

Université de Montréal

**Les traductions du *Daode jing* (道德經) de Julien (1842),
Duyvendak (1953) et Mathieu (2008) : intentions, interventions,
fonctionnalité**

par **Luc Laporte**

Département de linguistique et de traduction Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du
grade de Maîtrise ès arts en traduction option *recherche*.

Août 2012

© Luc Laporte, 2012

Université de Montréal Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé :

Les traductions du *Daode jing* (道德經) de Julien (1842), Duyvendak (1953) et Mathieu (2008) : intentions, interventions, fonctionnalité

présenté par :

Luc Laporte

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

P^{re} Hélène Buzelin, présidente-rapporteuse

P^r Georges Bastin, directeur de recherche

P^{re} Anna Ghiglione, codirectrice

P^{re} Marie-Alice Belle, membre du jury

Résumé

Cette étude traductologique a pour cadre l'approche « *skopos plus loyalty* » (Nord [1997] 2007 : 123). Elle illustre l'important potentiel heuristique et didactique de cette méthode lorsque appliquée de manière contrastive à des traductions philologiques, en démontrant clairement que *des intentions différentes commandent des techniques et procédés différents pour la résolution de problématiques similaires (ibid. : 115-116)*. Trois traductions ont été choisies pour leur fonctionnalité. Leur *consigne de traduction* (Nord [1997] 2007 : 30) a été inférée, puis les *interventions* (Chesterman 1997; Gagnon 2006) *délibérées* (Bastin 2007) qui ont favorisé leur réception ont été relevées et qualifiées. Leurs effets sur l'articulation de certains passages probants et sur la « triple *loyauté du traducteur* » ont été jaugés, et celles qui se sont avérées malencontreuses ont été commentées selon les *présupposés et mésinterprétations culturels* de Ke (1999).

Mots-clés : Nord, fonctionnalité, *skopos*, loyauté, intervention, présupposé, mésinterprétation, philologie, *Tao-Tö-King*, *Daodejing*

Abstract

The theoretical framework of this study is Nord's "*skopos plus loyalty*" approach ([1997] 2007 : 123). It exemplifies its heuristic and didactic potential when applied to philological translations, following Nord's saying that "*Comparing translations of various texts in various situations at various moments in history we find that different purposes can very often explain why translators have chosen different techniques or procedures to solve similar or analogous problems.*" (*ibid.* : 115-116) Three translations were selected for their functionality; their *translation brief* (Nord *ibid.* : 30) has been inferred, and the *deliberate* (Bastin 2007) *translation shifts* (Chesterman 1997; Gagnon 2006) which contributed to their functionality were identified. The "distribution" of the "*translator's threefold loyalty*" has been evaluated, and those shifts which proved to be "unfortunate" were explained in terms of Ke's *cultural presuppositions and misreadings* (1999).

Key words : Nord, functionality, *skopos*, loyalty, shifts, presuppositions, misreadings, philological, *Tao-Tö-King*, *Daodejing*.

Table des matières

Conventions générales, définitions, dédicace et remerciements.....	vii
Conventions générales	vii
Définitions	xi
Dédicace	xvii
Remerciements	xix
Avant-propos	xxi
1. Introduction — abrégé.....	1
1.1. Objets.....	1
1.2. Cadre.....	2
1.3. Objectifs et méthode	6
1.3.1. Objectifs.....	6
1.3.2. Méthode.....	7
1.4. Translatum étudié, et nature de l'étude.....	9
1.4.1. Translatum étudié	9
1.4.2. Nature de l'étude	10
2. Cadre historique et théorique.....	11
2.1. Cadre historique.....	11
2.1.1. De l'antiquité aux Lumières : fidélité et infidélités.....	12
2.1.2. Impérialisme et colonialisme au 19 ^e s.	16
2.1.3. Le 20 ^e s. et les grands changements de paradigmes	17
2.2. Cadre théorique.....	22
2.2.1. L'école fonctionnaliste allemande.....	22
2.2.1.1. Reiß et la <i>Taxonomie fonctionnelle de la critique des traductions</i>	22
2.2.1.2. Vermeer et la <i>skopostheorie</i>	25
2.2.1.3. Le modèle fonctionnaliste de Christiane Nord	32
2.2.1.3.1. Les deux piliers du modèle de Nord.....	32
2.2.1.3.2. Les fonctions des textes selon Nord	36
2.2.1.3.3. Traductions discrètes et traductions affirmées	37
2.2.1.3.4. Typologie des traductions de Nord.....	37
2.2.1.3.5. Conventions et normes de traduction	38
2.2.1.3.6. Analyses préalables pour la production d'une traduction fonctionnelle.....	41
2.2.1.3.7. Skopos et loyauté.....	42
2.2.1.3.8. Question d'éthique : médiation interculturelle et loyauté	43
2.2.2. Taxonomie des interventions des traducteurs.....	46
2.2.2.1. Stratégies et interventions.....	46
2.2.2.2. Taxonomie des interventions de Chesterman, revue par Gagnon.....	49

2.2.3.	Mésinterprétations, présupposés et sous-systèmes culturels.....	50
2.2.3.1.	Mésinterprétations et présupposés culturels.....	50
2.2.3.2.	Les sous-systèmes culturels.....	52
2.2.4.	Doctrines daoïstes : théories et postulats.....	60
2.2.4.1.	Transcendance ou immanence?.....	60
2.2.4.2.	Doctrines et analyse fonctionnelle des textes.....	67
2.3.	Notions générales de chinois.....	69
2.3.1.	Découpage lexical et tons.....	72
2.3.2.	Écriture sinogrammatique et communication interlectale.....	73
2.3.3.	Polysémie, dénotation et connotation.....	79
2.4.	Méthode.....	83
3.	Corpus et analyses.....	86
3.1.	Le texte source : le <i>dào dé jīng</i> 道德經.....	86
3.1.1.	Présentation : origines et teneur.....	86
3.1.1.1.	<i>lǎo zi</i> 老子 et sa légende.....	86
3.1.2.	Les différentes versions et commentaires du <i>dào dé jīng</i> 道德經.....	91
3.1.3.	Les passages retenus aux fins des analyses intratextuelles.....	97
3.1.4.	Analyses du texte source.....	99
3.1.4.1.	Analyse extratextuelle.....	99
3.1.4.2.	Analyse intratextuelle.....	108
3.2.	Les traducteurs et leurs ouvrages.....	115
3.2.1.	Stanislas Aignan Julien (1799 — 1879).....	116
3.2.1.1.	Le personnage.....	116
3.2.1.2.	Analyse extratextuelle de l'ouvrage de Julien.....	117
3.2.1.3.	Sommaire de l'analyse extratextuelle de l'ouvrage de Julien.....	125
3.2.2.	Jan Julius Lodewijk Duyvendak (1889 — 1954).....	126
3.2.2.1.	Le personnage.....	126
3.2.2.2.	Analyse extratextuelle de l'ouvrage de Duyvendak.....	126
3.2.2.3.	Sommaire de l'analyse extratextuelle de l'ouvrage de Duyvendak.....	135
3.2.3.	Rémi Mathieu.....	136
3.2.3.1.	Le personnage.....	136
3.2.3.3.	Analyse extratextuelle de l'ouvrage de Mathieu.....	136
3.2.3.3.	Sommaire de l'analyse extratextuelle de l'ouvrage de Mathieu.....	143
3.3.	Analyse intratextuelle des trois traductions.....	145
3.3.1.	Analyse conjointe des trois traductions selon le modèle de Nord.....	146
3.3.2.	Analyse des interventions probantes des traducteurs.....	150
	Chapitre I.....	151
	Chapitre II.....	160
	Chapitre XXIII.....	167

4. Conclusions.....	169
4.1. Récapitulatif.....	169
4.2. Similitude des situations, dissimilitude des consignes et conclusions individuelles.....	172
4.2.1. Similitude des situations.....	172
4.2.2. Dissimilitude des consignes.....	173
4.2.2.1. Consigne inférée chez Julien.....	173
4.2.2.2. Conclusions concernant l'ouvrage de Julien.....	174
4.2.2.3. Consigne inférée chez Duyvendak.....	176
4.2.2.4. Conclusions concernant l'ouvrage de Duyvendak.....	176
4.2.2.5. Consigne inférée chez Mathieu.....	178
4.2.2.6. Conclusions concernant l'ouvrage de Mathieu.....	179
4.3. Conclusions générales.....	180
Bibliographie et ressources numériques.....	185

Liste des tableaux

Tableau 1 : Typologie des textes de Nord.....	38
Tableau 2 : Taxonomie des interventions de Chesterman, revue par Gagnon.....	49

Liste des figures

Figure 1 : Cartographie des études traductologiques de Holmes.....	10
Figure 2 : Le processus de traduction selon Nord.....	36
Figure 3 : Sinogrammes classiques et archaïques.....	113

Liste des appendices (cahier distinct)

Appendice A : <i>Page type de la traduction de Mathieu</i>	
Appendice B : <i>Texte intégral des chapitres I, II, XXIII, XXXII, XXXIV, XXXVII, LVII, LXVI, LXXIII et LXXIX du <i>dào dé jīng</i> 道德經 de wáng bì 王弼 et leur traduction par Julien, Duyvendak et Mathieu</i>	
Appendice C : <i>Glossaire des termes chinois utilisés¹ (extraits du dictionnaire Le Grand Ricci numérique [2010])</i>	

Abréviations

Dans cette étude, toutes les abréviations sont standard. Nous précisons les suivantes :

- *nbp* : note de bas de page.
- *empl.* : emplacement (les emplacements tiennent lieu de numéros de page dans les publications numériques au format Kindle (liseuse numérique.)

¹ Noms propres de personnes exceptés, mais incluant ceux des personnages historiques.

