

## David Drewes : La question de l'existence historique du Bouddha

Introduction et traduction : [Marion Duvauchel](#)



*Aujourd'hui, toute la recherche comme aussi tous les adeptes du bouddhisme à la mode occidentale ont admis l'historicité du Bouddha. Tous relaient la légende d'un prince issu de la caste de Ksatriya et qui serait devenu ce fondateur d'une religion promise à l'avenir que l'on connaît (fort mal). Dans cet article, le chercheur américain du Minnesota, David Drewes, a ouvert l'enquête. Et il n'a rien trouvé. Depuis trois siècles, le formidable développement de cette religion est fondé sur un personnage dont rien n'apparaît attester l'existence historique : voilà qui mérite qu'on s'y arrête.\**

L'article de Drewes, *The Idea of the Historical Buddha*, a été publié au *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Volume 40 – 2017 1–25 doi: 10.2143 / JIABS.40.0.326900

Il a été présenté au XVIIème congrès IABS en 2014 à Vienne

Dans le domaine des études bouddhistes, l'idée de l'existence d'un Bouddha historique est l'une des plus communément admises, et elle est aussi l'une des plus confuses et des plus problématiques : on admet d'un côté, universellement, que le Bouddha a réellement existé ; mais de l'autre plus de deux siècles de recherche ont échoué à établir quoi que ce soit à ce sujet. Nous sommes en face d'un fait singulier et paradoxal : la figure historique fondatrice du bouddhisme n'a pu être liée à aucun fait historique, et rien ne semble attester son historicité, idée qui manque même de cohérence et, décidément, de fondement. Confrontés à cette embarrassante situation, les chercheurs n'ont pu que rarement éviter la tentation de présenter comme vraie une probabilité ou une proposition du type : « cela a dû avoir lieu ». Avec le temps, l'idée d'un être de chair et de sang s'est imposée, qu'on tient pour l'une des plus éminentes personnalités ayant vécu mais qui ne repose sur rien d'autre que de l'imagination. Je voudrais essayer ici d'apporter un peu de lumière sur ce problème en revisitant la recherche qui a introduit et soutenu l'idée du Bouddha historique. Bien des études sur la question et des plus sérieuses décrivent ce fait comme une découverte avérée et un fait accompli. Je voudrais suggérer que, si l'on y porte quelque attention, il apparaît qu'aucune découverte nouvelle n'a été faite et qu'à ce jour, rien ne permet l'historicité du Bouddha, qui n'a aucun fondement scientifique.

Quoique la rencontre de l'Europe avec le Bouddhisme remonte à quelques siècles, on n'en connaissait pas grand-chose jusque dans les dernières décennies du XIX<sup>ème</sup> siècle et la question de l'origine du bouddhisme restait totalement ouverte. Si bien des auteurs trouvèrent confortable de considérer le Bouddha comme historique, les opinions varièrent largement. L'idée que le Bouddha venait d'Afrique, proposée par Engelbert Kaempfer au début du XVIII<sup>ème</sup> siècle retint suffisamment l'attention pour que la plus haute autorité française, consacra un article en 1819 pour la réfuter.<sup>1</sup> En 1923, Julius Klaproth argumentait contre l'identification encore répandue du Bouddha avec le dieu nordique Odin, proposée par William Jones en 1788.<sup>2</sup> En 1825, Horace Hayman Wilson, la plus haute autorité britannique, proposait une version de la théorie dite des *deux Bouddhas*, selon laquelle il y aurait eu un premier Bouddha qui aurait vécu entre le dixième et le douzième siècle avant J.C., et un Bouddha « puîné » qui aurait vécu entre le sixième et le septième siècle. Il suggérait par ailleurs que le bouddhisme pouvait être venu en Inde d'Asie centrale.<sup>3</sup> Au plus haut niveau de la recherche, l'historicité du Bouddha était donc tenue pour établie. Quoiqu'il sympathisât avec cette thèse, Rémusat suggéra dans un article publié en 1819 qu'il fallait éviter de préjuger cette question.<sup>4</sup> Dans son dictionnaire sanscrit, en date de 1819, Wilson définissait Śākyamuni comme le fondateur véritable ou supposé de la religion *Baud'dha* [c.à.d. bouddhiste] (s.v.). En 1827 Henry Colebrooke, l'autre grande autorité britannique, se référait au Bouddha *non mis en terre* comme à l'auteur supposé des *sūtra*-s (558).

C'est la découverte d'une bibliothèque de manuscrits sanscrits au Népal en 1822 par Brian Hodgson qui relança la recherche. Hodgson commenta cette découverte pour la première fois en 1828. La recherche récente a mis l'accent sur le fait qu'il expédia ces manuscrits à Eugène Burnouf, qui les exploita utilisa largement pour son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, publiée en 1844, travail que certains ont considéré comme la principale publication qui établît l'historicité du Bouddha.<sup>5</sup> Cependant Burnouf n'appuie pas son argumentation sur des éléments puisés dans les textes népalais fournis par Hodgson, mais sur deux faits mis en évidence par Hodgson en 1828 et qui firent l'objet de discussion jusque 1830 : le premier, c'est que les textes népalais rapportent que le bouddhisme fut révélé tout au long de

---

1 Kaempfer 1727: 1.35–39, Rémusat 1819; cf. Jones 1788: 352–353, Lopez 2013: 133–139, 151–157.

2 Klaproth 1823: 144. Jones 1788: 350; cf. Lopez 2013: 151–152, 179.

3 Wilson 1825a: 83–84, 1825b: 106–110. A propos de l'identification de Wilson comme auteur présumé de 1825b publié anonymement, voir Wilson 1856: 247. Eugène Burnouf (1827) traduisit l'article en français pour le *Journal Asiatique*. Voir aussi Crawford (1830: 2.81–85), où l'auteur traduit des notes qu'il reçut de Wilson sur ce point. cf. Lopez 2013: 216. Sur la théorie des deux Bouddhas en général, voir App 2009: 56–58, Lopez 2013: 143–152.

