le bien suprême[, l'Éveil complet et insurpassable] ». ⁶⁸

⁶⁴ Sur la *dvayavāsanā* chez Śāṅkaranandana, voir PVAn, D 264a6 et surtout D 264a7 (*gñis su bag chags*) (Eltschinger 2005 : 170, n. 52).

⁶⁵ *tenāvasāyāmānasya dvayaśūnyasya bhāvanā || viṣayībhūtam apy etad bhāvyamānaṃ virodhinīm | vāsanāṃ pratisaṃhṛtya dvyābhāsaṃ nāvabhāsaṃ ||* (PAK III.97cd-98, P 24b6-25a1).

⁶⁶ *bhāvayan vāsanāṃ hitvā jānīyāt tattvam advayam |* (PAK III.96ab, P 24b5-6).

⁶⁷ ... *bhāvanaivamphalā matā | dhiyam ādhāya sarvārthaśūnyāṃ maitryādibuddhivat ||* (PAK III.95bd, P 24b5). Sur le type d'*apramāṇa* réputé *anāmbana*, voir Eltschinger (à paraître, § 4).

⁶⁸ *tatas tac chūnyatājñāne jñānādvaitaṃ prapadyate | tac chodhayati nairātmyasaṃvic chreyaḥ prasūyate ||* (PAK III.100, P 25a1-2).

Que Śāṅkaranandana ait ou non compté avec un *ālayavijñāna*, il brosse donc du Chemin bouddhique un tableau typiquement idéaliste et dharmakīrtien, un Chemin qui, comme tout Chemin mahāyāniste, passe par le développement parallèle de *prajñā* et de *karuṇā*. Nous avons rencontré une *prajñā* pure et franche de dualité dans le vers inaugural du PA ; PAK III.101, l'une des deux stances conclusives du PA, affecte une tonalité plus mahāyāniste encore :

Avec ce secours à la ruine des thèses rivales jaillies de l'immondice d'une piètre logique, [nous] rendons gloire à la préciosissime *Prajñāpāramitā* par l'hommage de [cet] *Alaṅkāra* de bonne facture ; grâce au mérite (*kuśala*) noblement acquis à la [composition du présent traité], puisse la [*Prajñāpāramitā*] bien comprise être pour ce monde la cause des Perfections de l'état de Bouddha.⁶⁹

En ce que Śāṅkaranandana, pour la seule fois à ma connaissance, y fait l'aveu de son appartenance philosophico-religieuse, l'ultime strophe du traité présente un intérêt tout particulier. Le docteur y laisse sourdre un peu de l'amertume – on n'est pas impunément le 'second Dharmakīrti' ! – que lui inspire son isolement entre, d'un côté, des bouddhistes (*svayūthya*) réalistes se refusant à embrasser l'idéalisme qu'il professe, et de l'autre, des « hérétiques » (*tīrthya*) dont il n'a que faire :

Sachant que nos coreligionnaires n'ont pas érigé notre position propre en doctrine car [la jugeant] sans valeur, la vue [fausse] des vils hérétiques ne nous paraît pas [même] digne d'être prise en compte. Quoique l'effort [consenti pour composer ce traité ait été] important, il apparaît de ce fait dérisoire.⁷⁰

Concluons cette première approche du PA. Contrairement à Gnoli, j'y discerne tous les traits de l'épistémologie et de la sotériologie idéalistes tels qu'ils furent systématisés par Dharmakīrti dans PV III et PVin I – deux chapitres dont on ignorait presque tout lorsque Gnoli publia, en 1960, son excellente édition de PVSV. Reste cependant que, hormis la doctrine de l'erreur défendue par Śāṅkaranandana,⁷¹ deux de ses déviations présumées méritent un

⁶⁹ *prajñāpāramitāṃ kutarkakaluṣaprodhūtavādāntaradhvaṃsādhārapurāḥsaraṃ sughaṭitā-laṅkārasampūjayā | sampūjyārthyatamāṃ yad atra kuśalaṃ samprāptam uccais tato lokasyā-sya bhavatu iyaṃ svadhigamā buddhatvasampatpadam ||* (PAK III.101, P 25a2-3). Mètre *śārdūlavikrīḍita*.

⁷⁰ *bāhyārthavadibhir asāratayā svayūthyaiḥ siddhāntatām na gamitaṃ svamataṃ viditvā | ga[nyā na naḥ sama]vabhāti kutīrthyadṛṣṭir yatno* mahān api vibhāti tato 'yam alpāḥ ||* (PAK III.102, P 25a3-4). *Contre *yatnā* P 25a4. Mètre *vasantatilakā*.

⁷¹ « All that exists does exist to the extent to which it appears to our consciousness, and then the error, too, in so far as it appears, is reality ; that is, it is, by itself, unreality (*ābhāsabhede tv arthaḥ kas tatrābhedo bhrāmo 'vapuh*, ĪPVV I.248 and III.35: note the word *ābhāsa*, this also proper to the Śaiva doctrine). This affirmation, thoroughly agreeing with the Śaiva position, upsets all the Buddhist gnoseology, according to which discursive knowledge is, truly speaking, erroneous » (Gnoli 1960 : xxv, n. 3). Outre que *ābhāsa* est bien mieux et bien plus tôt représenté parmi les tenants du courant bouddhique logico-épistémologique, notons que le pro-

examen plus approfondi. Du thème de la *sphuradrūpatā*, je chercherai à donner une interprétation plus bas. Qu'en est-il alors de ce fragment en prose qui suggère si bien la proximité de notre auteur avec le śivaïsme cachemirien : « Mais [s'il en est] ainsi, en quoi pourrait bien nous nuire [la doctrine stipulant] que le monde est, de la façon qu'on a exposée [plus haut], le corps (*rūpa*) de quelque [entité] une [et] indivise ? ». ⁷² Je comprends ainsi Śaṅkaranandana : si le monde est notification-sans-plus, rien-qu'idée, quelle différence fait-il d'y voir le corps de Śiva ou, par exemple, la juxtaposition hasardeuse d'entités discrètes de moyenne grandeur ? Quels que soient les mérites respectifs des deux cosmologies en vérité de convention, toutes deux succombent ultimement aux apories où les condamne la philosophie bouddhique idéaliste.