• Conventions générales, définitions, dédicace et remerciements

Les conventions présentées ici visent à renseigner quant à la manière dont nous avons choisi de traiter certaines questions pratiques. Quant aux définitions, elles ne visent pas à arrêter dans l'absolu le sens de certains termes, mais bien à circonscrire celui dans lequel nous les avons employés, parmi toutes leurs acceptions possibles, soit dans le langage courant, soit dans le métalangage traductologique.

Conventions générales

- Dans les citations et extraits d'ouvrages de référence, sauf mention spécifique, les marques d'emphase (italiques, soulignés, gras, encadrés) sont notre fait.
- Sauf mention à cet effet, toutes les traductions des termes chinois dans ces pages sont tirées du *Grand Ricci numérique* (2010) (il y sera fait référence en tant que *Grand Ricci*.) Il s'agit de la version informatique de l'outil lexical de prédilection des exégètes francophones des classiques chinois. Afin d'accommoder les lecteurs qui ne disposent pas de cet ouvrage, ses articles, pour chacun des termes chinois qui figurent dans cette étude (noms propres de personnes exceptés, mais incluant ceux des personnages historiques qui figurent au dictionnaire), sont reproduits à l'*appendice C : Glossaire des termes chinois utilisés*. Nous avons tâché de conserver la plus grande part de l'information contenue dans les articles originaux, afin de permettre à ceux qui ne sont pas familiers avec la langue chinoise de se rendre compte par eux-mêmes de son

très grand potentiel polysémique. Afin de simplifier l'utilisation de ce glossaire, les entrées en sont ordonnancées par ordre alphabétique de leur écriture en *pīnyīn* 拼音 plutôt que selon l'usage dans les dictionnaires et lexiques chinois, tout à fait inaccessible à quiconque ne lit pas cette langue. Lorsque plusieurs sinogrammes ont des prononciations similaires ou identiques, nous les avons placés par ordre croissant du nombre de traits qui les composent.

- Les textes chinois classiques étant, on l'a dit, très souvent polysémiques, leurs différents rendus font parfois litige. Afin donc de ne pas avoir à justifier chaque fois l'adoption de telle ou telle traduction française de chaque terme, titre d'ouvrage, etc. chinois, nous les écrivons en sinogrammes, qu'ils aient ou non un « équivalent français généralement reconnu ». Pour ce qui est des repères et notices bibliographiques d'ouvrages chinois, le nom de leurs auteurs y est présenté sous forme romanisée suivi, à la première occurrence, de leur nom en sinogrammes précédé de sa prononciation en *pīnyīn* 拼音. Nous respectons toutefois le choix des auteurs chinois qui n'utilisent que leur nom romanisé dans leur vie professionnelle.

Il s'agit là d'un geste *délibéré, politique et éthique* de notre part, lequel vise à forcer un contact non atténué, rugueux, entre les lecteurs de cette étude et la culture chinoise. Et comme de nombreuses personnes ne lisent pas le chinois, afin d'atténuer cette rugosité, tous les sinogrammes sont précédés de leur prononciation en *pīnyīn* 拼音 (voir le paragraphe suivant). Le chinois classique étant essentiellement monosyllabique, nous suivons la façon du *Grand Ricci*, où le *pīnyīn* 拼音 se trouve découpé en monosyllabes lorsqu'il

illustre la prononciation d'un *syntagme* plurisyllabique. Partant, si on rencontrait au fil de ces pages des *termes* plurisyllabiques en *pīnyīn* 拼音 qui ne seraient pas découpés en syllabes, ce sera qu'il s'agit soit de chinois moderne (« simplifié », comme c'est le cas pour le mot *pīnyīn* 拼音, justement), soit de l'un des rares termes figés plurisyllabiques du chinois classique.

Le *pīnyīn* 拼音 (*litt.* : « épeler les sons »), soulignons-le, n'est pas une langue, mais bien le système phonétique officiel chinois, adopté en 1979. Il est assimilable en quelque sorte à l'alphabet phonétique international; et c'est pour marquer cette distinction que, dans ces pages, les polices de caractères *pīnyīn* 拼音 ne comptent que 8 pt dans le corps du texte, tandis que le texte en français et en chinois, lui, est présenté en 12 pt (10 pt dans les notes de bas de page.) En tant que traductologue, attaché au respect des règles, normes et conventions des différentes langues et cultures, nous serions fort malvenu d'en faire une utilisation qui ne soit pas strictement conforme à sa nature et à sa raison d'être : nous avons donc fait en sorte qu'il ne soit pas traité comme une langue. Par conséquent, nous n'adhérons pas à certaines pratiques qui voudraient, par exemple, qu'il arbore la majuscule lorsqu'il illustre la prononciation des noms propres. Nous respectons cependant la pratique qui veut que le *pīnyīn* 拼音 serve de fondement à la romanisation des sinogrammes en cas d'*emprunts* du français à la langue chinoise; auxquels cas nous considérons que cette romanisation doit respecter les normes et conventions de la langue française.

- Dans la même veine, nous tenons à inscrire formellement dans cette étude notre réprobation de la pratique colonialiste d'acculturation des noms propres en français, qu'ils désignent des personnes ou des lieux. Nous choisissons donc de suivre la tendance mondiale actuelle, qui est au retour à l'utilisation des noms géographiques autochtones². Nous utilisons donc, pour autant que faire se peut et peu importe la langue, les noms propres originaux, orthographiés tels quels.
- Le débat quant à la nature de la pensée chinoise, ancienne ou actuelle, n'est pas clos — le sera-t-il un jour?³ Alors qu'on prétendait souvent, jusqu'à tout récemment, que le mot *philosophie* devait être réservé exclusivement à la forme dialectique héritée de la tradition péripatéticienne grecque, on admet désormais de plus en plus généralement l'idée d'une philosophie chinoise dont la « qualité » n'a rien à envier aux cogitations des anciens Grecs.⁴ Comme de telles préoccupations dépassent largement le cadre de cette étude, s'il advenait que l'expression *philosophie chinoise* y soit employée, ce sera par pure commodité et non du fait de quelconques considérations dialectiques.

² Ainsi, « Bombay » est-elle redevenue *Mumbai*. À quand *běi jīng* 北京 plutôt que le très colonial « Pékin » sur nos ondes nationales?

³ Voir Cheng (2005 : 5-12).

⁴ Par ex. : Bergevin-Estable (2009).

Définitions

- Articulation :

« 3. *Fig. pron.* S'articuler : s'organiser en éléments distincts concourant au fonctionnement d'un ensemble. » (*Petit Robert* 2003); « (2) [...] *Fig.* L'argumentation de son exposé s'articule parfaitement. » (*Dictionnaire de l'Académie française* 1992); « [...] Joindre, relier harmonieusement ou dans un ordre logique les éléments d'un ensemble : *D'habiles transitions qui articulent bien les principaux points d'un discours.* » (*Larousse, dictionnaire informatisé* 2009); « Manière d'unir les différentes parties d'un texte, d'un discours, de lier des sujets entre eux. *L'articulation d'un roman, d'une pièce de théâtre.* » (*Antidote HD* 2011) Voilà dans quel sens exclusif nous employons ce mot.

- Ciblisme-acculturation/sourciérisme-différenciation :

Le dipôle métalinguistique *ciblisme-sourciérisme* évoque certains principes fondamentaux de la traductologie. Il sert à désigner des traductions qui sont ou bien accolées aux normes et conventions du lectorat cible, ou bien, à l'inverse, qui sont accolées au texte source. Ces concepts se sont avérés particulièrement féconds : au nombre de leur progéniture théorique, on compte la *destruction/exotisation* (des réseaux vernaculaires) bermaniennes (1985)⁵; la *domestication/foreignization* venutienne (1995); les manipulations propres à occulter/à exacerber l'altérité chez Ortega y Gasset (*in* Venuti 2000 : 14) et autres Lefevre (1992a : 155), etc. Comme l'élagage d'un tel arbre

⁵ L'une de ses 12 *tendances déformantes*.

généalogique déborde largement du cadre de cette étude, mais qu'il nous faut tout de même pouvoir marquer d'éventuelles interventions des traducteurs qui tendraient soit à estomper, soit à exacerber l'altérité du texte, nous qualifierons respectivement ces dernières d'*acculturatives* ou de *différenciatrices* :

⇒ acculturation :

« [...] **1.** Processus par lequel un groupe humain assimile tout ou partie des valeurs culturelles d'un autre groupe humain. [...] » (*Petit Robert* 2003) Par analogie, ce terme désignera dans ces pages toute intervention consciente ou non, de la part d'un traducteur, qui aurait pour effet de caviarder, d'occulter le caractère étranger, exotique d'un texte source émanant d'une socioculture éloignée, faisant en sorte que le texte d'arrivée soit conforme aux normes, conventions et attentes du lectorat cible, fut-ce au détriment de l'intégrité du texte source. Il en va de même des stratégies générales de cette nature, tout comme des textes qui résultent de leur application.

⇒ différenciation :

Ce terme fait ici écho à la notion sociologique du même nom : « La différenciation sociale, qui se traduit par une diversification de groupes, de rôles, de normes possibles pose le problème de la construction de significations culturelles ou de principes fonctionnels permettant l'intégration de la société. » (Martucelli 1999 : 30) Les interventions du traducteur qui, intentionnellement ou non, auraient pour effet d'exacerber les traits étrangers, exotiques, d'un texte source émanant d'une socioculture

éloignée, quitte à heurter, à provoquer le lecteur cible par des entorses aux normes et conventions propres au milieu d'accueil afin de forcer le contact avec cette altérité, seront donc dites *différenciatrices*. Il en va de même des stratégies générales de cette nature, tout comme des textes qui résultent de leur application.