4 Rémusat 1819: 629; Voir aussi 631.

5 Hodgson 1828. Hodgson assure que son article de 1828 était déjà écrit en 1825 (1841: préface). Pour 1822 comme la date de la découverte de Hodgson, voir Burnouf 1844: 578.

plusieurs éons, par sept Bouddhas successifs: Vipasyin, Sikhin, Visvabhū, Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa, and Śākyamuni; le second, c'est que ces mêmes textes affirment ne conserver que les enseignements de Śākyamuni à l'exclusion de ceux des Bouddhas antérieurs.<sup>6</sup>

Plusieurs auteurs ont rapporté des versions de la tradition de Bouddhas antérieurs, remontant au moins au XVII<sup>ème</sup> siècle, mais le fait qu'on les trouve dans les textes sanscrits de Hodgson tenus pour beaucoup plus anciens et plus authentiques que tout ce dont on disposait jusqu'alors, en fit la pièce centrale de la preuve de l'origine du Bouddhisme. Hodgson tenta d'expliquer le caractère historique de cette tradition et il écrivit qu'il n'avait jamais douté de l'existence « historique des six prédécesseurs de Śākya »; « Śākya est le dernier de sept Bouddhas originaux ». Essayant d'expliquer pourquoi les écritures bouddhistes décrivent Śākyamuni comme leur maître à l'exception des autres Bouddhas, il suggéra que Śākyamuni était au « bouddhisme ce que Vyāsa [était] au brahmanisme » : il avait rassemblé et mis à l'abri les doctrines enseignées par ses prédécesseurs et par lui-même.<sup>7</sup> Wilson, toujours sceptique, maintenait la position méfiante exprimée dans son dictionnaire de sanscrit – qui exposait sa théorie des deux Bouddhas –, et suggéra dans un article publié à la même date dans le même journal, dont il était l'éditeur, qu'il convenait de se demander combien de ces Bouddhas étaient des personnes réelles, et que Sakya « identifiable avec Gautama » était « probablement le fondateur du système bouddhique tel qu'il existait alors » (1828: 455–456). Dans un article de 1932 dans lequel il abordait la question particulière du Bouddha Gautame, il réaffirmait qu'il pouvait être tout aussi bien historique qu'imaginaire (1832b: 256).

Rémusat, qui avait apparemment surmonté les doutes exprimés dans l'article de 1819, avait suggéré en 1821 que le *Wakan sansai zue*, une encyclopédie japonaise du début du XVIII<sup>ème</sup> siècle, qui donnait les dates de chacun des ci-nommés patriarches précédant le Bouddha, pouvait permettre de dater la mort de Śākyamuni vers 950 avant J.C. Lorsque les notices initiales de Hodgson apparurent, Rémusat porta un vif intérêt aux Bouddhas précédents et rédigea un texte qui parut dans plusieurs publications avant sa mort prématurée en 1832. Dans l'une d'elle il suggérait qu'il pouvait avoir existé « quelques hommes qui aurait précédé le

---

6 Hodgson 1828: 422, 443–445, 447. J'ai normalisé la prononciation des noms des Bouddhas.

7 Hodgson 1828: 422, 445, il insiste. Les idées d'Hodgson varièrent au fur et à mesure du temps et des échanges avec d'autres chercheurs. Dans une version de l'article de 1828 révisée en 1841, il changea l'idée « il ne m'est jamais venu à l'esprit de douter de l'existence historique des six prédécesseurs de Śākya » en celle de « il m'est souvent venu à l'esprit de douter de l'existence historique des six prédécesseurs de Śākya » (1841: 46). Et à l'assertion que Śākyamuni était le dernier des sept Bouddhas. (1841: 17).

Dans une version de 1874 de l'article, il souligne : « je pense qu'on peut affirmer en toute certitude que tout ce qui touche au Bouddhas mortels à part le dernier, sont des ombres mythologiques » et que « Śākya Sinha ... doit être considéré comme le fondateur de la croyance » (1874: 12, 32).

Bouddha dans le processus de déification, et dans une autre, il répétait simplement la suggestion de Hodgson : que le Bouddha est le dernier de sept Bouddhas humains et qu'il est le Vyāsa du bouddhisme.<sup>8</sup> Dans sa traduction du *Fo guo ji* de Faxian, publiée à titre posthume en 1836, il dressait la perspective et suggérait que Sakyamuni était « l'unique *type original* après lequel, selon la croyance générale, les personnages imaginaires (c'est-à-dire les Bouddhas antérieurs) étaient créés par une tradition ultérieure, et référés à des époques mythologiques »<sup>9</sup>.

Dans son ouvrage sur les *Vingt premiers chapitres du Mahawanso*, Georges Turnour, un chercheur anglais qui vivait au Sri Lanka actuel, avance l'idée d'une distinction fondamentale à établir entre Gautama et les Bouddhas qui le précèdent. Il souligne que, selon la croyance bouddhiste, avant qu'un Bouddha n'apparaisse dans le monde, « la religion liée à chacun de ses prédécesseurs avait disparue, et que son souvenir comme celui de tous les événements antérieurs étaient perdus aussi » ; il suggérait que « par cette fiction heureuse on avait donné un contour à la mystification dans laquelle la croyance bouddhique avait enveloppée toutes les données historiques contenues dans sa littérature *antérieure à l'avènement de Gautama* ». « Les traditions bouddhistes liées aux six premiers Bouddhas sont « basées sur sa révélation » et on peut donc les tenir pour mythiques, mais celles qui concernent Gautama lui-même, comme fondateur, peuvent être considérées comme historiques. Quoique les histoires de Gautama et ses disciples comportassent « d'éclatantes absurdités et de flagrantes superstitions ». Turnour affirmait que « ces défauts ... ne nuisait en rien » aux informations contenues « ... pour autant qu'elles contribuent ... aux buts de l'histoire »<sup>10</sup>. C'était une solution élégante, mais Turnour continuait à nourrir des doutes. Dans ses *Pāli Buddhistical Annals*, publiées régulièrement dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal* en 1837 et 1838, il suggérait qu'il était bien possible, à partir de textes non bouddhistes, qu'on puisse trancher l'importante question de savoir si Kāśyapa Bouddha, et peut-être l'un des autres Bouddhas qui le précédait, était historique. (1838: 687). En 1836, l'associé de Turnour, Jonathan Forbes, donne au même journal un article dans lequel il essaie d'établir une date pour chacun des quatre derniers Bouddhas, proposant 3101 avant J.C., pour la mort de Krakucchanda, 2099 pour Kanakamuni, 1014 pour Kāśyapa, and 543 pour Gautama.<sup>11</sup> Dans un essai rédigé autour des années 30 et publié en 1840 comme appendice au livre de Forbes *Eleven Years in Ceylon*, Turnour commente que « au cours de ses recherches sur la partie de

8 Rémusat 1831c: 264, 1843b: 153.

9 Rémusat et al. 1836: 187, n. 35, traduit par Laidlay 1848: 179, n. 35; cf. Rémusat et al. 1836: 194–197, n. 8, Laidlay 1848: 185–187, n. 4. Rémusat aborde aussi les sept Bouddhas, e.g., in 1831a, 1831b: 522–523, and 1843a: 389–390.

10 Turnour 1836: l–lii, il souligne. Turnour note que autant qu'il en soit conscient, « aucun autre chercheur » n'a noté ce « point important » (1836: l). Sur l'importance des vues de Turnour, voir aussi Laidlay 1848: 187–188.