4.8 L'examen des strophes liminaires et finales rend un témoignage univoque : Śaṅkaranandana, d'un bout à l'autre de sa production littéraire telle qu'elle nous a été préservée, n'a rien composé qui ne fût bouddhique. Deux œuvres intervenant assez tôt dans la séquence, la BPrP et la PVAn, se placent sous la protection du Triple Joyau : Bouddha, Dharma et Āryagaṇa dans la première, Sugata, Dharma et Saṅgha dans la seconde. Deux œuvres rendent hommage au Sugata (PSi, SPAn), deux autres au Sugata omniscient (*sarvārthadarśin* SS, *sarvavedin* ĀS), trois *maṅgala* révérent pour leur part l'omniscient (AAS, SPAn, SS). Quant au DhA et à l'ĪA, ils saluent révérencieusement le Śāstr, seul Īśvara de plein droit. Enfin, si le DhA s'en remet par deux fois au Dharma (*saddharma*, *udāradharma*), le PA se range sous la protection de la Prajñāpāramitā.

Les segments proprement votifs de ces stances, quoique plus rares, nous montrent les préoccupations d'un Bodhisattva mahāyāniste. Dans la BPrP, Śaṅkaranandana attend du mérite (*śubha*, *kuśala*) acquis qu'il favorise sa course vers l'Éveil (*bodhi*) ; dans la SS, il prend refuge (*śaraṇa*) dans le Sugata jusqu'à ce qu'il atteigne lui-même rang de Bouddha (*saugatapada*), c'est-à-dire l'élimination des passions avec leur relent/imprégnation (*savāsana*). En bon Bodhisattva, notre logicien ne néglige pas pour autant sa vocation altruis-

blème de l'erreur doit être ici posé dans la perspective de l'idéalisme que défend Śaṅkaranandana. Or appelé à commenter PVSV 50,16-51,5, Śaṅkaranandana fait la remarque suivante (PVAn, D 264b5-6) : *rnam par rig par smra ba ni 'jig rten pa'i tshad ma dañ | tshad ma ma yin pa'i rañ bzin dpyad pa na | bag chags brtan pa dañ mi brtan pa tsam rgyu mtshan ñe bar len to ||* (« Lorsque'il analyse la nature de [ce qui est] *pramāṇa* et de [ce qui n'est] pas *pramāṇa* ordinaire (*laukika*), l'idéaliste (**vijñaptivādin*) se fonde sur le critère [que forment] les seules persistance ou non-persistance de l'imprégnation (**vāsanādārḍhyādārḍhyamātra*) [de la connaissance incriminée] »). C'est là précisément ce qui paraît en jeu dans la citation de Abhinavagupta, dont la prose explicative évoque la *dṛḍhābhyāsavāsana* (ĪPVV I.248,23) (Elt-schinger 2005 : 156, n. 8).

⁷² (*yad uktaṃ prajñālaṅkāre | evaṃ tarhi jagad ekasyaiva kasyacid anamśasya yathoktavidhinā rūpam astu kiṃ naḥ kṣīyate |* (TĀV II.54,9-10 ; Bühnemann 1980 : 196 ; Gnoli 1960 : xxv).

te, le *parārtha* : à ce monde affligé par la douleur (*duḥkhāghrāta*) et soumis au seul empire du *karman*, Śāṅkaranandana souhaite les Perfections de l'état de Bouddha (*buddhatvasampad*, PA), le *nirvāṇa* (*paramaśāntiḥ*, ĀS), la prospérité (*vibhūti*, DhA), l'établissement du Chemin bouddhique (*tanmārgasiddhi*, DhA), lui-même régulièrement défini comme *nairātmya*. A deux reprises, Śāṅkaranandana révèle d'ailleurs être mû par la compassion (*krpā*).

Le *svayūthya* ponctuant le PA est un aveu. En conformité avec la doctrine épistémologique et sotériologique défendue dans ce traité, Śāṅkaranandana s'y dit un bouddhiste d'inclination idéaliste opposé à ses coreligionnaires réalistes (*bāhyārthavādin*, PA). Les non-bouddhistes se voient d'ailleurs régulièrement affublés de leurs épithètes dépréciatives traditionnelles : ils sont les « rivaux » (*anya, para*, litt. « autres », *passim*) hébétés (*mūḍha*, SS), les vils ou malins hérétiques (*kuṭīrthya*, PA, *dustīrthika*, PSi) allant une voie erronée (*unmārgaga*, BPrP), professant des théories issues de l'immondice de leur piètre logique (*kutarkakaluṣaprodhbūtavāda*, PA). Il appartient bien sûr aux prérogatives d'un Bodhisattva de combattre et de vaincre (*jaya*, PSi) les fauteurs d'illusions trompeuses : Śāṅkaranandana s'attache donc à la ruine (*dhvamsa*, PA) de ces théories, à en écarter l'erreur (*bhramaṇ viniVRT*, AAS), à les réfuter (*apākṛti*, PSi). Ce faisant, il ne se fait d'ailleurs que le porte-voix de la Parole du Bienheureux (*bhagavatpravacana*, DhA), laquelle est prompte à triompher des imaginations adverses (*paraparikalpita*, DhA), indique aussi bien l'utile que le nuisible au *nirvāṇa* (*nirvāṇāya hitaṃ saheyam ... ākhyātavān*, ĪA, *heyopādeyavastusamdarśaka*, DhA), vainc toutes les intentions des hérétiques (*sarvatīrthyāśayaviḥ[ā]ṅgin*, DhA).

Śāṅkaranandana est un pur représentant du courant bouddhique logico-épistémologique en sa version la plus 'orthodoxe', c'est-à-dire ultimement idéaliste. Commentateur de quatre œuvres fondamentales de l'*ācārya*, Śāṅkaranandana compose des traités autonomes sur tous – à l'exception notable de la 'logique' elle-même, du *parārthānumāna* – les thèmes chers à cette mouvance intellectuelle : relation d'identité (*tādātmya*, PSi) ; genèse des concepts et des universaux (*apoha*, AAS) ; motifs liés à la critique d'autorité : bouddhologie et omniscience (*sarvajña[tā]*, SS), réfutation de l'existence de Dieu (ĪA), critique de l'*apauruṣeyatā* (ĀS) ; preuves de l'instantanéité et de l'insubstantialité (*kṣaṇikatva, nairātmya*, DhA) ; critique de la validité épistémique (*prāmānya*, BPrP), démonstration de l'idéalisme du rien-qu'idée (*viññaptimātratā*, PA).