- Cohérence/cohésion :

On constate, en consultant les articles du *Petit Robert* (2003) qui se rapportent à ces deux termes, que dans leurs acceptions littéraires ou linguistiques, il s'agit de synonymes ou de quasi-synonymes. Or chez certains traductologues, toutefois, ils désignent l'articulation logique et linguistique d'un texte, tandis que chez d'autres, ils désigneront plutôt le « lien de parentèle » entre deux textes différents (par ex. : entre un texte source et sa traduction.) Donc, afin d'éviter toute confusion, et bien qu'il puisse nous arriver de mentionner ponctuellement d'autres définitions d'auteurs en particulier (par ex., dans le cadre de la *Taxonomie des interventions* de Chesterman [1997] revue par Gagnon [2006]), nous utiliserons plutôt les termes employés par Reiß et Vermeer (1984 : 113) et repris par Christiane Nord ([1997] 2007 : 32), soit *cohérence intratextuelle* (articulation logique et linguistique du texte) et *cohérence intertextuelle* (liens [logiques, linguistiques, historiques, etc.] qui unissent des textes différents.)

- Concordance :

« [...] n. f. — : [...] **2.** Ensemble des passages d'un texte où figure une unité lexicale (mot, expression) — liste alphabétique des unités lexicales

d'un texte, avec leurs contextes.» (*Petit Robert* 2003). On attribue, par extension, au mot *concordance* le sens d'« une occurrence donnée » d'un terme. Voir p. 99.

- Doctrine :

« *n.f.* [...] **1.** Ensemble de notions qu'on affirme être vraies et par lesquelles on prétend fournir une interprétation des faits, orienter ou diriger l'action humaine. [...] » (*Petit Robert* 2003). On lira aussi, un peu plus loin dans le même article : « **3. Doctrine chrétienne** : Congrégation instituée pour catéchiser le peuple — *Frères de la doctrine chrétienne*, chargés de l'enseignement. » (*Petit Robert* 2003). Il faut nettement distinguer la première définition de la seconde, dont la portée est restreinte, mais qui est souvent considérée, dans certaines cultures⁶, comme étant la seule définition de ce mot, du fait d'un fonds psychoculturel commun (Ghiglione 2009 : 75-91) façonné au fil des siècles par les manipulations d'un prosélytisme chrétien très engagé à tous les niveaux de l'organisation sociale. On comprendra donc, lorsque nous utilisons le terme *doctrine daoïste*, qu'il n'est nullement question d'ensemble de dogmes, d'enseignement structuré ou d'église.

- Loyauté et fidélité :

Ces mots peuvent tous deux rendre à peu près indifféremment le mot *loyalty*. Nord (2002 : 1) juge donc bon de spécifier que le concept auquel elle se réfère est bel et bien celui de *loyauté* et non celui de *fidélité*, ce dernier renvoyant plutôt aux approches linguistiques de la traduction.

⁶ Le Québec d'avant la *Révolution tranquille*, par exemple; ou encore, actuellement dans certains pays hispanophones.

- Ontothéologie

Nom qu'Immanuel⁷ Kant (1724 — 1804) a donné, dans *Critique de la raison pure* (1781), à l'une des approches de la théologie dite transcendantale :⁸

« La théologie transcendantale, ou bien pense dériver l'existence de l'être originaire à partir d'une expérience en général (sans déterminer quoi que ce soit de plus précis sur le monde auquel elle appartient), et elle s'appelle *cosmothéologie*; ou bien elle croit connaître son existence par simples concepts, sans l'aide complémentaire de la moindre expérience, et elle s'appelle *ontothéologie*. »

Kant (*ibid.* [1781] 1997 : 553)

Il serait inopportun de nous immiscer dans le débat *théologie transcendantale/théologie naturelle*, ou de discuter ici des tenants et aboutissants de la logique transcendantale kantienne. Si nous abordons ce sujet, c'est que le terme *ontothéologie* est utilisé le plus souvent, de nos jours, au sens général de « conception métaphysique du monde », la conception créationniste et dualiste de l'univers, issue de la tradition gréco-romaine et récupérée par le christianisme. Cette conception veut que l'univers soit constitué d'un monde spirituel, parfait, donc immuable, propice à l'âme humaine, aux purs esprits et au « Créateur », et d'un monde matériel imparfait, donc mouvant, dégradable. C'est donc par pure commodité que nous utilisons, dans ce sens général, le mot *ontothéologie*.

⁷ Emmanuel dans la notice biographique de la traduction française utilisée. La francisation de Immanuel est désormais rejetée à maints endroits (sur le site *autorités sudoc* de l'Agence bibliographique de l'enseignement supérieur (abes), entre autres. Voir à l'adresse <http://www.idref.fr/02694507X>, sous *Forme rejetée*.)

⁸ Voir aussi Heidegger, Martin (1889 — 1976) (2003).

- Paratexte :

« Ensemble formé par le *péritexte* et l'*épitexte*. » (*Petit Robert* 2003)

⇒ Pérítex-te :

« [...] tout texte qui accompagne un texte principal et qui le complète. [...] » (*Petit Robert* 2003). Le pérítex-te inclut donc la *glose* :

- Glose :

« [...] texte explicatif qui accompagne un texte principal [...] » (*Petit Robert* 2003). La relation *toute glose est un pérítex-te* n'est donc pas réversible, le reste du pérítex-te ayant plutôt une fonction *informative* ou *appellative*.

⇒ Épitex-te :

« [...] Ensemble des textes qui ont trait à un texte écrit, sans en faire partie (critiques, entretiens avec l'auteur...) » (*Petit Robert* 2003)

Genette (1982; 1987 : 8-9), à qui l'on doit une fort intéressante élaboration de ces notions, précise que le *péritexte*, indissociable du texte principal, se trouve à l'intérieur de l'ouvrage (titre, préface, titres de chapitres, table des matières, etc.), tandis que l'*épitexte* lui est extérieur .

Je dédie ce mémoire aux trois êtres qui me sont les plus chers, sans qui la réalisation de l'improbable entreprise de mon retour à la vie active — voire, la vie tout court — n'aurait pas été possible. Mes enfants, Claudine et Luc Jr, et ma très aimante et compréhensive épouse (et patiente accompagnatrice), Nathalie, je vous embrasse tendrement.

Remerciements

Il ne m'aurait pas été possible de mener à bien mes études sans bénéficier de certains accommodements prévus au programme de besoins particuliers pour étudiants ayant des limitations fonctionnelles majeures de l'Aide financière aux études (Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport du Québec), ni sans l'excellent soutien physique et moral dont j'ai bénéficié de la part de l'ensemble du personnel de l'Université de Montréal et, en particulier, de son Bureau des services aux étudiants en situation de handicap. *À ce titre, je tiens à remercier chaleureusement monsieur Daniel Boucher*, coordonnateur de ce service jusqu'en mai 2012, lequel a su fournir à son plus ancien client — il a piloté mon dossier durant dix ans — un soutien extrêmement professionnel et indéfectible. Daniel, que ta retraite te soit paisible et des plus gratifiantes, autant qu'ont pu l'être tes années passées à aider des étudiants comme moi.

Je tiens aussi à remercier le P^f Richard Patry, vice-doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales qui, dans son précédent rôle de directeur du Département de linguistique et de traduction, a su m'obtenir des conditions d'études parfaitement adaptées à ma condition.

Le *Fonds de recherche Société et culture* du Gouvernement du Québec (FQRSC) m'a accordé un soutien financier qui s'est avéré tout à fait vital pour la poursuite de mes études, tout comme l'ont été les bourses des programmes *Renforcement du secteur langagier au Canada* (gouvernement du Canada) et *Mille et un métiers* (étudiants handicapés; fonds privé), sans oublier celles qui m'ont été octroyées par le Département de linguistique et de traduction et la faculté des

Études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal. Merci à tous les acteurs qui, dans les coulisses de ces programmes, ont su faire en sorte que je puisse assurer la subsistance de ma famille sans sacrifier la poursuite de mon cheminement.

Je tiens à remercier chaudement la codirectrice de mes travaux, la P^{re} Anna Ghiglione, sinologue réputée, agrégée au département de philosophie de l'Université de Montréal, laquelle a contribué, tant par ses commentaires que par ses enseignements et ses publications, à étancher ma soif de compréhension de cette si étrange et lointaine culture qu'est celle de la Chine ancienne et qui, par ses conseils, a su m'éviter bien des écueils dans la préparation de ce mémoire.

Quant au Pr Georges Bastin, mon directeur de recherche, professeur titulaire au Département de linguistique et de traduction et directeur du Département de littérature et des langues modernes, je tiens à l'assurer que sa maîtrise des diverses approches théoriques en traductologie; sa grande érudition quant aux publications et faits de la discipline; mais surtout, sa patience et son discernement m'ont été absolument inestimables. Sans son soutien et ses lumières, combien d'heures de travail passées dans la souffrance physique seraient parties à vau-l'eau? Merci Professeur; et sachez que je suis fort aise à la perspective de travailler encore sous votre égide, en tant que doctorant cette fois.

Avant-propos

Lorsque, en 2000, invalidé en permanence par la maladie, mes médecins m'ont recommandé d'adopter un programme d'exercices mentaux afin de récupérer mes facultés cognitives et langagières, une stratégie de réintégration sociale m'est spontanément venue à l'esprit : il y avait déjà trente-trois ans que, m'intéressant au daoïsme en tant qu'*aficionado*, j'étais fasciné par le *Tao-Tö-King*⁹. Ce texte avait en effet nourri une bonne part de mes premiers émois intellectuels et spirituels d'adolescent des années 1970; j'allais donc apprendre le chinois puis, suivant quelque cheminement universitaire, j'*étudierais scientifiquement* le *dào dé jīng* 道德經. M'y voici donc... avec, en prime, l'heur d'avoir découvert la passionnante discipline de la traductologie.