11 Voir aussi Forbes 1840: 2.195–196, 203, où les auteurs présentent les mêmes dates.

l'histoire de Ceylan ... liée aux Bouddhas (de ses kalpas), qui précédait Gautama [Forbes] assurait que dans les annales originales on pouvait glaner encore bien des données. »<sup>12</sup>

Bien que l'*Introduction* de Burnouf (1844) ait suscité un intérêt renouvelé, lié en particulier aux études de Donald Lopez et à la traduction de son livre, en collaboration avec Katia Buffetrille, aussi loin que je me souviens personne n'a jamais examiné les arguments que Burnouf a proposés concernant l'historicité du Bouddha. Etroitement circonscrits à la question des Bouddhas antérieurs, il a été facile de passer par dessus :

« J'ai attribué l'origine de ces livres à Śākyamuni, à savoir, au dernier des sept bouddhas humains dont la tradition a préservé le souvenir. Sur ce point, j'ai seulement reconduit l'opinion des Népalais, qui attribuent la composition de la rédaction de leurs livres sacrés au dernier des Bouddhas qu'ils reconnaissent. La date de ces livres est ainsi placée dans le temps historique et elle est préservée de tout doute ou incertitude qui surgirait si la tradition l'avait liée à l'existence de tel ou tel éléments des anciens Bouddhas qui, s'ils ont existé, échapperont à la prise de la critique historique pour longtemps. C'est un avantage de ne pas avoir à examiner la question de savoir quand les six Bouddhas qui, pour ainsi le dire, ont précédé Śākyamuni ont existé, ou d'avoir à démontrer, comme des critiques compétents le pensent, que ces Bouddhas doivent leur existence au désir que le dernier pouvait éprouver de garantir à sa doctrine le mérite d'une tradition consacrée par une longue série d'anciens sages. Je ne veux pas dire que nous devons rejeter tout ce que les livres bouddhistes racontent à propos de ces Bouddhas antérieurs à Sakya... Je souhaite seulement établir que la question de l'origine du Bouddha doit rester disjointe de celle des anciens Bouddhas ; et je tiens à rappeler, au nom de la critique, le témoignage des Népalais, qui ne permet de dater aucun des livres qui ont préservé la doctrine jusqu'à nous en deçà du dernier Bouddha »<sup>13</sup>.

Burnouf ne présente ni découverte nouvelle ni quelque nouvel argument basé sur l'étude des textes de Hodgson : il spéculé toujours autour de ces sept Bouddhas qui ont occupé l'esprit des chercheurs dans les quinze années précédentes. En fait, le grand savant semble avoir ajouté fort peu à la discussion. Rémusat avait suggéré

---

12 Turnour 1840: 325. La croyance ou au moins l'intérêt pour les Bouddhas antérieurs persista pendant quelque temps parmi les chercheurs britanniques au Sri Lanka. Voir e.g., Knighton 1845: 66–67, Gogerly 1847: 264–265, Hardy 1853: 86–88, 1863: 140–142, 1866: 198–201. Voir aussi note 27. Alexander Csoma de Kőrös and Isaak Jacob Schmidt admettent aussi les Bouddhas antérieurs, bien qu'il n'ait apparemment pas apporté de contribution significative à la discussion. Voir e.g. Schmidt 1830: 1.105–110, 2.242–243 et 1833 et Csoma de Kőrös 1838: 143, 1839: 414–415. Pour les idées de Csoma voir aussi Csoma de Kőrös 1834.

13 Burnouf 1844: 43–44, traduction Buffetrille and Lopez 2010: 91–92. Burnouf avait également traité la question du Bouddha historique ou des Bouddhas dans de précédentes publications. Dans son *Essai sur le Pali* co-écrit avec Christian Lassen, il soutenait une version de la théorie des deux Buddhas. Suivant Rémusat 1821, il acceptait la date de 950 pour la mort de Śākyamuni, mais il suggérait que le Bouddha connu des sources palis était un personnage différent qui mourut en 543 (Burnouf and Lassen 1826: 49–52; cf. Burnouf 1827: 143–144, n. 1). Il abandonna cette théorie et la date de 950 proposée par Rémusat, dans les publications ultérieures (1833–1834: 2.22–23, 3.202–203; 1837: 2.356). Voir aussi la note suivante.

que la tradition des Bouddhas antérieurs pouvait représenter une tentative pour projeter la tradition bouddhiste dans une antiquité mythique.<sup>14</sup> Turnour devait effacer l'idée d'attribuer les textes bouddhiques à Śāyamuni ou Gautama plutôt qu'à l'un des autres Bouddhas, ce qui conduit à séparer la question de leur historicité de celle de leur personne. Contre le point central du Śākyamuni historique, que Turnour et Rémusat fardent, Burnouf affirme contre toute attente qu'il a simplement « reconduit l'opinion des Népalais, et présenté comme un fait historique une croyance traditionnelle ». Car sur la base des matériaux dont il dispose alors, Burnouf pouvait admettre que le Bouddha était anhistorique ou tout aussi bien que la question restait indécidable. Sa représentation du Bouddha comme d'une figure historique ne fait que traduire son opinion préférée.

Dans les années qui suivirent son œuvre, tout ce qui concernait les Bouddhas antérieurs s'effaça et l'intérêt des chercheurs se porta sur le Bouddha final. La présentation du bouddhisme indien par Burnouf éclipsa toutes les idées antérieures si bien que, sur son autorité, on finit par admettre l'historicité du Bouddha. Sauf Wilson, qui, de notoriété publique, ne fut pas convaincu. Dans son *On Buddha and Buddhism*, écrit en 1854 et publié en 1856, il louait les travaux de Burnouf mais exprimait de sérieuses réserves à propos de l'historicité du Bouddha :<sup>15</sup> « puisqu'il ne semble pas improbable qu'un individu »... ait pu fonder une école opposée au monopole des Brahmanes ... environ six siècles avant le Christ, il est néanmoins « très problématique de savoir s'il a bien existé quelqu'un comme Śākya Sinha, ou Śākya Muni, ou Sramana Gautama ». Il suggéra également qu'il « ne semble pas impossible, après tout, que Śākya Muni ne soit pas réel, et que tout ce qui est raconté à son sujet soit aussi fictionnel que ses précédentes « migrations » et que les miracles qui entouraient sa naissance, sa vie et son départ (Wilson 1856: 247–248). Si la position de Wilson est généralement considérée aujourd'hui comme un reflet de son extrême scepticisme, personne encore n'a apporté quoi que ce soit qui puisse dissiper les doutes qu'il a pu exprimer il y a quelque quarante ans. La suggestion

---

14 Burnouf avait déjà présenté l'idée dans la revue d'Edward Upham's *The Mahāvansi* (1833–1834: 3.202–203; but cf. 2.22), qui avait publié auparavant la traduction de Rémusat du *Fo guo ji*. Il resta en lien avec Rémusat jusqu'au jour de son décès, et il est donc quasi certain qu'il vit cette traduction avant sa publication, d'autant qu'il mentionne son avancée dans une lettre personnelle en date de 1827 et 1834 (Burnouf 1891: 55, 183). On l'a vu, Burnouf attribuait l'idée à des critiques compétents. Mais comme Rémusat attribue aussi l'idée d'une croyance générale, il y a quelques mystère sur celui qui avança le premier l'idée.