Śāṅkaranandana cite ou renvoie avec une extrême parcimonie, et quand il y consent nommément, toujours à des œuvres bouddhiques, majoritairement logico-épistémologiques : œuvres de Dharmakīrti⁷³ commentées par ses soins,

⁷³ Nommé *ācārya*, seul avec Dignāga, et même *śrīdharmakīrti* (*dpal chos kyi grags pa*, dans SPAN₁ D 29a6/Q 37a2).

telles que *Pramāṇavārttika*⁷⁴ et *Sambandhaparīkṣā*⁷⁵ ; œuvres de Dharmakīrti non commentées par lui à ma connaissance, telles que *Santānāntarasiddhi*⁷⁶ et *Hetubindu* ;⁷⁷ *Traikālyaparīkṣā*,⁷⁸ voire *Sāmānyaparīkṣā*⁷⁹ de Dignāga ; *Pramāṇāntarbhāva* ;⁸⁰ *Vijñaptimātratāsiddhi* de Vasubandhu.⁸¹

5. Conclusions et conjectures

5.1 Schématisons les hypothèses biographiques/exégétiques proposées jusque-là. (1) D'abord, majoritaires, celles qui comportent conversion : (1a) du brahmanisme d'inclination śivaïte en direction du bouddhisme, soit (1a1) avant l'activité littéraire (traditions tibétaines légendaires et/ou scolastiques, colophon de la Psi ; Vidyābhūṣaṇa 1920 ; Naudou 1968), soit (1a2) tardivement, avant les commentaires aux œuvres de Dharmakīrti et la composition des traités 'athéologiques' (Krasser 2001 ; 2002) ; (1b) du bouddhisme (au moins pour l'obédience des œuvres) en direction du śivaïsme de tendance monistique (Gnoli 1960). (2) Ensuite, l'hypothèse faisant l'économie de toute conversion, et qui de Śaṅkaranandana brosse le portrait d'un brahmane śivaïte ayant, dans un milieu cachemirien 'syncrétiste', composé des œuvres d'obédience bouddhique (Funayama 1994).

5.2 Je tiens pour au mieux 'décoratives' les deux légendes tibétaines. Postérieures d'au moins six siècles à Śaṅkaranandana, rien ne permet en l'état d'en évaluer la pertinence historique. En revanche, deux ordres de données rendent plus crédibles une ascendance et une éducation brahmaniques (śivaïtes) : d'abord, le nom même de « Śaṅkaranandana », voire l'épithète de *bhaṭṭa* que lui associent la plupart des sources sanskrites ;⁸² ensuite, le colophon de la Psi,

⁷⁴ Dans SPAn_t D 29b2/Q 37a7 ; dans AAS_t D 298b1/Q 321a3.

⁷⁵ Sous DhAK III.7cd-8ab (DhA_{ms} 21r₇-v₁ : *iti vipaṅcitam ācāryeṇa sambandhaparīkṣāyām*) ; sous PSiK 10 (PSi_{ms} 23r₃-v₁ : ... *uktāḥ sambandhaparīkṣāyām*).

⁷⁶ Dans SPAn_t D 22a1/Q 27a8 ; sous BPrPK 65 (BPrP_{ms} 24v₆).

⁷⁷ Dans SPAn_t D 21b6/Q 27a5.

⁷⁸ Sous DhAK III.5cd-6ab (DhA_{ms} 18v₂ : *ācāryadignāgena traikālyaparīkṣāyām upadiṣṭā*, et DhA_{ms} 18v₂₋₄ pour la citation complète de *Traikālyaparīkṣā* 24, 25 et 27 [= VP III.iii.76, 77, 79]).

⁷⁹ Dans SPAn_t D 31b4/Q 39b8-40a1 (*gṣan gyi ran bzin ñid ci yin zes spyi brtag* [Q : D *brtags*] *par bśad zin to ||*).

⁸⁰ Sous BPrPK 58 (BPrP_{ms} 22r₁ : *iti darśitaṃ pramāṇāntarbhāve*). Sur le *Pramāṇāntarbhāva*, voir Steinkellner et Much (1995 : 111).

⁸¹ Sous DhAK II.5cd-6ab (DhA_{ms} 3v₂ : *ity uktam vijñaptimātratāsiddhau*).

⁸² Avec la totalité des colophons (hormis ceux de P, qui ne mentionnent jamais nommément Śaṅkaranandana), Abhinavagupta est le seul à donner du *bhaṭṭa* (ĪPVV I.236.1, 248,12, 272,13, 292,18, 293,11 ; ĪPVV II.16,10, 34,12, 71,14, 83,22, 132,16, 144,12, 220,23, 221,4, 250,15, 369,12) et du *bhaṭṭapādāḥ* (ĪPVV III.35,12) à Śaṅkaranandana (les expressions de *bhaṭṭaḥ* et de *bhaṭṭapādāḥ* étant équivalentes ; Böhtlingk et Roth 1966 : V, 188 ; Monier-

source probable des légendes tibétaines et non moins probablement traduit du sanskrit, non ultérieur donc au 11^e siècle de rNog et de Bhavyarāja.⁸³ Ainsi considérée, l'éducation (sinon l'état même) de brahmane peut revendiquer pour elle quelque valeur probatoire. Quant à la description de Śaṅkaranandana comme *upāsaka*, elle me paraît d'interprétation malaisée tant la catégorie est socio-historiquement obscure. Cette description peut, aussi bien, refléter une inclination effective du brahmane au bouddhisme, que traduire l'embarras des traducteurs de la PSi, partagés entre une tradition donnant son auteur pour brahmane, et une œuvre d'allure évidemment bouddhique : un pied socio-religieux dans le brahmanisme, un pied doctrinal dans le bouddhisme...