Cette étude est une première semble-t-il : jamais auparavant la traduction du *dào dé jīng* 道德經 n'avait été abordée dans une perspective traductologique¹⁰. Je suis donc très heureux de contribuer à l'arrimage de cette discipline avec celle sinologique et surtout, d'apporter mon humble contribution au processus actuel — encore embryonnaire, mais en rapide progression — d'amalgame des traditions et théories orientales et occidentales en matière de traduction, dont l'immense richesse respective se trouvera de ce fait décuplée, j'en suis convaincu. Le phénomène de mondialisation actuel abat progressivement les

⁹ Le *Daode jīng*, du *pinyin dào dé jīng* 道德經, romanisé selon le système dit *Wade-Giles*.

¹⁰ Fait confirmé par la P^{re} Martha Cheung au P^f Bastin qui a dirigé ce travail, pour ce qui est d'une étude *traductologique* de traductions *françaises*. La Pre Cheung, de la *Hong Kong Baptist University*, est auteure de *An anthology of Chinese Discourse on translation* (2 vol.) (2006 –). Nous ne voudrions surtout pas passer sous silence, toutefois, l'excellente étude philosophique et linguistique de traductions anglaises du *dàodé jīng* 道德经 effectuée par Bebel et Fera (2000), intitulée *Comparison and Analysis of Selected English Interpretations of the Tao Te Ching*.

barrières qui jusqu'à tout récemment séparaient ces deux univers traductologiques; ainsi verrons-nous peut-être bientôt se déployer dans les deux hémisphères des cursus de la traduction où les deux passés historiques et les deux systèmes de théorisation seront parfaitement intégrés et systématiquement enseignés. C'est en tout cas ce que laisse présager le — fort bienvenu — déferlement actuel d'articles savants signés de la main de traductologues orientaux et qui portent sur les théories occidentales de la traduction. Souhaitons que les exégètes occidentaux leur rendent la pareille! Pour ma part, je contribuerai, tant que je le pourrai et au meilleur de mes capacités, au rayonnement de cet agent de développement primordial du *village global* (McLuhan 1967) qu'est la traduction.

« [...] C'est donc
En fonction de ma personne que j'observe les autres personnes,
En fonction de ma famille que j'observe les autres familles,
En fonction de mon bourg que j'observe les autres bourgs,
En fonction de ma principauté que j'observe les autres principautés,
En fonction de mon monde que j'observe tout le monde sous le ciel. »

dào dé jīng 道德經, chap. LIV (Mathieu 2008 : 175)

« A foreign culture can only be perceived by means of comparison with our own culture, the culture of our primary enculturation [...] The concepts of our own culture will thus be the touchstones for the perception of otherness. »

Witte (1987 : 119)

« [...] I have attempted to identify those cultural presuppositions that must be consciously entertained if we are to place the text within its own world view. [...] we must exercise our minds and our imaginations to locate it within its own ways of thinking and living. Otherwise we cannot help but see only our own reflection appearing on the surface of Chinese culture [...] »

Ames ([1993] 2007 : 5)

« La Voie est une idée formelle. Elle n'est pas une Cause Première, elle n'est pas un *Logos*. Elle n'est que le processus du changement et de la croissance eux-mêmes. »

Duyvendak (1953 : 10)

« [M-theory predicts that] a great many universes were created out of nothing. Their creation does not require the intervention of some supernatural being or god. Rather, these multiple universes arise naturally from physical law. They are a prediction of science. »

Hawkins, Mlodinow (2010 : empl. 84)

1. Introduction — abrégé

« En traductologie, comme en histoire de la traduction, le chercheur ne prétend pas juger un produit déterminé, ce qui l'intéresse c'est de cerner les stratégies employées par les traducteurs en tenant compte des contextes de production et de réception tant des textes originaux que des traductions. »

Bastin (2007 : 39)

1.1 Objets

Trois traductions françaises du *dào dé jīng* 道德經 font l'objet de cette étude. Ces ouvrages sont des incontournables du corpus d'étude de l'espace sinologique francophone : ils s'y sont avérés *fonctionnels*¹¹, à plus ou moins un siècle d'intervalle. Il s'agit de celles de Stanislas Aignan Julien (1797 — 1873) (1842), de Jan Julius Lodewick Duyvendak (1889 — 1954) (1953) et de Rémi Mathieu (2008).

Le *dào dé jīng* 道德經 est l'un des classiques les plus révéérés en Chine. Vieux de plus de 2 500 ans (son âge réel est inconnu), il est le texte fondateur du daoïsme, l'une des trois composantes du *fonds commun psychoculturel* syncrétique¹² chinois (Ghiglione 2009 : 75-91). Il est aussi l'un des plus précieux trésors de l'humanité : en tant que texte le plus traduit dans le monde hormis *La Sainte Bible*, il aura marqué, à des degrés divers et de diverses manières, toutes les cultures du globe; comme il continue d'ailleurs de le faire — et plus que jamais peut-être, en cette ère de mondialisation à tout crin et de tendances *Nouvel Âge*.

¹¹ La justification de cette assertion est donnée p. 4-5.

¹² Le *syncrétisme religieux* désignant en Chine l'amalgame inextricable, chez la population en général, des doctrines daoïste, confucianiste et bouddhiste.

1.2 Cadre

Le cadre théorique principal où se situe cette étude est celui de l'*école fonctionnaliste allemande*; plus particulièrement, l'approche analytique holistique développée par Christiane Nord ([1988] 2005; 1991; [1997] 2007; 2001; 2002), que la citation suivante synthétise fort bien :

« *A translation that achieves the intended purpose may be called functional. Functionality means that a text (in this case: a translation) "works" for its receivers the way the sender wants it to work in a particular communicative situation. [...]* »

Nord (2002 : 2)

S'y arriment naturellement les notions, centrales, d'*interventions des traducteurs* (Bastin 2007) et de *présupposés et mésinterprétations culturels de kē píng 柯平* (Ke 1999).

Le choix d'un tel cadre théorique n'est pas le fruit du hasard. Cette étude a d'abord connu une phase exploratoire, au cours de laquelle la pertinence de la plupart des grandes écoles de pensée en traductologie a été soupesée. Par la même occasion, le cadre sinologique a été « réduit », « épuré » afin de préserver la nature première de ce mémoire, qui est *traductologique*; c'est pourquoi les notions se rapportant à la langue ou à la culture chinoises ont été maintenues à un niveau *introductif*, aux seules fins de ceux qui liront ce mémoire sans posséder de connaissances sinologiques particulières.

On confond souvent *fonctionnalisme* et *utilitarisme* en traduction; or selon Nord elle-même, l'approche fonctionnaliste s'avère aussi utile en matière de traduction littéraire (Nord [1997] 2007 : 80-93) qu'en interprétation

(*ibid.* 104-108), en formation des traducteurs (*ibid.* 39-73) et surtout, en traduction philologique (*ibid.* : 49). Ceci étant acquis, nous avons réalisé qu'une étude contrastive de traductions philologiques telle que celle-ci représentait un cas d'espèce des plus intéressants, tant au plan théorique que pédagogique, de la situation que Nord décrit comme suit, et de laquelle nous avons tiré notre objectif principal :

« *Comparing translations of various texts in various situations at various moments in history we find that different purposes can very often explain why translators have chosen different techniques or procedures to solve similar or analogous problems. And if we look a little more closely at the variables determining the purpose or Skopos (addressees, temporal and spatial conditions, initiators' intentions and so on) we might even be able to establish a correlation between some of these variables and the solutions chosen by translators. Such research, however, still remains to be done on a large scale.* »

Nord (*ibid.* : 115-116)

Par ailleurs, l'approche nordienne est idéale pour procéder à la mise en contraste des aspects extratextuels et intratextuels des trois ouvrages. Qui plus est, les notions fonctionnalistes de *consigne de traduction* et de *loyauté* s'apparient tout naturellement aux notions d'*interventions subjectives* des traducteurs (Bastin 2007) et de *présupposés et mésinterprétations culturels* (Ke 1999), lesquelles sont au coeur du volet *analyse intratextuelle* de cette étude. La combinaison *fonctionnalisme nordien/interventions des traducteurs/présupposés et mésinterprétations culturelles* constitue donc le cadre d'analyse idéal pour nos visées.

Les trois traductions à l'étude ont été retenues, nous l'avons dit, en raison de leur fonctionnalité présente ou passée, notoire dans la sphère sinologique

francophone. L'assertion d'une telle fonctionnalité est étayée par les faits suivants :

- *Primo*, d'après Vermeer (in Nord [1997] 2007 : 28), la fonctionnalité n'est pas une qualité intrinsèque au texte d'une traduction. Comme l'explique Nord :

« *Function or functionality is not a quality of a text in itself but one that is attributed to the text by the receiver at the moment of reception. Thus, it is the receiver who decides whether (and how) a text 'functions' (for them, in a particular situation-in-culture).* »

Nord (2001 : 201)

C'est donc l'apanage du milieu de réception de reconnaître — ou pas — la fonctionnalité d'un ouvrage; ce, en l'utilisant de la manière prévue et souhaitée par les *instigateurs du projet* qui « *start[s] off the translation process and determines its course by defining the purpose for which the target text is needed.* » (Nord [1997] 2007 : 20)¹³. Or dans le cas des trois traductions en question, les lectorats que ciblaient ces traducteurs ont non seulement ménagé à ces ouvrages, chacun en son temps, un accueil favorable, mais ils en ont fait un usage conforme à celui attendu.