15 Wilson and Burnouf se connaissaient et s'admiraient. Burnouf rencontra et visita Wilson chez lui en 1835. Dans les lettres à son épouse, il décrit Wilson en termes très élogieux, allant même jusqu'à le décrire comme étant « visiblement ému » lorsqu'il proposa une rencontre. (Burnouf 1891: 197). Dans une lettre à Wilson datant de 1850, il s'adresse à lui deux fois sous le titre « d'illustre maître » et il écrit que personne en Europe ne peut « prononcer le mot Inde sans vous avoir consulté » (Burnouf 1891: 417). Quant à la description que fait Burnouf d'un dîner quelque peu désastreux chez Wilson voir Burnouf 1891: 204–208. Wilson écrit à propos de Burnouf qu'il « accomplit plus que tout autre chercheur, et plus qu'il ne semble possible à puissance de travail humain d'accomplir, et il est à jamais regrettable que sa vie n'ait pas été assez longue pour qu'il puisse accomplisse tout ce qu'il avait projeté » (Wilson 1856: 229).

de Wilson, plus prosaïque encore, était que l'émergence du Bouddha pouvait être attribuée à une « personne », ou ce qui peut s'y apparenter, à des personnes de castes diverses » dont nous savons peu de choses pour ne pas dire rien. (248).

Dans le premier volume de sa *Die Religion des Buddha*, publié en 1857, Carl Friedrich Koeppen rejetait explicitement les doutes de Wilson et entreprenait une nouvelle fois d'établir l'existence du Bouddha par un *a priori*, en disant que la preuve n'était pas nécessaire. Il proposait une sorte de version primitive de ce qui allait devenir l'un des principaux arguments pour l'historicité du Bouddha et affirmait que « l'émergence d'un ordre, d'une secte, d'une église sans un fondateur était inconcevable, et presque aussi inconcevable que la mémoire du fondateur puisse disparaître du cercle de ses disciples et adhérents » (1857: 73). Robert Spence Hardy, qui publia en 1850 et 1853 deux monographies influentes, se fit l'avocat de l'idée du Bouddha historique, mais il prit les critiques de Wilson au sérieux. Dans son livre *Legends and Theories of the Buddhists* (1866), il fit une lecture minutieuse de l'article de Wilson et adoucit considérablement son propos, en formulant que « au-delà des controverses, ni l'âge, ni même l'existence individuelle du Bouddha n'a été établie.<sup>16</sup> Dans son livre *Christianity and Buddhism Compared* en 1874, il semble abandonner presque totalement l'idée d'un Bouddha historique jusqu'à affirmer que le Bouddha est « une créature purement imaginaire, quoique formée, sans doute, de « quelques reflets » d'une tradition réelle »... un fantôme issu du cerveau de quelques ascètes... qui ont mis des rêves par écrit, y ont attaché leurs noms, et qui ont appelé ces souvenirs, de l'histoire ».<sup>17</sup>

En 1857, dans son livre *Buddhism and Buddhist Pilgrims*, Max Müller admettait que les doutes de Wilson étaient légitimes et il écrivait que « nous savons fort peu ... de la première origine du bouddhisme ou de sa première expansion, parce que les œuvres canoniques auxquelles on peut lier l'information appartiennent à une période largement ultérieure, et sont fortement teintées d'un caractère légendaire. L'existence d'un être tel que ce Bouddha a été mise en doute. Mais ce qui peut être aussi mis en doute, c'est que le bouddhisme... est originaire de l'Inde » (1857: 4-5). Cependant, dans son article « Buddhism » publié en 1862, il discute et révoque les idées de Wilson, deux ans après son décès, et il soutient, sans donner aucune raison ni aucune preuve que « nous pouvons admettre que le Bouddhisme ... a eu un fondateur réel » et qu'il « nous suffit de considérer les travaux sur la philosophie et la religion depuis environ trente ans, pour percevoir le progrès immense qui a été fait en vue d'établir le caractère historique du fondateur du Bouddhisme » (Müller [1862] 1867: 217-219, 222). Émile Sénart répondit dans un livre célèbre, *l'Essai sur la légende du Buddha*, publié en plusieurs parties entre 1873

---

16 Hardy 1866 : xiii, 71-73 ; cf. 1863 :50-52.

17 Hardy 1874: 35-36; cf. Harris 2006: 68.

and 1875, que la légende du Bouddha était un mythe solaire et Hendrik Kern présenta une théorie comparable dans sa monumentale *Geschiedenis van het Buddhisme in India*, publié entre 1882 et 1884.<sup>18</sup> Par dessus tout, dans les décennies suivant la publication de l'œuvre de Burnouf les chercheurs de premier plan restaient profondément « vexés » par la question de l'existence du Bouddha. L'idée du Bouddha historique semblait réaliste et permettait de le décrire de manière intéressante ; mais beaucoup de chercheurs, la plupart peut-être, se sentaient retenus par l'absence de preuves. Pendant les décennies précédentes, les chercheurs avaient pénétré la nuit des temps, tracé l'origine du Bouddha en Inde, localisé des écritures Bouddhistes, et découvert qu'elles prétendaient être l'enseignement d'un être humain ou semi humain, un être supranaturel, omniscient ou presque. Mais c'était la fin de la route. S'en remettre à une interprétation évhémériste du Bouddha super-naturel, la seule sorte de Bouddha connue depuis pratiquement les textes les plus anciens, exigeait que les chercheurs fassent un saut résolu au-delà du point où ils disposaient de quelques faits. Dans son *manuel du Bouddhisme* en 1853, Hardy défend sa conception d'un Bouddha historique et cite Barthold Niebuhr affirmant que « sans audacieuse divination toute recherche sur l'histoire ancienne des nations devait être abandonnée » (139). Quelques chercheurs furent désireux de prendre part à cette audacieuse divination ; d'autres non.