Je ne vois pas qu'on puisse en l'état faire mentir la tradition figurant un Śaṅkaranandana brahmane (*grhastha*) mais sympathisant du bouddhisme. Tout juste peut-on lui opposer une autre série de faits, mieux établis à mes yeux, et qui dessinaient un bien curieux brahmane : l'idéologie, omniprésente dans l'œuvre même, du Bodhisattva mahāyāniste (lequel, il est vrai, ne nécessite pas l'ordination) ; le seul marqueur d'identité philosophico-religieuse (et non, pour autant que je sache, socio-religieuse) énoncé par Śaṅkaranandana (*svayūthya* dans le contexte spécifique du PA), l'adhésion partout répétée au

Williams 1963 : 745a). Il est notable que contrairement à ce que suggère Gnoli, ces épithètes précèdent toutes les citations de Śaṅkaranandana, et non celles tirées du seul PA. Que l'épithète de *bhaṭṭa* doive se référer à un brahmane ne paraît toutefois pas bien établi à en juger par les dictionnaires (Böhtlingk et Roth 1966 : « Gewöhnlich Bez. grosser Gelehrter » ; Monier-Williams 1963 : « also affixed or prefixed to the names of learned Brāhmins, ... also any learned man = doctor or philosopher » ; Āpte 1965 : 710c : « a title used with the names of learned Brāhmanas, ... any learned man or philosopher » ; Stchoupak, Nitti et Renou 1980 : « titre ajouté iic. au nom d'un savant »). Parmi les cas où *bhaṭṭa* renvoie sans doute possible à des brahmanes, ceux cités par Witzel (1994 : 290, et nn. 194, 216), par Scharfe (2002 : 184, 235), et le cas de Arcaṭa, dit *bhaṭṭa* lorsque le nom mentionné est ' Arcaṭa ', mais *bhadanta* (titre bouddhique) lorsque le même, si l'on ose dire, est mentionné sous son nom religieux bouddhique de ' Dharmākaradatta ' (Sanghavi 1949 : xi). D'après Slaje (à paraître : 7), les épithètes de *bhaṭṭa*, *svāmin* ou *mīśra* se disent de brahmanes érudits embrassant à vie l'état de *grhastha* (et parmi lesquels se recruterait les Mīmāṃsaka ritualistes), par opposition aux renonçants (*saṃnyāsin*). Slaje (*ibidem*) cite également le *Lokaprakāśa* (strophe 8) du Cachemirien Kṣemendra : *ṛtvijo yājñiko yajvā sāmanto bhaṭṭa ucyaṭe | trisandhyopāsakaś caiva vipras caiva purohitaḥ ||*. Parmi les cas plus problématiques, on songe évidemment au jainiste Akalaṅka(ḍeva), régulièrement dit ' Bhaṭṭākalaṅka '.

⁸³ PSi, colophon, D303a5-7/Q326a6-8 : « The *Pratibandhasiddhi* written by the teacher (*slob dpon*, **ācārya*), the great scholar (*mkhas pa chen po*, **mahāpaṇḍita*), the honourable (*dam pa*) Upāsaka Śaṅkarānanda has been completed. [Namely by the teacher Śaṅkarānanda,] born to the Brahmin caste (and) celebrated by the people ('*jig rten na gnam du*) as a ' second Dharmakīrti ', who destroyed the doctrines (*gzun*) of the ordinary logicians, who is invincible ('*gran zla med pa*, **asapatna*) thanks to his unmatched (*thogs pa med pa*) spirit, which recognises how things really are (*don gyi de kho na*, **arthatattva*), and who, since he highly appreciates (*gces spras su 'dzin pa*) the teachings of the Sugata, persists with his spirit (*sems*) in concentration of the enjoyment (*ro myan ba*, **āsvāda*) of [his] exquisite utterances » (Krasser 2001 : 499). Pour le texte tibétain, voir Krasser (*ibidem*).

Bouddha, au Dharma, voire au Saṅgha. C'est d'ailleurs tout l'intérêt des stances bénédicatives et votives que de nous montrer un Śaṅkaranandana qui, en plus de défendre tout le programme épistémologique et ontologique de la philosophie bouddhique tardive, embrasse les idéaux religieux du Mahāyāna.

Ici comme bien souvent, les insuffisances de nos connaissances du terrain socio-institutionnel rendent pourtant aléatoire de jouer valablement une série avec ou contre l'autre. D'un côté, nos auteurs nous interdisent à bon escient d'établir une contradiction en matière suprasensible. De l'autre, rien n'autorise à poser cette solution de continuité que serait une conversion formelle, prise de refuge (à moins de donner cette signification aux *maṅgala* de la BPrP et de la PVAn) ou ordination(s) monastique(s). Laissons donc l'affaire en l'état.

5.3 Je ne tiens pas pour mieux établie l'hypothèse d'une conversion en direction du śivaïsme de la Pratyabhijñā. Dans une épithète attachée à *bhaṭṭaśaṅkaranandanena*, Gnoli (1960: xxvi) croit discerner le témoignage d'une conversion de Śaṅkaranandana :

[T]his is suggested by an eulogizing epithet that Abhinavagupta gives to Śaṅkarananda, of whom he says that 'he recovered illumination thanks to the force of asceticism and to a constant exercise of thought on consciousness, owed to the maturation of his good actions carried out earlier'. Such an epithet fits well one who, after having followed a doctrine held to be false (in this case, Buddhism), finally opens his eyes and becomes aware of how things really are.

La considération du contexte général où apparaît cette troublante (et interminable) épithète m'invite à y lire, non l'expression louangeuse d'une illumination et/ou d'une conversion, mais un sarcasme à l'endroit du bouddhiste Śaṅkaranandana.⁸⁴ Considérons plus attentivement ce passage.

Dans son commentaire à ĪPV sous ĪP 1.5.14 (Torella 2002 : 121-22), Abhinavagupta introduit la notion de *spanda* (« vibration cosmique » ; TAK : 245 s.v. *ūrmi*) en s'autorisant de trois citations de Vasugupta (*sūtrakāraḥ*, ĪPVV II.199₆), dans l'ordre SK 2.6d, 2.3a et 2.5b (ĪPVV II.199₇₋₁₁). Procédant ensuite à l'explication du mot *spanda*, Abhinavagupta cite (ĪPVV II.199₇₋₁₃) les

⁸⁴ Raffaele Torella, dans une communication électronique du 14 août 2005, se montre sceptique quant à cette interprétation (tout en admettant avec moi le caractère bouddhique du PA) : « The *pratīlabdha*-phrase is most probably to be taken as an allusion to the fact that now and then in his (Buddhist) works some unexpected Śaiva ideas come to the foreground, but integrated to the Buddhist context. This is very interesting as, so far, we were only aware of the very significant presence of Buddhist ideas in Śaiva philosophy. So this shows that, at least to a limited extent, also the other way round obtained, thus giving also a philosophical counterpart to the much debated issue of the reciprocal influence between the Śaiva and Buddhist tantras. The shade of sarcasm you detect in Abh.'s phrase is not to be excluded, but to my mind is rather unlikely ».