- *Secundo*, nos analyses démontrent que les sinologues ont su respecter leur *consigne de traduction* (Vermeer [1989] 2000; Nord 1991 : 93¹⁴, 2002 : 2; [1997] 2007 : 30), laquelle nous avons inférée à partir du périphrase et de la teneur des traductions à proprement parler. S'ils y ont dérogé, comme c'est leur prérogative — « *The translator, as the expert, decides in a given situation*

¹³ Nord donne aussi en référence (en allemand) Holz-Mänttari (1984 : 109f)

¹⁴ Elle y parle plutôt de *translating instructions*.

whether [...] a commission [...], under what circumstances, [...] needs to be modified.» (Vermeer [1989] 2000 : 230) —, c'était pour y *intervenir délibérément* (Bastin *ibid.* :38-40), de la manière qu'ils jugeaient à propos pour l'atteinte du *skopos* souhaité.

- *Tertio*, Nord qualifie son approche théorique de *Skopos*¹⁵ *plus loyalty* :

« Let me call “loyalty” this responsibility translators have toward their partners in translational interaction. Loyalty commits the translator bilaterally to the source and the target sides. It must not be mixed up with fidelity or faithfulness, concepts that usually refers to a relationship between the source and the target texts¹⁶. Loyalty is an interpersonal category referring to a social relationship between people. »

[...]

« My approach to translation thus stands on two pillars: functionalism (i.e. the aim of making the target text work for target-culture receivers) and loyalty (i.e. taking into account the intentions and expectations of all the partners in the communicative interaction named translation.) »

Nord ([1997] 2007 : 125; 2001 : 195)

Or, nos analyses démontrent que les trois traducteurs ont su faire preuve d'une loyauté optimalement mitigée entre le *texte source* (ou son auteur), les *instigateurs du projet de traduction* — qu'il s'agisse d'eux-mêmes ou non — et le *lectorat cible*.

Nous nous considérons donc comme justifié de situer notre analyse des ouvrages des trois traducteurs dans un tel cadre théorique, idéal pour nos fins, et de poser en prémisses la fonctionnalité des trois traductions.

¹⁵ Mot grec signifiant *but, fonction*. Le terme a été introduit par Vermeer (1987). Voir p. 25.

¹⁶ Les mots en caractères normaux sont en italiques dans le texte.

1.3 Objectifs et méthode

1.3.1 Objectifs

« *By comparing the Skopos with the source-text functions before starting to translate, translators should be able to locate the problems that will arise in the translating process. They should thus be able to devise a holistic strategy for their solution.* »

Nord ([1997] 2007 : 14)

Nord (*ibid.* : 59-62) préconise qu'avant tout acte de traduction, l'on procède à une analyse *a priori* du texte source, afin d'évaluer les différences situationnelles et de *skopos* entre ce dernier et la traduction projetée; ce, dans le but de déterminer la consigne de traduction la plus susceptible de rendre cette dernière fonctionnelle. Par ailleurs, comme nous l'avons vu précédemment (voir la citation p. 3), elle préconise aussi son application contrastive *a posteriori* à diverses traductions, à des fins didactiques comme heuristiques. L'intérêt de cette approche *a posteriori* s'avère plus évident encore lorsqu'il s'agit de traductions *d'un même texte source* : la « donne initiale » étant alors identique pour chacun des traducteurs — comme c'est évidemment toujours le cas des ouvrages philologiques —, leur analyse permet en effet de mettre au jour plus efficacement encore les diverses stratégies auxquelles les traducteurs ont eu recours pour atteindre à des buts différents, en résolvant, dans des contextes différents, des problématiques similaires (ce qui est, rappelons-le, notre principal propos.) Et comme, à l'instar de Nord, nous tenons pour considérable l'intérêt de telles analyses contrastives, tant dans une perspective heuristique que didactique, cette étude est notre contribution au *corpus* qu'elle dit souhaiter voir se constituer.

1.3.2. Méthode

Selon l'approche fonctionnaliste, tout *acte de traduction* (Holz-Mänttari [1981] 1984; Reiß 1989; Nord 1991, 2002, [1997] 2007)¹⁷ devrait être précédé de l'élaboration d'une consigne, où sont décrites les conditions nécessaires pour que le texte d'arrivée soit en mesure d'assumer la fonction prévue dans sa culture d'accueil. Et comme, d'après Nord ([1997] 2007 : 59), « [...] *the purpose of the target text can often be inferred from the translation situation itself*. [...] », notre démarche a comme assise principale l'inférence de chacun des éléments suivants à partir du texte des trois traductions à proprement parler, de leur périphrase, de tout épithète disponible ou encore, des conjonctures historiques et culturelles :

- *la consigne de traduction*; en particulier, les *intentions* (Vermeer 1978, 1996, [1989] 2000¹⁸; — et Reiß 1984, *in* Nord *ibid.*) formellement déclarées ou non, des instigateurs des projets de traduction, lesquelles ont sous-tendu le travail des trois sinologues traducteurs du *dào dé jīng* 道德經;
- les *stratégies d'intervention*¹⁹ (Bastin *ibid.* : 39) qu'ils ont appliquées et leurs facteurs inducteurs, tels les *présupposés et mésinterprétations culturels*²⁰ selon *kē píng* 柯平 (Ke *ibid.*) .

¹⁷ Les écrits de Reiß, de Vermeer et de Holz-Mänttari n'ont pour la plupart jamais été traduits de l'allemand. Nos citations de leurs écrits, qui sont forcément indirectes, sont tirées de certains ouvrages de Nord et de Venuti.

¹⁸ Vermeer donne comme références originales en allemand, *in* Venuti (2000) : Vermeer (1978, 1983, 1986); — et Reiß (1984); Gardt (1989).

¹⁹ Bastin parle en fait de *stratégies* de traduction (ensembles constitués d'interventions *délibérées*), concept qu'il oppose à *techniques de traduction* (ensembles constitués d'interventions *objectives*.) Voir p. 47.

Nord tient la fonctionnalité d'une traduction pour tributaire non seulement *d'une utilisation dans le milieu cible qui soit conforme aux visées des instigateurs du projet*, mais aussi de *la loyauté dont le traducteur doit faire preuve envers les parties prenantes au projet de traduction*. Il est certes impossible d'établir quelque règle quantitative que ce soit quant à la « mitigation » de cette loyauté. Nous illustrerons et commenterons toutefois, au gré de nos analyses, le fait que sa répartition ne doive pas nécessairement être uniforme, car sa mitigation par rapport aux trois acteurs de cette interaction humaine est directement déterminée et inscrite dans le texte d'arrivée du fait des *interventions délibérées* de ces médiateurs interculturels que sont les traducteurs, en fonction de l'atteinte du *skopos* de leur ouvrage.

Nous appliquerons au *dào dé jīng* 道德經, de même qu'à chacune des trois traductions retenues la procédure d'analyse extratextuelle préconisée par Nord. Nous en inférerons le plus grand nombre possible d'éléments (implicites ou explicites) de la consigne de traduction, incluant bien sûr les indispensables *skopoi*. Puis nous analyserons, dans certains passages choisis, les interventions des traducteurs qui ont su conférer aux trois ouvrages les qualités nécessaires à leur fonctionnalité. Nous identifierons, le cas échéant, les interventions malencontreuses induites par des présupposés et mésinterprétations culturels, lesquels sont virtuellement inévitables, étant donné les antipodes géographiques, culturels et temporels où se situe le lectorat de chacun des trois textes d'arrivée par rapport à celui du texte source. Nous déterminerons aussi, lorsque nous traitons

²⁰ *Cultural presuppositions and misreadings* (notre traduction.) Voir p. 50.

des stratégies d'interventions, si celles-ci sont plutôt ciblistes/acculturatives, ou sourcières/différenciatrices.²¹ Finalement, nous jaugerons qualitativement de la mitigation de la triple loyauté de chacun des traducteurs.

1.4. *Translatum* étudié, et nature de l'étude

1.4.1 *Translatum* étudié

Nos objets d'analyses *extratextuelles*, selon le modèle de Nord, sont le texte source, soit le *dàodé jīng* 道德经, et ses trois traductions sélectionnées. D'un point de vue holistique, ces analyses fourniront par la suite une bonne part des assises de nos analyses *intratextuelles*. Quant à ces dernières, étant donné l'impossibilité d'analyser la totalité des textes (c.-à-d., les traductions complètes des 81 chapitres du *dào dé jīng* 道德經), nous nous attacherons plutôt à l'articulation de certains passages où les traducteurs sont intervenus d'une manière particulièrement marquée, représentative de leur stratégie générale. Nous avons sélectionné les chapitres I et II, qui, en plus de contenir des interventions probantes de la part des trois traducteurs, présentent l'avantage d'illustrer avec clarté l'orientation de départ de l'articulation des trois traductions. À l'analyse de ces deux chapitres nous ajoutons celle du chapitre XXIII, lui aussi en raison de la représentativité des interventions que les traducteurs y ont effectuées bien sûr, mais surtout, aux fins de l'établissement d'une preuve nécessaire et suffisante, en un point raisonnablement éloigné des deux premiers chapitres, de la constance

²¹ Voir définitions p. xi.

dont les traducteurs ont fait preuve quant à leurs interventions. L'analyse de passages supplémentaires s'est avérée inutile, car redondante. Nous incluons toutefois à l'*appendice B*, en plus du texte intégral de ces trois chapitres et de leurs traductions, celui des chapitres XXXII, XXXIV, XXXVII, LVII, LXVI, LXXIII et LXXIX du texte source et de leurs traductions, afin de permettre à quiconque le souhaite de vérifier à loisir la constance des interventions des traducteurs.