Les deux principaux chercheurs qui établirent l'historicité du Boudha sont Rhys Davis et Hermann Oldenberg. Tous deux s'appuient sur les textes palis, qu'on a fini par considérer comme plus anciens que les textes sanscrits de Hodgson, et qui sont utilisés pour d'excitantes descriptions de la vie et de l'enseignement du Bouddha. Plutôt que d'utiliser les textes dont ils disposent pour justifier l'historicité du Bouddha, ils prennent l'historicité du Bouddha comme une prémisse dont ils font la base pour interpréter leurs textes comme des documents historiques. Quoique beaucoup ont trouvé leurs présentations quelque peu forcées, cette approche laissa les chercheurs incapables de répondre aux doutes sur l'historicité du Bouddha autrement que d'une manière embarrassée. En 1878, dans son article sur le Bouddhisme dans l'*Encyclopædia Britannica*, Rhys Davids commente :

« Bien avant 1854, le Professeur Wilson, d'Oxford présenta une communication devant la Royal Asiatic Society de Londres, dans laquelle il soutint qu'il supposait que la vie du Bouddha était un mythe, et « Bouddha lui-même un être imaginaire ». Pourtant, personne aujourd'hui ne pourrait soutenir pareille thèse ; et il est admis que, sous la masse de contes miraculeux le concernant qui ont été transmis, il y a une base de vérité déjà suffisamment attestée pour admettre comme possible une histoire intelligible »<sup>19</sup>.

---

18 Pour les idées de Sénart, voir aussi Sénart 1882, 1907. Jonathan Silk suggère que cette *Geschiedenis* de Kern avait d'abord été publiée en 1881 et 1883 (2012: 126 and n. 3). Pour une intéressante tentative plus récente de lire la légende de Bouddha comme un mythe, voir Obeyesekere 1997.

Deux choses sont à souligner ici. D'abord, Rhys Davids, aujourd'hui l'avocat principal de l'idée du Bouddha historique, ne présente rien de plus solide que l'argument *ad populum* : nous savons que le Bouddha vécut parce que le peuple a accepté cette idée. Deuxièmement, l'idée que les chercheurs admettent que la légende préserve une « base de vérité suffisamment claire pour rendre possible une histoire intelligible » n'est pas vraie. Quoique Wilson et Hardy soient décédés, *Christianity and Buddhism Compared* avait été publié, de même que l'*Essai sur la légende du Buddha* de Sénart. Kern publiera sa *Geschiedenis*, dans lequel comme Sénart, il devait dépeindre le Bouddha comme un mythe, quelques années plus tard.<sup>20</sup>

Dans la première édition de son travail précurseur *Buddha, Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, publié en 1881 alors qu'il n'a que 36 ans, Oldenberg présente dans une analyse fouillée sur la question centrale de l'existence historique du Bouddha, les détails de sa légende. Mais il ne fait rien de plus que réitérer l'assertion de Koepens : la preuve n'est pas nécessaire ; le « Bouddhisme doit avoir eu un fondateur et la réalité du Bouddha... est une nécessité logique, [ein logisches Postulat], autant que nous pouvons voir la réalité de l'église »<sup>21</sup>. Bien que ce raisonnement puisse apparaître aujourd'hui un peu étrange, Oldenberg appartient à ce moment de l'histoire tout imprégné de la Théorie du Grand homme, qui accordait aux hommes héroïques et aux grandes individualités la responsabilité des principaux développements de l'humanité. Nous voyons une version amplifiée de cette même idée dans le *Bouddhism*, de Monier Monier-Williams publié à la fin de la décennie :

« Le Bouddhisme n'est rien sans le Bouddha. Aucune religion ou système religieux qui ne serait pas émané de quelque personnalité centrale héroïque, ou en d'autres mots, qui n'a pas eu un fondateur dont la marque personnelle constitue la vie et l'âme de son enseignement et le principal facteur de son efficacité n'a la moindre chance de recevoir une large audience dans le monde, ou de se répandre bien au-delà de son lieu de naissance » (1889: 18).

Dans les seconde et troisième éditions de son œuvre majeure, trouvant apparemment la stratégie de Rhys Davids préférable, Oldenberg oublia qu'il avait

---

19 Rhys Davids 1878 ; cf. 1877 : 16-17.

20 Rhys Davids 1878: 425; cf. 1877: 16–17. Dans un article en date 1902, Rhys Davids considère que le Pali *Mahāparimibbānasutta* constitue la preuve de l'historicité du Bouddha et il écrit : « Mais en Inde, le livre est devenu inconnu... Les quelques références au grand réformateur, trouvées avec les découvertes de la littérature sanscrite dans les écrits médiévaux des moines, sont si vagues que l'éminent sanscritiste Horace Hayman Wilson croyait qu'il n'était rien d'autre qu'un mythe solaire » (1902: 837). Rhys Davids semble admettre l'idée que l'historicité du Bouddha n'avait pas encore été découverte au moment où Wilson écrivait en 1850. En fait, Wilson n'a jamais dit que le Bouddha était un mythe solaire ; Rhys Davids confond sa thèse avec celles de Sénart et de Kern.

21 Oldenberg 1881 :73,75, traduit par Hoey 1882 :72,74.

affirmé la nécessité logique de l'existence du Bouddha, et affirma purement et simplement qu'il était « couramment admis et généralement accepté » que les histoires de la vie du Bouddha contenaient des faits historiques. (1890: 74, 1897: 82). Dans les trois éditions suivantes publiées pendant sa vie, et dans la septième, à titre posthume, mais avec un appendice avec ses révisions finales, Oldenberg ne présente aucun argument explicite en faveur de l'historicité du Bouddha, peut-être parce qu'il a conclu que ce n'est plus nécessaire.<sup>22</sup>

Voici donc l'ensemble des travaux qui ont permis d'admettre l'historicité du Bouddha comme un fait avéré. La recherche sur le Bouddha s'est d'abord employée à déterminer ce que les sources disponibles pouvaient dire sur sa vie, son enseignement et sa datation. Mais en dépit de l'impressionnante érudition qui soutient ce travail, rien n'est venu fonder l'hypothèse initiale de l'existence du Bouddha. Si on admet qu'Agamemnon était historique, on peut consacrer sa vie à passer les légendes au crible à la recherche d'une preuve éventuelle ; si on ne l'admet pas, l'effort est dépourvu de sens. Dans les rares cas où la recherche a repris la question de fond, on a continué de reproduire les versions du XIX<sup>ème</sup> siècle et les arguments que nous venons d'examiner. On peut le voir par exemple dans le travail de trois plus influents défenseurs de la théorie du Bouddha historique dans la recherche occidentale : E.J. Thomas, Étienne Lamotte, et André Bareau.