deux *pāda* suivants : *ūrmir eṣā vibodhābdher nistarāṅgasya kīrtitā*.⁸⁵ Ayant ainsi caractérisé la vibration cosmique comme une vague sur l'océan conscient, Abhinavagupta explique encore *ūrmi* en s'autorisant de la ŚD de Somānanda.⁸⁶ Il en conclut (II.199₁₆) : « Ainsi donc le mot ' *sphurattā* ' décrit-il l'énergie de conscience réflexive » (*iti sphurattāśabdena sā vimarśaśaktir uktā* |). Abhinavagupta dit alors : « A quoi bon en dire davantage ? » (*kiṃ bahunā* ; ĪPVV II.199₁₆), et c'est ici même qu'intervient la référence problématique à Śaṅkaranandana (ĪPVV II.199₁₆₋₂₀) : *prāktanakuśalavipākapravartitasamvitparāmarśābhyāsatapaḥprabhāvapratiḥlabdhonmeṣeṇa bhaṭṭaśaṅkaranandanena api ... iti nirūpitam*. Tout tient ici dans la séquence : *kiṃ bahunā ... api bhaṭṭaśaṅkaranandanena ... nirūpitam*, « à quoi bon en dire davantage, [si/puisque] même le Bhaṭṭa Śaṅkaranandana [l']a enseigné (dans son PA) ? » Si je traduis *api* par « même » plutôt que par « aussi », c'est que j'interprète le composé qualifiant Śaṅkaranandana, non comme la justification élogieuse d'un assentiment, moins encore comme le témoignage d'une ' illumination ', mais comme l'expression d'un sarcasme visant à mots plus ou moins couverts sa qualité de bouddhiste.

Malgré les connotations techniques attachées à *unmeṣa* dans la tradition du ' Spandapratyabhijñāna ' (TAK : 236-37 s.v. *unmeṣa* ; Krasser 2001 : 494-95, n. 26), j'incline à l'entendre dans le sens de ' intuition (subite) ', de ' révélation (soudaine) ', l'objet de celle-ci consistant dans la *sphuradrūpatā*. En d'autres termes, Śaṅkaranandana a eu la révélation subite d'une vérité qu'enseignent les *āgama* et les *śāstra* śivaïtes. L'a-t-il acquise, ou l'a-t-il réacquise ? Le terme *pratiḥlabdha* est susceptible des deux valeurs, le choix de l'une ou de l'autre n'affectant pas mon interprétation. Par ' réacquise ', on pourrait entendre que Śaṅkaranandana a retrouvé ce qu'il avait déjà possédé, soit dans des existences antérieures, soit, pourquoi pas, au temps d'une possible éducation śivaïte. Cette intuition subite, Śaṅkaranandana ne la doit pas à son érudition ou à sa pénétration intellectuelle, mais au « pouvoir de l'ascèse » (*tapāḥprabhāva*), comme Dharmakīrti le dit par exemple des barbares *śabara* possédant la capacité de « faire des *mantra* », c'est-à-dire d'accéder au suprasensible (voir PVSV 124₅₋₁₀ et, plus généralement, Eltschinger 2001 : 18-21). Il le doit au pouvoir de l'ascèse, mais aussi à la répétition/exercice d'un jugement sur la conscience (*samvitparāmarśābhyāsa*) dont Abhinavagupta s'empresse encore une fois de préciser qu'il ne procédait pas de ses qualités intellectuelles et philosophiques, mais avait été « engendré par la maturation de mérites antérieurs » (*prāktanakuśalavipākapravartita*), une allusion évidente aux croyances mêmes de Śaṅkaranandana telles que les illustrent les stances votives citées plus haut. Autant dire que la pensée philosophique du bouddhis-

⁸⁵ Sic ! S'agit-il de cette demi-strophe prêtée à l'*Ūrmikaulatantra* : *ūrmir eṣā(/a) vibodhābdher śaktir icchātmikā* ? Voir TAK : 245 s.v. *ūrmi* ; TĀV 830₁₁₋₁₂ sous TĀ IV.184.

⁸⁶ ĪPVV II.199₁₅ : ... *sphurannivṛtacit* ... ; ŚD 1.2.

te Śaṅkaranandana est aussi peu responsable que possible de ce surprenant éclair de lucidité.

Quant à la demi-strophe du PA citée par Abhinavagupta,⁸⁷ je ne crois pas que son évidente proximité terminologique avec la doctrine du Pratyabhijñāna⁸⁸ nous contraigne à y lire le témoignage d'une allégeance de Śaṅkaranandana à ladite doctrine. Dès lors en effet qu'est établie la nature strictement bouddhique du PA (voir *supra* § 4.7), il me paraît plus judicieux d'interpréter cette demi-strophe sur la base du *topos* canonique bouddhique de la luminosité naturelle de la pensée/de l'esprit (*cittaṃ prakṛtyā prabhāsvaram*, etc. ; Seyfort Ruegg 1969 : 410-54), et en particulier de l'interprétation *sautrāntika* qu'en donne Dharmakīrti dans PV II.205-210 (Eltschinger 2005 : 180-197, et en part. 190-92). Pour Dharmakīrti, la luminosité (*prabhāsvaratā_{PV} ≈ sphuradrūpatā_{PA}*) du *citta*/(*vi*)*jñāna* consiste en cela même que, débarrassé de cette 'contre-connaissance' ou 'anti-science' qu'est la nescience (*avidyā*), l'esprit/la connaissance perçoit les entités telles qu'elles sont, sous leurs aspects réels d'impermanence, d'insubstantialité, etc.⁸⁹ Autant dire qu'il en a désormais la réalisation perceptive directe (*sākṣātkāra_{PA}*), laquelle en forme la condition originaire ou naturelle (*svataḥsiddha_{PA} < prakṛtyā [siddhaḥ]_{PV}*).

5.4 Qu'en est-il maintenant de l'hypothèse d'une conversion tardive au bouddhisme, telle qu'elle a été soutenue par Krasser (2001) ? Il est certain, comme on l'a vu (voir *supra* § 3), qu'Abhinavagupta connaissait au moins deux commentaires de Śaṅkaranandana à Dharmakīrti, dont l'un au moins contient des affirmations athéistes : la PVinAn, et la PVAn. Or ce qui vaut des commentaires vaut bien autant des deux *Īsvarāpākaraṇa*, qu'il serait arbitraire de tenir encore pour postérieurs à l'ĪPVV, voire à la mort d'Abhinavagupta. Faisons donc l'hypothèse que ce dernier n'a connu de Śaṅkaranandana que des œuvres de confession bouddhique. Mais cet ancrage chronologique s'effondrant, rien ne permet plus d'affirmer la contemporanéité des deux docteurs. En d'autres termes, plus rien ne permet de réfuter une hypothèse qui placerait Śaṅkaranandana dans la postérité immédiate de Dharmottara (si le premier a bel et bien critiqué le second), c'est-à-dire entre la fin du 8^e et le début du 9^e siècle.