1.4.2 Nature de l'étude

La nature de cette étude est *pure, descriptive, et orientée à la fois produit, processus et fonction* :²²

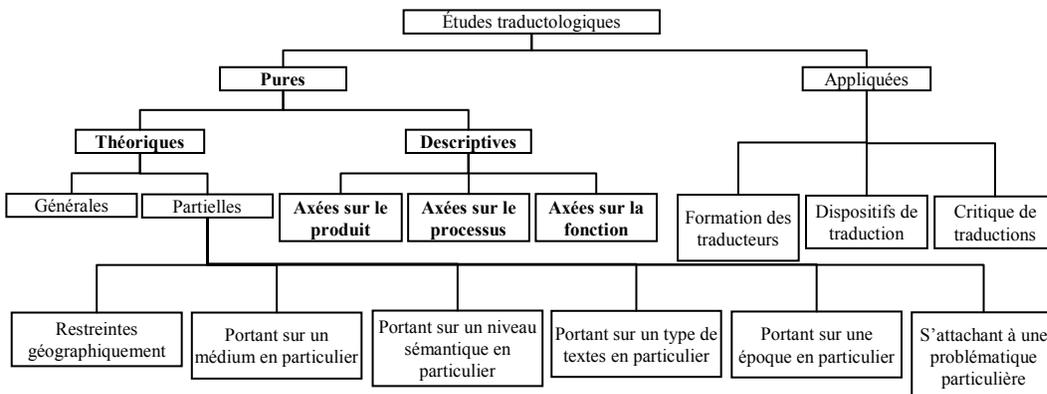


Figure 1 : Cartographie des études traductologiques de Holmes ([1972] 1988, in Toury 1991 : 181)

- *pure et descriptive*, parce qu'on y analyse, dans un cadre théorique et de manière descriptive et critique, des traductions de type documentaire. Lorsque de telles traductions tendent à reproduire plutôt littéralement le texte source, mais en fournissant dans leur périphrase des informations ayant trait au milieu historique et socioculturel de la source ou à certaines particularités de la langue de départ, on est alors en présence d'une traduction *philologique* ou *exégétique*,

²² Notre traduction des textes de cette figure.

comme c'est généralement le cas des traductions de textes anciens ou canoniques ainsi que des traductions d'ouvrages provenant de cultures très différentes (Nord *ibid.* : 49);

- *axée sur le produit, le processus et la fonction* (Munday 2010 : 10-11), car :
 - les études *axées sur le produit* s'attachent à des traductions existantes; on y décrit et analyse des paires déterminées (un quatuor dans ce cas-ci) de textes source et d'arrivée;
 - par études textuelles *axées sur la fonction*, on entend l'analyse de la fonction des traductions au sein de leur socioculture d'accueil : il s'agit en réalité de « *study of contexts rather than texts* » (Holmes *ibid.* : 185, *in* Munday *ibid.*);
 - les études textuelles *axées sur le processus* visent à déceler ce qui se passe dans l'esprit du traducteur, à suivre le développement et l'inscription de ses interventions dans le texte.

2. Cadres historique et théorique

2.1. Cadre historique

La raison d'être de cette section est de situer les trois traducteurs, leurs ouvrages et leurs lectorats cibles par rapport aux grands courants socio-politico-culturels mondiaux, et aux grands pans de l'évolution générale de la réflexion sur la traduction en Occident²³ lesquels ont conditionné le développement des approches fonctionnalistes. On voudra bien nous passer certains sauts soit

²³ La tradition en matière de traduction en Chine est un sujet beaucoup trop vaste pour être abordé ici. Pour des éléments propres au cadre historique en rapport avec le *dào dé jīng* 道德經, voir la section 3. *Corpus et analyses*, p.86.

temporels, soit dans la filiation des développements théoriques, du moment qu'ils n'ont que peu ou pas d'incidence sur notre propos.

2.1.1. De l'antiquité aux Lumières : fidélité et infidélités

Sous l'Empire romain, hormis les besoins pragmatiques liés aux rapports avec les peuples conquis, la traduction était exclusivement réservée à l'étude philologique des classiques grecs. Plus tard, *La sainte Bible* viendra s'ajouter aux objets de préoccupation de savants latinisants qui, sous prétexte de ne pas altérer la parole divine, la traduisaient *verbum pro verbo* à partir de l'hébreu ou du grec, tenant le décompte mot pour mot. Une telle pratique aboutissait souvent à la production d'artefacts pratiquement inintelligibles, si bien que les exégètes devaient, pour y entendre quoi que ce soit, parcourir le texte source et sa version en parallèle (ou en séquence, dans le cas de traductions intralinéaires). Or Cicero (-106 — -43) percevra l'utilité, dans la traduction de harangues grecques en particulier, d'en rendre non seulement le verbe, mais aussi la qualité rhétorique. Il s'agissait en fait de préoccupations qui, fondamentalement, peuvent être qualifiées de « fonctionnalistes avant la lettre » :

« [14] *Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschinis et Demosthenis; nec converti ut interpretes, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere. [15] Hic labor meus hoc sequetur, ut nostri homines quid ab illis exigant, qui se Atticos volunt, et ad quam eos quasi formulam dicendi revocent intellegant. »*

Cicero (-46 : V 14-15)

(Traduction :)

« J'ai traduit en effet les discours les plus renommés qui les opposaient entre eux de deux des plus grands orateurs d'Athènes, Eschine et Démosthène; je ne les ai pas traduits comme un interprète, mais comme un orateur, par les mêmes significations tant pour la forme que pour la structure, par des mots conformes à nos habitudes. Et pour cela, je n'ai pas eu à rendre un mot par un mot, mais des mots j'ai conservé tout le caractère et la force. Ce que j'ai pensé qui importait au lecteur, ce n'est pas tant de compter [les mots], mais plutôt de peser [mes mots]. Ce travail aura l'avantage de faire voir à nos Romains ce qu'ils doivent exiger de ceux qui prétendent à l'atticisme, et à quel modèle il faut sans cesse les rappeler. »²⁴

Le débat à propos du dilemme littéralisme/« protofonctionnalisme » perdurera jusqu'à nos jours, sous diverses formes et appellations (*littéral/libre* et *sourcier/cibliste* en particulier.)²⁵ Saint Jérôme (348 — 420), par exemple,²⁶ et Martin Luther (1483 — 1546) un millénaire après lui, considéreront que, même si l'ordre — partant, le nombre — des mots de certains passages doit être scrupuleusement respecté sous peine d'hérésie (pour avoir « manipulé la divine parole ») (Venuti 2004 : 13-20), il valait parfois mieux adapter certains autres aux besoins et aux attentes du lectorat que l'on vise; *c'est-à-dire, se préoccuper de la fonction que doit assumer le texte d'arrivée dans la culture réceptrice*. D'où l'obligation, le cas échéant, de traduire en langage vernaculaire plutôt que systématiquement littéraire (lire : en *latin* littéraire), en parallèle ou sous forme intralinéaire; ce qui constitue une évolution marquée des us de la traduction chez

²⁴ Cette traduction est un amalgame de celle proposée par Cibois (2011) et de la version « classique » de Le Clerc (1826).

²⁵ Pour l'équivalent chinois de ce dilemme, voir entre autres Cheung (2006) ainsi que le numéro spécial de *Meta* (n° 44 vol. 1, 1999) et *The Translator* (n° 15 vol. 1, 2009).

²⁶ Lequel, ne fait que reprendre à son compte les paroles de Cicero citées plus haut. (Augustin [419-420] 2002-2003, III-57 : 60-61)

les Anciens. Ainsi, fait notoire, la version de la *sainte Bible* dite *vulgate de Luther* a-t-elle inscrit et systématisé l'usage de la langue allemande vernaculaire; et les traductions de textes latins vers le *françois*, dans les années 1600 auront le même effet sur l'élaboration de ce qui deviendra la langue française (Bouquet 2002).

L'ère des grandes explorations, qui débute à la jointure du 13^e s. et du 14^e s., à laquelle se superpose naturellement l'âge d'or du prosélytisme chrétien outre-mer, sera aussi celle des grands heurts culturels — pour ne mentionner que ceux-là. Les prêtres-explorateurs occidentaux, mission d'évangélisation oblige, compileront dictionnaires et lexiques bilingues partout où les navires et caravanes des aventuriers les mèneront. Certains de ces ouvrages, tel le *Grand Ricci* utilisé pour cette étude, acquerront très tôt puis conserveront, au fil des siècles et au gré de leurs augmentations, le statut de référence interlinguistique fondamentale, dans les sphères de la traduction philologique à tout le moins. Or malgré tout leur savoir et leur talent, au demeurant « [...] mus par une conviction qu'il n'est pas permis de révoquer en doute [...] » (Julien [1842] [2010] 2012 : 7), les bons pères ont charrié dans leurs ouvrages, tel un fleuve ses alluvions, le substrat tant de leur langue maternelle que leurs schèmes d'idéation propres; les deux étant tributaires d'un certain lieu, à une certaine époque et entretenant une relation de relativité linguistique (Sapir 1921; Whorf 1967; Agar 1994 : 230-241²⁷). Dorénavant donc, leurs vénérables ouvrages fertiliseront d'un riche limon ontothéologique toutes les traductions d'œuvres extracontinentales.

²⁷ Agar y introduit le terme *languaculture*.

À compter de cette époque, des récits tel celui du périple de Marco Polo (1254 — 1324) dans la Chine de *hū bì liè* 忽必烈²⁸ (1215 — 1294) passionneront le lectorat européen. Toutefois, plusieurs aspects de cet exotisme païen heurteront les sensibilités métropolitaines civilisées, voire, choqueront absolument. S'ensuivra une période de production d'adaptations très libres, où l'on épurera systématiquement les textes extracontinentaux, de sorte à les rendre moralement acceptables pour la culture réceptrice; il deviendra même souvent difficile d'établir quelque filiation que ce soit entre le texte de départ et le texte d'arrivée, tant le cordon ombilical qui les relie est sténosé. Quant à la forme, dans la langue d'arrivée, de telles interprétations extrêmement acculturatives, désormais appelées *Belles infidèles*²⁹, elle répondait parfaitement aux normes et conventions du milieu d'arrivée; à un point tel qu'elles en viendront à modeler le *goût* classique européen de l'époque, non seulement en matière de traduction, mais tout aussi bien de textes originaux.