Dans son *Life of Buddha as Legend and History* publié en 1927, Thomas présente l'analyse la plus fouillée des légendes sur la vie du Bouddha publiée jusqu'à ce jour. Bien qu'il crût fermement en l'historicité du Bouddha, il se demandait si quelque date historique pouvait être localisée dans les sources et il suggérait que « la critique historique » était insuffisante pour « extraire le fil d'une histoire crédible » (227). Quant à la question de l'historicité du Bouddha, il rappelle la position de Wilson selon laquelle le Bouddha était peut-être imaginaire » et il écrit :

*« Dans les pages suivantes, nous essaierons de distinguer les récits les plus anciens mais cela ne touche pas la question fondamentale. Y a-t-il un fondement historique ? Il convient de se souvenir que quelques chercheurs connus ont nié et nient encore que l'histoire du Bouddha contienne quelque souvenir d'événements historiques. Nous avons la conviction que les divers personnages bien connus une fois admis comme historiques sont désormais consignés dans la fiction légendaire, comme Didon de Carthage, Prester John, le pape Jean, and Sir John Mandeville. La réponse à ceux qui traiteraient le Bouddha de la même manière n'est pas de leur offrir une série de syllogismes et de dire qu'ainsi le caractère historique est établi. Il faut défier les contradicteurs de produire une théorie plus crédible. Un scepticisme indolent qui ne prendrait pas la peine de fournir une hypothèse*

---

22 Oldenberg 1903, 1906, 1914, 1920. Sur l'histoire de la révision du texte d'Oldenberg, voir Edgerton 1959: 81, von Glasenapp 1959: 457-458.

*plus crédible que la thèse écartée n'entre pas dans les rangs sans une sérieuse discussion. »*

Pour Thomas, plutôt qu'un fait qui a eu lieu et peut être prouvé, l'existence du Bouddha historique n'est qu'une hypothèse. Bien qu'il dise qu'il faut l'accepter faute de mieux, une troisième option serait simplement d'être conscient que nous ne savons pas comment naît le Bouddha. Plus loin dans le texte Thomas rappelle la position de R. Otto Franke, peut-être le dernier défenseur des thèses de Wilson, selon quoi « naturellement quelqu'un (ou quelques-uns) a ou ont créé [le personnage historique], sinon, il n'existerait pas. Mais qui est ce quelqu'un et s'il n'y a pas eu plusieurs quelqu'un, nous n'en savons rien ». Thomas répond simplement que « ce n'est pas ce qui est généralement admis et pour que ce soit accepté, il faudrait montrer que la théorie selon laquelle les souvenirs sont tous des inventions... est l'hypothèse la plus crédible. »<sup>23</sup> Reprenant le vieil argument *ad populum* de Rhys Davids, il formule seulement l'étrange hypothèse que l'historicité du Bouddha est soutenue par les « souvenirs », alors que rien dans son analyse n'identifie quoi que ce soit qui puisse être considéré comme le souvenir d'un fait historique.

Les travaux de Lamotte et Bareau, publiés quelques décennies plus tard constituent une avancée significative par rapport au travail de Thomas et ils sont aujourd'hui classiques. Quoique Lamotte insiste fortement sur l'historicité du Bouddha, il conclut qu'isoler un noyau de faits historiques à partir de textes disparates était impossible et que toute tentative de ce genre serait « inutile et dommageable pour la recherche » (1947: 48). N'ayant découvert aucune preuve qu'il puisse avancer, il termina en s'adossant à une solide version de la théorie de Grand homme de Koeppen, Oldenberg, and Monier-Williams. Dans son *Histoire du bouddhisme indien* de 1958, il écrit que « le Bouddhisme est inexplicable si on n'admet pas l'idée qu'il trouve son origine dans la forte personnalité de son fondateur » et qu'il « ne pourrait s'expliquer s'il n'était fondé sur une personnalité assez puissante pour donner l'impulsion nécessaire et pour l'avoir marqué des traits essentiels qui persisteront tout au long de son histoire »;<sup>24</sup> ce que Lamotte veut dire par « persistera tout au long de son histoire », semble clarifié en 1949, dans son livre *La critique d'interprétation dans le bouddhisme* où il rejette l'idée que la doctrine bouddhiste tardive diverge de l'enseignement du Bouddha et où il affirme qu'il est d'avis que la doctrine bouddhiste évolue selon les lignes que sa découverte avait inconsciemment tracée pour elle.<sup>25</sup> Pour Lamotte, le lien entre le Bouddha et le Bouddhisme est de nature fondamentalement métaphysique : l'esprit et la

---

23 Thomas 1927: 233–234, traduction de Franke 1915–1917: 1.455. Pour les autres publications sur cette thèse par Franke, voir les références dans Thomas 1927: 234–235, n. 4 et aussi Franke 1914, 1915/1916.

24 Lamotte 1958 : 16, 707, traduction, Webb-Boin 1988: 15,639.

25 Lamotte 1940 : traduction Webb-Boin 1985: 20,361.

personnalité du fondateur servant de miroir pour toute l'histoire ultérieure. L'affirmation de ce lien semble avoir été la seule justification apportée à l'historicité du Bouddha.

Quoiqu'il soit lui aussi un adepte ardent du Bouddha historique, André Bareau échoue lui aussi à apporter quoi que ce soit de neuf à ce vieil argumentaire. Dans son livre sur le *Bouddhisme indien* (1966), il note les vues d'Oldenberg, de Wilson, de Sénart, et de Kern, et affirme simplement que « de nos jours cependant, l'opinion la plus largement répandue, fondée sur une meilleure connaissance des sources philologiques et archéologiques, admet qu'il y a réellement un homme à qui l'on peut attribuer la fondation du Bouddhisme, un homme dont une étroite critique des données permet de retrouver les principaux traits de sa vie et de sa personnalité » (17). Nous retrouvons le vieil argument *ad populum* de Rhys David. Bien que Bareau prétende que l'opinion courante est basée sur une « plus grande connaissance des sources philologiques et archéologiques », dans son volumineux travail, il admet pourtant, que sur la question, seuls quelques détails mineurs comme le nom de Gautama, celui de quelques disciples et la mort du Bouddha à Kusinagara apparaissent comme historiques, et que même cela n'est pas certain.<sup>26</sup>

Dans tout cela, il n'y pas grand-chose qui puisse inspirer confiance à l'historien.

Si on résume cette vieille affaire telle qu'elle se présente dans la recherche occidentale : en dépit des rapports des missionnaires et des voyageurs accumulés depuis des siècles, au début du XIX<sup>ème</sup> siècle on en sait très peu et la recherche considère l'historicité du Bouddha comme une question ouverte. L'implication soutenue de la recherche universitaire dans la question de l'origine du bouddhisme commence à la fin des années 1820, avec l'annonce de Hodgson que les textes népalais sanscrits retracent l'origine du Bouddhisme à travers une lignée de sept Bouddhas et prétendent conserver l'enseignement du dernier Bouddha, Śākyamuni.