Mais allons plus loin, et spéculons à notre tour. Tenons d'abord pour recevables, faute de mieux, les prémisses suivantes : (1) Abhinavagupta est un témoin assez proche pour que soit jugée crédible son affirmation que Utpaladeva connaissait une œuvre au moins de Śaṅkaranandana ;⁹⁰ (2) Jayaratha ne

⁸⁷ ĪPVV II.199,19 : *sākṣātkāraḥ svataḥsiddhaḥ sā sphuradrūpatāsyā ca* |.

⁸⁸ Voir ĪPV 23₁₃ sous ĪP 1.5.14 : *sphuradrūpatā*.

⁸⁹ Voir PV II.206-207a₁.

⁹⁰ Celle où apparaissait la strophe, non identifiée jusque-là : *kāryaucityāt prāk svasaṃvidasāṃvitsmaraṇāntare* | (Bühnemann 1980 : 197 ; Krasser 2001 : 501). Plutôt que de conjecturer

se fourvoie pas quand il tient le TĀ pour présupposer le DhA et le PA (Bühnemann 1980 : 194, 196) ; (3) le PA est une œuvre de maturité.⁹¹

Le MVV et le TĀ interviennent très tôt dans la carrière d'Abhinavagupta (Pandey 2000 : 27-34), dont on gardera ici la chronologie adoptée par Gnoli (1960 : xxiii), soit 950-1020.⁹² Or le MVV, l'une des premières œuvres du jeune maître, cite le PA ; le TĀ, composé peu après, connaît et le PA et le DhA. Le DhA étant on l'a vu postérieur à des œuvres aussi importantes que la PVinAn, la PVAn ou l'AAS, on est en droit de supposer que vers 985, Śāṅkaranandana avait publié la plupart de ses œuvres majeures. Et si l'on admet que le PA constitue l'une de ses dernières œuvres, on peut conjecturer que Śāṅkaranandana était âgé sinon déjà décédé vers 980-985, tandis qu'Abhinavagupta amorçait sa prestigieuse carrière. Voilà qui suggérerait d'avancer les dates de Śāṅkaranandana de vingt à trente ans, et de proposer une naissance alentour de 920 (rappelons ici que Krasser (2001 : 505) propose 940/950 – 1020/1030).

On aura relevé que cette hypothèse révisée procède encore du préjugé selon lequel les dates de Śāṅkaranandana et d'Abhinavagupta se chevauchent en quelque façon. Or je ne discerne plus guère qu'un argument, d'ailleurs assez faible, pour coordonner les deux maîtres. C'est un trait de personnalité singulier d'Abhinavagupta que de se montrer assez prolixe quant à sa période de formation, aux maîtres qu'il a fréquentés et à l'intérêt même que présente l'étude auprès de plusieurs maîtres : « Comme l'abeille noire avide de parfum va d'une fleur à l'autre, l'étudiant avide de connaissance va d'un maître à l'autre ».⁹³ Un peu plus loin, Abhinavagupta déclare encore : « Par curiosité pour les vues de *śāstra* inférieurs à celui-là même, j'ai fréquenté moi aussi des précepteurs nihilistes, jainistes, bouddhistes, etc. (les dialecticiens, les ritualistes, les bouddhistes, les jainistes, les viṣṇuïtes, etc.) ».⁹⁴ Il va même jusqu'à

qu'un des commentaires à Dharmakīrti était lui-même un *miśraka* (du type du PVA), ou qu'une œuvre en vers nous a été perdue, je préfère former l'hypothèse que ces deux *pāda* appartiennent au(x) portions illisibles de) PA I ou II. Quoique sur la base d'un argument différent, Krasser (*ibid.* : 501, n. 44) attribue lui aussi cette stance au PA.

⁹¹ Le PA, *magnum opus* de Śāṅkaranandana, n'est cité dans aucune de ses autres œuvres. C'est d'autre part mon sentiment – et rien de plus – que Śāṅkaranandana, dans le PA, expose son point de vue philosophique final, un idéalisme qu'on voit déjà poindre dans le *maṅgala* de la SPAn. De la fragilité de ces arguments, je suis le premier conscient.

⁹² Rastogi (1987 : 27) propose lui aussi 950-1020/1025 ; Pandey (2000 : 8-9) situe la naissance vers 950/960, et la fin de l'activité littéraire en 1014/1015 ; Deshpande (1989 : 14) propose 950/960 pour la naissance, et 1020 pour la fin du *floruit*.

⁹³ *āmodārthī yathā bhṛṅgaḥ puṣpāt puṣpāntaram vrajet | vijñānārthī tathā śiṣyo guror gurvantaram vrajet* || (TĀ XIII.335).

⁹⁴ *aham apy ata evādhaḥśāstradr̥ṣṭikutūhalāt | nāstikārhatābuddhādīn upādhyāyān aseviṣam* || (TĀ VIII.206 ; Pandey 2000 : 734). *aham apy ata evādhaḥśāstradr̥ṣṭikutūhalāt || tārkikāśrautābuddhārhadvaiṣṇavādīn aseviṣi* | (TĀ XIII.345cd-346ab ; citation Rastogi 1987 : 33, n. 5).

nous révéler l'ordre dans lequel il fréquenta ces maîtres avant de se tourner vers ceux du Trika : *prāg vaiṣṇavāḥ saugatās ca siddhāntādividas tataḥ | kramāt trikārtha ...* (TĀ XIII.348 ; Rastogi 1987 : 33-34). Peut-on dès lors faire l'hypothèse que le jeune Abhinavagupta fréquenta l'enseignement du bouddhiste Śaṅkaranandana ? Oui, mais avec les réserves d'usage concernant le mot *guru*, si l'on interprète en ce sens MVV I.431 (où 431cd = PAK I.4cd/P 15b3-4) : *etad eva tathā cāha guruḥ śaṅkaranandanaḥ | na mānatvāt tato 'nyatvān na bādhād asthiteḥ sthitiḥ ||*. Dans cette très fragile hypothèse, Abhinavagupta, âgé d'une vingtaine d'années, aurait suivi l'enseignement bouddhique d'un Śaṅkaranandana dont la carrière touchait à sa fin, dans les années 970. L'hypothèse autoriserait en outre à faire de Śaṅkaranandana et Utpaladeva d'approximatifs contemporains.