C'est en 1791, à l'aube des Lumières, que le Britannique Alexander Fraser Tytler (1747 — 1813) rédigera le premier traité théorique systématique de la traduction (Tytler [1791] 1978). Il s'y distanciera des traditionnelles préoccupations d'ordre linguistique qui, jusque-là, tenaient le haut du pavé de la pratique et de la réflexion en traduction, pour se rapprocher de l'idée de *discours comme unité de traduction*: Tytler appliquera la notion, jusque-là purement

²⁸ Kubilai Khan.

²⁹ D'après le titre de l'ouvrage de Georges Mounin (1994), qui traite de l'adaptation pour le moins fantaisiste, en 1640, des *Contes des mille et une nuits* par Nicolas Perrot d'Ablancourt (1606 — 1664).

linguistique, d'équivalence à *l'effet produit par la traduction* plutôt qu'aux éléments linguistiques qui la composent : ainsi, d'après lui, une « bonne » traduction sera celle qui produit un effet équivalent à celui qu'avait produit le texte source chez ses lecteurs originaux; effet qui doit transcender les différences de langue et de culture (Venuti *ibid.* : 18). Mais tout est loin d'être parfait dans le meilleur des mondes tylerien :

« Yet the “merit” of the foreign text is judged, not according to universal reason, but according to the standards of the receiving culture, pre-empting any equivalent effect. Tytler applauds Alexander Pope’s translations of the Homeric epics (1715 — 1726) for deleting passages that “offend, by introducing low images and puerile allusions” [...]. Tytler’s standards are not simply British; they also reflect the taste of the cultural elite of which he is a member. »

Venuti (*ibid.* : 18)

Et effectivement, la vie utile de la notion d'équivalence se verra prolongée envers et contre tous :

« La quête du sens, ou plus exactement l'appréhension du vouloir dire (dans l'esprit de l'énonciateur), et la réexpression de ce dernier pour devenir sens (dans l'esprit du destinataire, sous la plume du traducteur) sont traditionnellement associées à la notion d'équivalence. [...] Il s'agit d'un concept théorique qui, comme l'affirme Mayoral [2003], “ne trouve aucune définition satisfaisante pour la majorité de la communauté des traductologues et semble [être] une dénomination en quête d'un concept.” »

Bastin (2004 : 157)

2.1.2. Impérialisme et colonialisme au 19^e s.

Les années 1800 verront fleurir en Occident la doctrine sociopolitique impérialiste, laquelle viendra légitimer, auprès des populations métropolitaines, des pratiques colonialistes difficilement justifiables autrement. Cette doctrine, tout

comme les occupations territoriales effectives, lesquelles culmineront avec un Empire britannique « sur lequel le soleil ne se couche jamais », sévira jusque dans la première moitié du 20^e s. Les nations britannique, française, allemande, russe, belge, hollandaise, etc., voire, japonaise³⁰ se livreront une vive concurrence pour l'appropriation unilatérale de territoires extranationaux, au Moyen-Orient, en Extrême-Orient et en Afrique surtout. Ces expropriations, extrêmement violentes le plus souvent, se multiplieront du fait de la prospérité économique que l'exploitation des colonies induira en métropole. La curiosité du public européen pour leur exotisme stimulera évidemment la parution de nombreux ouvrages traitant de cultures « païennes et non civilisées »; dont, bien sûr, une pléthore de traductions d'œuvres autochtones. Julien par exemple, l'un de nos trois traducteurs, a produit à lui seul au 19^e s. une *trentaine* de traductions d'ouvrages chinois de toute nature. Toutefois, étant donné, entre autres, le puritanisme victorien — véritable *don de Midas* des Britanniques — et le chauvinisme « [...] *[of] the French, who are much too proud of their own taste, adapt all things to it, rather than try to adapt themselves [...]* » (Herder [1744 — 1803] 1766, in Lefevre *ibid.* : 74), la pratique de l'acculturation à outrance aura tendance à perdurer.

2.1.3. Le 20^e s. et les grands changements de paradigmes

À la charnière entre les 19^e s. et 20^e s., le Suisse Ferdinand de Saussure (1857 — 1913), père du *structuralisme*, posera les fondements de la linguistique

³⁰ Le Japon a en effet profité d'un tel contexte pour concrétiser les vues qu'il entretenait de longue date sur la Chine.

moderne et de la sémiologie (de Saussure [1916] 1978), portant ces disciplines au statut de sciences. Le commentaire suivant rend assez bien compte d'une situation qui, de pair avec le débat sur l'intraduisibilité (Whorf 1956), perdurera jusqu'aux années 1970 : ainsi le linguiste russe Roman Jakobson (1896 — 1982) déclarera-t-il sans ambages que « [...] *[the] widespread practice of interlingual communication, particularly translating activities, must be kept under constant scrutiny by linguistic science* » (Jakobson [1959] 2000 : 114-115). Pour les structuralistes en effet, toute la problématique de la traduction peut être résumée ainsi : « [...] *translation involves two equivalent messages in two different codes. Equivalence in difference is the cardinal problem of language and the pivotal concern of linguistics.* » (*ibid.* : 114) Ces conceptions auront le vent dans les voiles durant plusieurs décennies, non sans accuser un certain foisonnement typologique, comme en fait foi le commentaire suivant :

« *Equivalence may be “denotative”, depending on an “invariance of content” ; “connotative”, depending on similarities of register, dialect, and style ; “text-normative”, based on “usage norms” for particular text types; and “pragmatic”, ensuring comprehensibility in the receiving culture.* »

Koller ([1979] 1989 : 99-104)

C'est sous l'influence des Schleiermacher (1768 — 1834), Goethe (1749 — 1832) et autres Nietzsche (1844 — 1900) que la réflexion sur la pratique de la traduction se désengagera au fil des siècles de la théorisation linguistique, pour s'axer plutôt sur des concepts relevant davantage de la culture et de la politique. (Venuti 2000 : 19) Par exemple, l'idée d'une tendance déformante *exotisante* chez Berman (*ibid.*), revue et augmentée en contexte de traduction

éthique ou ethnocentrique par Venuti (1995) en un concept dipolaire sous la dénomination de *domestication/foreignization*, avait en fait été ravivée initialement par Heidegger (1975 : 19) à partir des idées particulièrement fécondes de Schleiermacher. (Venuti 2000 : 68) Sous ces influences, on concevra petit à petit la traduction non plus comme l'expression transparente de la pensée et du sens, mais plutôt comme une pratique qui les façonne en fonction de structures linguistiques et de traditions culturelles, lesquelles se voient en retour refaçonnées par l'usage linguistique, selon ce qu'il est convenu d'appeler l'*hypothèse Sapir-Whorf* (Sapir *ibid.*; Whorf *ibid.*). Par conséquent, la traduction sera de plus en plus perçue non pas comme la retransmission d'un texte étranger au moyen de son « équivalent », mais bien comme son *interprétation*, laquelle est fonction des buts du traducteur, du genre de texte et du contexte socioculturel au sein duquel elle est effectuée.

Le théologien étatsunien et traducteur de la *Bible* Eugene Nida (1914 — 2011) sera, en 1964, l'un des premiers théoriciens de la traduction à formuler une théorie fondée sur deux concepts siamois : l'*équivalence formelle* (ou *fonctionnelle*) (Nida et Taber 1969), qui relève de la linguistique, et l'*équivalence dynamique* qui, elle, relève d'éléments communicationnels extralinguistiques; un amalgame qu'il qualifia de *sociolinguistique* :

« *A translation of dynamic equivalence aims at complete naturalness of expression, and tries to relate the receptor to modes of behavior relevant within the context of his own culture; it does not insist that he understands the cultural patterns of the source-language context in order to comprehend the message.* »

Nida (1964 : 159)

La face *équivalence formelle* de la théorie nidéenne, qui repose sur le transfert de *noyaux* ou de *quasi-noyaux*³¹ structurels linguistiques (Nida 1976 : 75) exercera, des décennies durant, une influence beaucoup plus grande que celle de *correspondance dynamique*. Cette dernière finira malgré tout par faire tache d'huile dans l'ensemble du monde de la traduction, si bien qu'on en viendra à admettre que ce ne sont pas les difficultés d'ordre linguistique qui sont la source des incompréhensions les plus profondes chez les lecteurs et qui constituent le problème le plus sérieux auquel doivent faire face les traducteurs, mais bien celles relatives aux difficultés socioculturelles (Nida 1981 : 2). La notion de correspondance dynamique diffusera même, par osmose dirait-on, à travers la « membrane idéologique » maoïste qui, supposément, maintenait la Chine à l'abri de toute influence extérieure et *vice-versa*, mais qui en réalité s'est avérée plutôt semi-perméable³², comme en font foi les écrits de 柯 (Ke *ibid.*) à propos des présupposés et mésinterprétations culturels, lesquels s'inspirent pour une bonne part d'un texte de Nida et Reyburn (1981). Introduite dans le paysage traductologique chinois « par la porte de service » d'établissements universitaires périphériques, où enseignaient de jeunes et aventureux intellectuels, elle en arrivera à éluder les prétextes jusqu'alors invoqués là-bas pour expliquer la forte réfraction aux théories traductologiques occidentales (voir Chang 2009) qu'accusait, jusque vers la fin des années 1990, une bonne part des polysystèmes (Even-Zohar 1990 a, b) « linguistico-traducto-littéraires » chinois; des prétextes

³¹ (Notre traduction.) Nida a emprunté le concept de *kernels* et de *near-kernels* au *Generative Transformational Model of Grammar* de Noam Chomsky (1965).