Durant les décennies suivantes, les chercheurs ont lutté pour donner un sens historique à ces faits de bases. Ils ont consacré les deux premières décennies à ruminer la question des Bouddhas antérieurs, ce qui a nourrit leur frustration sans que le problème trouve la moindre solution.<sup>27</sup> S'alignant sur *L'introduction* de

---

26 Pour les conclusions de Bareau voir d'abord 1963–1995: 1.379–385, 1974, 1979. Sur cette histoire, voir essentiellement Bareau 1974: 268–69 et 1981. Voir aussi Lamotte 1944 -1980: 1.508–509, n. 1.5o pour une liste des récits traditionnels.

27 Le commentaire le plus lumineux sur la question est sans doute celui de Kern : « C'est une opinion commune parmi les savants européens que les Bouddhas précédant Śākyamuni sont mythiques, le dernier seul étant historique. Vraie ou fausse, cette théorie est entièrement opposée au dogme établi du Bouddha historique. Bien sûr nous pouvons conjecturer que dans le bouddhisme primitif la question se posait autrement. Une telle supposition est permise, à la condition de ne pas confondre une hypothèse de notre cru avec les faits d'une histoire sensée ». (1896: 64, il insiste).

Burnouf, ils ont concentré leur travail sur le Bouddha final, et dépensé quatre décennies de plus à avancer une réponse après l'autre à la question de son caractère historique ou imaginaire. Quoique la faction historique l'ait emporté, les chercheurs impliqués ne donnent aucun fait probant ni aucun argument significatif pour soutenir leur hypothèse. Burnouf ne cite que les pieuses croyances népalaises. Hardy ne cite rien, et même abandonne l'idée. Max Müller considère d'abord les doutes de Wilson comme légitimes jusqu'à ce qu'il les rejette sans autre justification. Koeppen, le premier Oldenberg et Lamotte la relient à des versions de la théorie du Grand homme, selon laquelle il est inconcevable que le Bouddhisme ait pu émerger sans un puissant fondateur. Rhys Davids, le dernier Oldenberg, et Bareau s'appuient sur les arguments *ad populum*, par essence fallacieux. On croit le plus souvent que la preuve de l'historicité du Bouddha est fondée sur le sanscrit de Burnouf ou Hodgson ou sur les textes palis de Rhys David et Oldenberg, mais ce n'est pas le cas. Aucun de ces chercheurs n'a avancé d'argument valide. Quoique Thomas Lamotte et Bareau fussent tous de solides défenseurs de l'idée du Bouddha historique, ils n'en ont pas moins conclu qu'on ne pouvait apporter aucune preuve identifiée.<sup>28</sup> Dans les décennies qui précèdent Lamotte et Bareau, les chercheurs du Bouddhisme primitif ont continué de postuler l'historicité du Bouddha, sans rien ajouter de nouveau aux tentatives précédentes pour l'établir. Nul doute que certains diront qu'il est déraisonnable de demander une preuve au-delà du témoignage de la tradition bouddhiste. Erich Frauwallner affirma même avec exaspération, que « ceux qui refusent d'accorder foi à la tradition tant qu'on n'aurait pas trouvé un journal tenu par Ananda dûment authentifié par les autorités de Rājagrha and Vaiśālī, n'attendront plus bien longtemps » (1957: 310). Le problème ici est qu'il n'est pas sûr du tout que la tradition elle-même considère

---

28 Pour plus de commentaires récents sur le manque de preuves factuelles voir, e.g. Silk 1994: 183, Walters 1998: 23–24, Williams (2000) 2002: 25, Christian Wedemeyer cité dans Gombrich 2009: 193–194, App 2010: 136.

Certains ont suggéré que les découvertes archéologiques récentes pouvaient éclairer la question du Bouddha historique. Coningham et al. apportent la preuve de ce qui semble avoir été un arbre saint, datant de quelque chose entre le neuvième et le sixième siècle, trouvé sous le pilier d'Aśoka à Lumbini. Supposant que le Bouddha avait vécu avant la création de ce lieu saint, les auteurs ont avancé que cela pouvait représenter « la première preuve archéologique de la date du Bouddha » (2013: 1108–1109, 1119).

Cependant, comme quelques chercheurs l'ont souligné dans des discussions en ligne, il semble qu'il n'y ait rien qui permette de lier le lieu saint pré-Asokien et le Bouddhisme. Il semble plus probable que les Bouddhistes se soient appropriés un lieu saint non bouddhiste pour en faire le lieu de naissance du Bouddha. Skilling et Von Hinüber (2013) et Salomon et Marino (2014) présentent deux inscriptions découvertes récemment sur un pilier du Madhya Pradesh, datant selon toute apparence du second siècle avant J.C. qui évoque les lignages monastiques remontant jusqu'au Bouddha.

Mais comme le souligne Salomon et Marino, rien ne permet de déterminer si ces lignages n'auraient pu être fabriqués (2014: 33). Parce qu'ils constituent une revendication de légitimité et de prestige, les affirmations sans fondement de lignage ne saurait être traitées comme une preuve historique, comme cela a été clairement montré, à travers les études des lignages des premiers Chan. Bien que Richard Gombrich rejette avec mépris le scepticisme à propos de l'historicité du Bouddha dans son ouvrage *What the Buddha Thought* – sans aucun doute le publication la plus téméraire sur la question –, il ne présente aucun argument clair pour fonder cette historicité. (2009: 194).

le Bouddha comme une personne réelle. Les premiers auteurs bouddhistes font peu d'effort pour donner au Bouddha une identité humaine spécifique. Si les personnages familiers du Bouddha donnent parfois l'impression de raconter l'histoire d'une personne précise, ce n'est que dans les textes tardifs, non canoniques. Les premiers textes comme les *sutta*-s du canon pali, ne disent presque rien de la vie du Bouddha et l'identifient seulement en termes vagues. Bien plus que sous un type humain spécifique, il apparaît d'abord comme une figure supra divine, omnisciente, générique, caractérisée en termes de qualités supranaturelles. En fait, quoique la recherche ait invariablement obscurci le fait, les premiers textes échouent à lui donner un nom propre. Quoique souvent nous entendons dire que le Bouddha était Siddhārtha Gautama du clan Śākya, le nom de Siddhārtha (et ses variantes Sarvārthasiddha, etc.) ne sont attestés dans aucune source ancienne. On chercherait par exemple en vain le nom de Bouddha dans le canon pali. Lier le Bouddha aux Śākyas permet certainement de lui donner une texture historique réaliste, mais comme Wilson le soulignait autrefois, les Śākyas ne sont mentionnés dans aucune source primitive non Bouddhistes (1832a: 7-8, 1856: 247). De plus, selon une ancienne tradition, les Śākyas furent anéantis avant la mort du Bouddha, ce qui laisse supposer que les auteurs bouddhistes eux-mêmes pourraient n'avoir eu aucune conscience de leur existence. Le clan entier pourrait bien s'avérer entièrement mythique.<sup>29</sup> Il reste seulement Gautama, qui est moins un nom qu'une épithète identifiant le Bouddha comme lié au Gautama *gotra*, l'un des huit anciens *gotra*-s, ou lignages reconnus par la tradition brahmanique, qui descend elle-même des huit *ṛṣis* mythiques. Bien que Gautama soit souvent présenté comme le surnom du Bouddha, le terme a une acception plus large que Śākya. Dans les textes bouddhistes, tous les Śākyas sont des Gautamas, et bien d'autres encore : les figures centrales des autres traditions indiennes, y compris le sage Yājñavalkya des Upaniṣad ; Indrabhūti affirmait avoir été le disciple principal de Mahāvira; et le traditionnel fondateur de la Nyāya darśana, est également identifié comme étant Gautama.<sup>30</sup>