Pandey (2000 : 41-43) divise l'activité littéraire d'Abhinavagupta en trois périodes : la première est tantrique, et comprend le MVV et le TĀ ; la seconde est esthétique (*ālankārika*) ; la troisième est philosophique, et se réfère sur les grandes sommes consacrées au système de la Pratyabhijñā. Je puis alors m'imaginer le jeune et tantrique Abhinava traiter encore Śaṅkaranandana avec la déférence qui sied à un maître ; mais parvenu au soir de sa vie, sûr de ses options philosophiques et convaincu de l'erreur entachant les présupposés et les conséquences dernières du bouddhisme, Abhinavagupta n'a plus que sarcasme à décocher à son ancien maître... Faute de mieux, ce produit de mon imagination me paraît en valoir d'autres.

Vincent Eltschinger
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens
Prinz-Eugen-Straße 8-10
1040 Wien
veltsch@oeaw.ac.at

ABREVIATIONS ET BIBLIOGRAPHIE

Les abréviations des œuvres de Śaṅkaranandana apparaissent au § 2.

Chos 'byun = Lokesh Chandra, *The Collected Works of Bu-ston*, Part 24 (ya) (Śata-Pitaka Series, Indo-Asian Literatures, 64). Delhi 1971.

D = Hayashima Kyosho, Takasaki J., Yamaguchi Z., Hakamaya N. (éds.), *Tibetan Tripitaka, Sde dge edition, Bstan hgyur, preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo*. Tokyo 1977-81.

Go rams pa = *Tshad ma rigs pa'i gter gyi dka' ba'i gnas rnam par bsad pa sde bdun rab gsal*, in *The Collected Works of Kun-Mkhyen Go-rams-pa bsod-nams-seng-ge (Kun-mkhyen Go-bo Rab-'byams pa Bsod-nams-seng-ge'i bka' 'bum)* (Sakya College), 3. Dehra-Dun 1979.

ĪP(V) = *Īśvarapratyabhijñākārikā* (°vivṛti, ou °Tikā) par Utpaladeva → ĪPVV.

- ĪPVV = *Īsvaraṣṭyabhijñā Vivṛtivismarṣini* by Abhinavagupta, in Paṇḍit Madhusūdan Kaul Shāstrī, *The Īsvaraṣṭyabhijñā Vivṛtivismarṣini* by Abhinavagupta, 3 vol. Delhi 1987. [Ed. or. Kashmir Series of Texts and Studies 60, 62, 65, Bombay 1938-43].
- MVV = *Śrīmālinīvijayavārttikam* of Abhinava Gupta, in Paṇḍit Madhusūdan Kaul Shāstrī, *Śrīmālinīvijayavārttikam* of Abhinava Gupta (Kashmir Series of Texts and Studies 31). Śrīnagar 1921.
- P = Manuscrit dit 'de Patna'.
- PV = Miyasaka Yusho, *Pramāṇa-vārttika-Kārikā* (Sanskrit and Tibetan). *Acta Indologica* 2, 1971-72, 1-206. Narita.
- PVA = Rāhula Sāṅkṛtyāyana, *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaraḥ* (*Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam*). Patna 1953.
- PVSV = *Pramāṇavārttikam* of Dharmakīrti → Gnoli (1960).
- PV in I = Tilmann Vetter, *Dharmakīrtis Pramāṇaviniścayaḥ, I. Kapitel: Pratyakṣam*. Wien 1966.
- Q = Daisetsu Teitarō Suzuki (éd.), *The Tibetan Tripitaka. Peking Edition, Kept in the Library of the Otani University, Kyoto* (Tibetan Tripitaka Research Institute). Tokyō – Kyoto 1957.
- ŚD = Paṇḍit Madhusūdan Kaul Shāstrī (éd.), *The Śivadriṣṭi of Somānandanātha, with the Vṛitti by Utpaladeva* (Kashmir Series of Texts and Studies 54). Śrīnagar 1934.
- SK = Jagadisha Chandra Chatterji (éd.), *The Spanda Kārikās, with the Vivṛiti of Rāmakaṇṭha* (Kashmir Series of Texts and Studies 6). Śrīnagar 1913.
- TĀ(V) = M.R. Shastri, M.K. Shastri (éd.), Abhinavagupta, *Tantrāloka*, 12 vol. (Kashmir Series of Texts and Studies 23, 28-30, 35-36, 41, 47, 52, 57-59). Srinagar 1918-38. [Réimpr. R.C. Dwivedi, N. Rastogi, *The Tantrāloka of Abhinavagupta with the Commentary of Jayaratha*, 8 vol. Delhi 1987].
- TAK = Hélène Brunner, G. Oberhammer, A. Padoux (éds.), *Tantrābhīdhānakośa. Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique*, Tome 1 (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 35). Wien 2000.
- VN = *Dharmakīrtis Vādanyāyaḥ* → Much (1991).
- VP = Wilhelm Rau (éd.), *Bhartr̥haris Vākyapādīya* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 42,4). Wiesbaden 1977.
- Āpte, Vaman Shivram (1965⁴) *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi.
- Böhtlingk, Otto, Rudolph Roth (1966) *Sanskrit-Wörterbuch*, 7 vol. Osnabrück – Wiesbaden. [Ed. or. St. Petersburg 1855-75].
- Bühnemann, Gudrun (1980) Identifizierung von Sanskrittexten Śāṅkaranandanas. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 24, 191-98. Wien.
- Deshpande, Ganesh Tryambak (1989) *Abhinavagupta*. Delhi.
- Dreyfus, Georges (1992) Universals in Indo-Tibetan Buddhism, in Ihara Shoren, Yamaguchi Zuiho (éds.), *Tibetan Studies. Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies* (Narita, 1989), 2 vol., I, 29-46. Narita.
- Eltschinger, Vincent (2001) *Dharmakīrti sur les mantra et la perception du supra-sensible* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 51). Wien.
- (2005) Études sur la philosophie religieuse de Dharmakīrti (II) : L'āśrayaparivṛtti. *Journal Asiatique* 293/1, 151-211. Paris.
- (à paraître) Studies in Dharmakīrti's Religious Philosophy: 3. Compassion and its Place in PV 2, in Helmut Krasser et al. (éds.), *Proceedings of the 4th International Dharmakīrti Conference* (Vienna), August 23-27, 2005). Wien.
- Frauwallner, Erich (1982) Dignāga und anderes, in Gerhard Oberhammer, Ernst Steinkellner (éds.), *Erich Frauwallner. Kleine Schriften*, 484-89. Wiesbaden. [Ed. or. Leipzig 1933].
- Funayama Toru (1994) Remarks on Religious Predominance in Kashmir: Hindu or Buddhist?, in Yasuke Ikari (éd.), *A Study of Nīlamata – Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir*, 367-75. Kyoto.