Je gage qu'ils sont nombreux à avoir senti qu'il est peu probable qu'une tradition religieuse affirme n'avoir qu'un seul fondateur – ou réformateur. Si elles

---

29 Sur cette question, voir surtout Bareau 1974 : 268-69 et 1981. Voir aussi Lamotte 1944-1980 : 1.508-509, n° 15 pour une liste de références des récits traditionnels.

30 Sur *Gautama* comme un nom *gotra*, voir e.a. Burnouf 1844: 155, Oldenberg 1881: 420– 421, Thomas 1927: 22–23, Brough 1953: 5–6 and 5, n. 3. Oskar von Hinüber a suggéré également que Māyā, le nom sous lequel on connaît traditionnellement la mère du Bouddha, « est simplement dérivé du mot *mātā*, mother. » Il souligne aussi que l'on peut difficilement admettre « comme un nom individuel la désignation de sa belle-mère *mahāpajāpati* c.à.d. *mahāpajāvati* Gotami » (1991: 187). Paul Dundas souligne que le the Jain *Isibhāsiyāiṃ* décrit Śāriputra et Mahākāśyapa comme des maîtres autorisés, ce qui laisse supposer qu'ils ont pu être des figures reconnues avant d'être inclus dans les textes bouddhistes comme des disciples du Bouddha ([1992] 2002: 17–19).

le font, c'est, entre autres, parce qu'elles ont à rendre compte d'une source de révélation et d'une autorité cohérentes. En fait, bien des traditions religieuses qui revendiquent un seul fondateur, pour ne pas dire toutes, n'en ont pas qu'un seul. Les chercheurs nous disent, par exemple, que Bodhidharma était une personne réelle, mais sans aucun lien direct avec la tradition « Chan » telle que nous la connaissons; que les traditions confucéennes et hasidim existaient déjà avant Confucius et le Baal ; et que des figures telles qu'Abraham, Moïse, et Lao-Tseu n'ont tout simplement jamais existé. Autant que Wilson l'avait, c'est le cas pour le bouddhisme, au fondement des traditions associées à chacune de ces figures, on trouve plusieurs personnes dont le rôle est par la suite obscurci ou effacé. Bien des traditions religieuses aux origines pré modernes ne conservent pas le souvenir de la manière dont elles ont été constituées à l'origine. Au fur et à mesure que le processus tend à se complexifier, il devient difficile de conserver ce souvenir des origines, (et pas particulièrement édifiant), ces traditions religieuses ont alors tendance à être recouvertes par des récits mythiques plus simples.

Si on se concentre sur l'Inde, on dit que les Vedas, *Mahābhārata*, et les Purāṇas ont été composés par Vyāsa et on attribue le Rāmāyana à Vālmiki, mais ni l'un ni l'autre ne sont considérés comme historiques. De même que les *sūtra*-s bouddhistes, les premières Upaniṣads ont pris la forme de dialogues réalistes avec de grands maîtres, et en fait, ils fournissent beaucoup plus d'informations biographiques pour la plupart d'entre elles que le vaste corpus de *sūtra*-s au sujet du Buddha. Pourtant, dans une monographie récente, Brian Black suggère que les principales figures, comme Uddālaka Āruṇi et Yājñavalkya, ont d'abord apparu dans les Brāhmaṇas « purement comme des noms qui ajoutaient de l'autorité à des maîtres particuliers », avant d'être incorporés plus tard dans les Upaniṣads dans des figures complexes avec des configurations distinctes : familles, idées et personnalités.

Un des traits les plus frappants de ces personnages est qu'ils sont présentés tour à tour comme des individus conformes à la réalité. Cela ne signifie pas que les personnages sont attestés historiquement, mais plutôt qu'ils sont présentés comme humains et que leurs actions prennent place dans le monde des hommes. Dans ce sens, il y a une poussée réaliste du récit. Les personnages sont de simples mortels qui font des choses ordinaires, comme discuter et débattre, échanger des vœux et offrir l'hospitalité. Par contraste avec bien des récits dans les Brāhmaṇas qui se déroulent dans un temps mythique et rappellent les actions des dieux (*deva*-s) et les êtres célestes (*gandharva*-s), les personnages des Upaniṣad sont solidement enracinés dans la vie quotidienne (Black 2007: 20-21).

Contribuant à l'effort général, les premières Upaniṣads semblent clairement dater d'un temps proche de celui où elles furent composées. Plutôt qu'un fait réel, les scénarios de dialogue réaliste trouvés dans les *sūtra*-s bouddhistes ne reflètent

rien d'autre que le fait que ces textes représentent un genre similaire. Dans l'Inde ancienne, attribuer l'origine de lignages familiaux, de traditions religieuses et de textes à des figures mythiques n'était pas seulement la norme, mais la règle, avec très peu d'exceptions connues datant de notre ère.

L'idée que le Bouddha n'ait pas de réalité historique peut sembler radicale. Mon argument est réellement mineur. Bien qu'il y ait eu une industrie consacrée à la production de revendications sensationnelles à propos du Bouddha, rien n'a jamais pu être établi comme fait à son propos, et la recherche a longtemps admis que c'est un personnage sur lequel on ne sait rien. Je suggère simplement de passer d'un discours sur un Bouddha inconnu et sans contenu à un discours qui admette que nous n'avons aucun fondement sérieux qui permette de parler d'un Bouddha historique. Il est bien sûr possible qu'il y ait eu quelque singulière et réelle personne derrière le nébuleux « śramaṇa Gautama » des premiers textes, mais rien ne permet de l'affirmer, et même si une telle personne avait existé, nous ne savons rien d'elle. De la même manière il a pu exister une personne réelle derrière le mythique Agamemnon, ou derrière le roi Arthur ; Vyāsa, Vālmiki, Kriṣṇa, ou Rāma, mais cela ne fonde pas leur caractère historique. Si nous voulons présenter le bouddhisme primitif d'une manière qui s'accorde avec les exigences scientifiques et celles d'une enquête empirique, il convient impérativement d'établir que le Bouddha est un personnage historique.