- Gnoli, Raniero (1960) *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Auto-commentary. Text and Critical Notes* (Serie Orientale Roma 23). Roma.
- Jackson, David (1987) *The Entrance Gate for the Wise (Section III). Sa-skya Paṇḍita on Indian and Tibetan Traditions of Pramāṇa and Philosophical Debate*, 2 vol. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 17). Wien.
- Jambuvijaya, Muni (1981) Jainācāryaśrīhemacandrasūrimukhyaśiṣyābhyām ācāryarāmacandraṇaṇacandrābhyām viracitāyām dravyālaṅkārasvopajñāṭikāyām bauddhagranthebhya uddhṛtāḥ pāthāḥ, in Klaus Bruhn, A. Wezler (éds.), *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf* (Alt- und Neu-Indische Studien 23), 129-49. Wiesbaden.
- Kramer, Ralf (1997) *rNgog Blo-ldan-shes-rab (1059-1109): the Life and Works of the Great Translator* (Mémoire de licence, Universität Hamburg). Hamburg.
- Krasser, Helmut (2001) On the Dates and Works of Śāṅkaranandana, in Raffaele Torella (éd.), *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno* (Serie Orientale Roma 92), I, 489-508. Roma.
- (2002) *Śāṅkaranandanas Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa, mit einem anonymen Kommentar und weiteren Materialien zur buddhistischen Gottespolemi*, 2 vol. (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 39). Wien.
- Monier-Williams, Sir Monier (1963) *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi. [Ed. or. Oxford 1899].
- Much, Michael Torsten (1988) *A Visit to Rāhula Sāṅkṛtyāyana's Collection of Negatives at the Bihar Research Society: Texts from the Buddhist Epistemological School* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 18). Wien.
- (1991) *Dharmakīrtis Vādanyāyaḥ. Teil I: Sanskrit-Text; Teil II: Übersetzung und Anmerkungen* (Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 25). Wien.
- Naudou, Jean (1968) *Les bouddhistes Kaśmīriens au moyen âge* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études 68). Paris.
- Pandey, Kanti Chandra (2000) *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*. Varanasi. [1^{ère} éd. Varanasi 1935].
- Rastogi, Navjivan (1987) *Introduction to the Tantrāloka. A Study in Structure*. Delhi.
- Sanghavi, Sukhlalji (1949) Introduction, in Sukhlalji Sanghavi, Muni Shri Munivijayaji (éds.), *Heṭubinduṭīkā of Bhaṭṭa Arcaṭa with the Sub-Commentary Entitled Āloka of Durveka Miśra*, i-xli. Baroda.
- Sāṅkṛtyāyana, Rāhula (1935) Sanskrit Palm-leaf mss. in Tibet. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 21/1, 21-43. Patna.
- Scharfe, Hartmut (2002) *Education in Ancient India* (Handbook of Oriental Studies, Section Two: India 16). Leiden – Boston .
- Seyfort Ruegg, David (1969) *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*. Paris.
- Slaje, Walter (à paraître) *Yājñavalkya-brāhmaṇas and the Early Mīmāṃsā*.
- Stcherbatsky, Theodor (1932) *Buddhist Logic. Containing a Translation of the Short Treatise of Logic by Dharmakīrti, and of its Commentary by Dharmottara, with Notes, Appendices and Indices* (Bibliotheca Buddhica 26, 1-2). Leningrad.
- Stchoupak, Nadine, L. Nitti, L. Renou (1980): *Dictionnaire Sanskrit-Français*. Paris. [Ed. or. Paris 1932].
- Steinkellner, Ernst (1992) Early Tibetan Ideas on the Ascertainment of Validity, in Ihara Shoren, Yamaguchi Zuiho (éds.), *Tibetan Studies. Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies (Narita 1989). Vol. 1. Buddhist Philosophy and Literature*, 257-73. Narita.
- Steinkellner, Ernst, Michael T. Much (1995) *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus. Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur II* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., Dritte Folge Nr. 214). Göttingen.

- Tillemans, Tom (1984) On a Recent Work on Tibetan Buddhist Epistemology. *Études Asiatiques/Asiatische Studien* 38/1, 59-66. Lausanne.
- (1999) On The So-Called Difficult Point of the *Apoha* Theory, in Id., *Scripture, Logic, Language. Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors*, 209-46. Boston.
- Torella, Raffaele (2002) *The Īsvaraṃpratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical edition and annotated translation*. Delhi. [1st éd. Roma 1994].
- Van Der Kuijp, Leonard (1983) *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology, from the eleventh to the thirteenth century* (Alt- und Neu-Indische Studien 26). Wiesbaden.
- Vidyābhūṣaṇa, Satish Chandra (1920) *A History of Indian Logic*. Delhi.
- Witzel, Michael (1994) The Brahmins of Kashmir, in Ikari Yasuke (éd.), *A Study of Nīlamata – Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir*, 237-94. Kyoto.
- Yoshimizu Chizuko (1999) *Drśya and vikalpya or snang ba and btags pa* Associated in a Conceptual Cognition, in Katsura Shoryu (éd.), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy (Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997)*, 459-74. Wien.

SUMMARY

The Kashmirian philosopher Śāṅkaranandana, who might have been a senior contemporary of Abhinavagupta, belongs to the few Buddhist epistemologists whose works remain a terra (paene) incognita. Now, new Sanskrit manuscripts from the Tibetan Autonomous Region have shed entirely new light on this 'second Dharmakīrti's' works, their internal chronology as well as confessional identity. As close scrutiny of these and other materials has revealed, Śāṅkaranandana, though a Brahmin, authored at least 17 works of strict Buddhist and especially Dharmakīrtian obedience. Among these works, note should be made of a hitherto unknown commentary (now lost) on Dharmakīrti's *Pramāṇaviniścaya*, likely to belong to the 'Great Brahmin's' earliest literary production. As for the hypothesis of Śāṅkaranandana's conversion (from Buddhism to Śaivism, or the other way around), it lacks any sound textual basis. The present paper aims at presenting these new materials and the preliminary hypotheses that they make possible.