³² Comme la peau, par exemple.

qui tenaient autant à la préservation jalouse — et combien légitime — d'une tradition plurimillénaire, qu'à des incompatibilités sémiotiques présumément insurmontables.

L'ouvrage *After Babel : Aspects of Language and Translation* de George Steiner ([1975] 1998) marquera profondément le monde de la traduction. Son succès sera phénoménal : on le trouve toujours en librairie après quelque 35 années. Il sera à la traductologie moderne ce que le *Cours de linguistique* de Saussure aura été en son temps à la linguistique, soit un événement non seulement marquant, mais fondateur. Alors que, jusque-là, la linguistique ne tenait la traduction que pour un type parmi tant d'autres de communication appliquée, Steiner, lui, la présentera comme l'interprétation d'un texte source « [...] *that is at once profoundly sympathetic and violent, exploitive and ethically restorative.* » (Venuti *ibid.* : 124); une position issue en droite ligne de la tradition herméneutique allemande depuis Schleiermacher ([1813] 1977).

Ça ne sera qu'au cours des années 1980 (Koller *ibid.* : 100) que les approches linguistiques commenceront réellement à céder le haut du pavé, dans les traductions autres que pragmatiques, aux approches qui se préoccupaient *davantage* du discours que de la langue, et *autant* du milieu de réception du texte d'arrivée, que de la fidélité au texte source (bien que la notion d'équivalence — ou de correspondance, ou de fidélité — ne disparaisse jamais tout à fait.)

2.2. Cadre théorique

2.2.1. L'école fonctionnaliste allemande

Le « pivot central » de l'approche fonctionnaliste dans sa globalité est la définition de la *culture* qui, selon Nord (*ibid.* : 24), a marqué le point de départ de ces approches :

« *As I see it, a society's culture consists of whatever it is one has to know or believe in order to operate in a manner acceptable to its members, and do so in any role that they accept for any one of themselves. Culture, being what people have to learn as distinct from their biological heritage, must consist of the end product of learning: knowledge, in a most general, if relative sense of the term. By this definition, we should note that culture is not a material phenomenon; it does not consist of things, people, behavior, or emotions. It is rather an organization of these things. It is the forms of things that people have in mind, their models for perceiving, relating, and otherwise interpreting them.* »

Goodenough (1964 : 36)

2.2.1.1. Reiß et la *Taxonomie fonctionnelle de la critique des traductions*³³

C'est dans l'Allemagne des années 1970, en réaction aux développements de la *linguistique fonctionnaliste* de l'École de Prague (Bühler 1931, *in* Martinet 1962) que l'idée du fonctionnalisme en traduction commencera réellement à germer. Katharina Reiß innovera en ramenant l'attention du traducteur sur le *texte en tant qu'unité de traduction* plutôt que sur le mot ou la phrase, intégrant de ce fait dans sa taxonomie une préoccupation quant à la *relation fonctionnelle* entre texte source et texte d'arrivée. Ainsi, pour elle, la traduction idéale en serait une où la visée du texte d'arrivée est l'*équivalence quant au contenu conceptuel*, à la *formulation linguistique* et à la *fonction*

³³ (Reiss [1977] 1989 : 112) Notre traduction de l'anglais de *Functional Category of Translation Criticism*, titre lui-même traduit de l'allemand à l'anglais par Nord (*ibid.* : 9)

communicationnelle d'un texte source (Reiss [1977] 1989 : 115; — et Vermeer 1984 : 135, *in Nord ibid.* : 46)

Bien que la notion d'équivalence demeure, elle se trouvera ainsi étendue à la nécessité, pour le traducteur, de s'en préoccuper au moins autant sur le plan de la fonction communicative du texte d'arrivée, que sur celui de ses aspects linguistiques ou de son contenu conceptuel. Reiß tiendra la traduction pour un acte de traitement textuel intentionnel, interpersonnel, communicationnel et interculturel, et qualifiera la réalisation idéale d'un tel acte d'« *integral communicative performance* » (Reiss *ibid.* : 114, *in Nord ibid.* : 9), s'appuyant en cela sur la *Theory and Methodology of Translational Action* (Holz-Mänttari *ibid.*, *in Nord ibid.* : 12), qui elle-même repose sur les définitions suivantes de l'*action humaine* : « [...] *intentionally (at will) bringing about or preventing a change in the world (in nature)* » ou encore, « [*an*] *intentional change or transition from one state of affairs to another* » (von Wright 1968 : 38; 1963 : 28, *in Nord ibid.* : 16),

Pour Reiß, l'analyse du texte source selon le *type*, le *genre* (« *variety* ») et le *style* est indiquée pour guider les décisions stratégiques du traducteur, s'il veut que son texte soit idéal selon le principe de l'*équivalence communicationnelle* (Reiss *ibid.* : 112, *in Nord ibid.*) :

- le *type* : informatif, expressif, opérationnel et leurs hybrides (elle en ajoute aussi un quatrième, qui concerne les messages transmis par des médias autres que l'écriture);
- le *genre* : il s'agit d'actes de parole ou d'écriture suprapersonnels liés à des activités communicationnelles récurrentes, dans lesquelles certains motifs

particuliers de langage et de structure ont évolué à cause de leur récurrence dans des « constellations communicationnelles » données (Reiss 1981, *in Venuti ibid.* : 165);

- le *style* : il correspond à une sélection *ad hoc* de signes linguistiques ainsi qu'à leurs combinaisons permises par le système linguistique (Reiss *ibid.*, *in Venuti ibid.* : 166).

Elle admettra toutefois deux exceptions à son approche (Reiss [1971] 2000). Elle reconnaîtra que le critère d'équivalence communicationnelle ne saurait tenir dans l'un ou l'autre des cas suivants :

- lorsque le texte d'arrivée doit assumer une *fonction différente* de celle de la source;
- lorsque le texte d'arrivée s'adresse à un *lectorat différent* de celui que visait la source;

— ce qui, étant le propre des traductions de type philologique en général, est donc le cas des trois traductions qui nous occupent. Elle refusera à ces actes la désignation de *traductions*, les qualifiant plutôt de *transferts* (Reiss *ibid.* : 105). Mais elle admettra éventuellement, au gré de ses collaborations avec Vermeer, que la classification des textes de départ en fonction de leur type ne s'avère bel et bien pertinente que *dans les cas où le texte d'arrivée est destiné à remplir la même fonction dans sa culture d'accueil que celle que le texte de départ remplissait dans la sienne propre*. Or les traductions destinées à servir les mêmes fins que le texte source — des traductions *communicationnelles* ou *mimétiques*³⁴

³⁴ *Communicative* ou *imitating translations* (notre traduction.)

(Reiss et Vermeer 1984 : 9f, *in Nord ibid.* : 10) — n'étant en réalité que des cas particuliers d'une réalité plus large, sa typologie ne pouvait donc pas servir de critère premier et général pour choisir une manière de traduire. Son approche s'arrimant par ailleurs globalement très bien à celle de son collègue dont il est question ci-dessous, ceux-ci signeront conjointement quelques articles, sans toutefois que leurs approches n'en arrivent jamais à former un tout homogène (*Nord ibid.* : 2).

2.2.1.2. Vermeer et la *skopostheorie*

« [...] *to translate means "to produce a text in a target setting for a target purpose and target addressees in target circumstances."* [...] *The word skopos is a technical term for the aim or purpose of a translation.* »

Vermeer (1987, *in Nord ibid.* : 12)

Vermeer a donc collaboré à quelques reprises avec Reiß (et aussi avec Holz-Mänttari); des collaborations qui se sont avérées fructueuses, à en croire l'un des articles fondateurs de la *skopostheorie*, intitulé *Skopos and Commission in Translational Action* (Vermeer 1978; — et Reiß 1984; 1987; 1996), lequel constitue un amalgame de leurs approches respectives. Le traductologue y réitère, à l'instar de ses collaboratrices, que l'acte de traduction en est un *volontaire*, qu'il s'agit d'une *transaction entre personnes*; mais pour lui, la motivation derrière cet acte n'est pas nécessairement de produire un texte qui sache remplir la même fonction que celle que remplissait le texte source, une telle identité de *skopos* n'étant ni toujours possible, ni même souhaitable (Vermeer 1989, *in Venuti ibid.* :

28) : il s'agirait plutôt de produire une traduction qui soit apte à réaliser *sa fonction propre, son skopos* à elle dans sa culture d'accueil.

Adoptant une « perspective interprétative élargie », où la traduction *per se* n'est qu'un cas particulier, Vermeer (*ibid.*, in Venuti *ibid.* : 226) propose trois définitions du *skopos*, considéré sous trois angles différents :

- sous l'angle du *processus de traduction* : il est alors le *but* de ce processus;
- sous l'angle du *produit de la traduction* : il est alors la *fonction* de cette traduction;
- sous l'angle du *mode de traduction* : il est alors l'intention de ce mode de traduction :
 - Intention : « [...] *what one intends to do or achieve, one's purpose.* » (Oxford American Dictionary 1980). Les soulignements veulent mettre en relief le lien synonymique entre *intention*, mot qu'utilise Vermeer, et *purpose*, qu'utilise Nord; cette synonymie justifiant la citation qui suit, laquelle amenuise l'utilité effective de ces trois différentes définitions du mot *skopos*.

« If I understand him right, Vermeer's view is that the *Skopos* (a static concept) is indeed located in the target culture, defining the situation in which the target text is going to be received. On the other hand, the "purpose" (a dynamic concept) has its origin in the source situation; it is the "drive" directing the object to be transferred toward its aim. In most contexts, this nuance is not of vital importance, which may account for Vermeer's using the terms as synonyms. »

Nord (*ibid.* : 115)

Le *skopos*, qui peut comprendre des *sous-skopoi*, est donc l'élément de la *consigne de traduction*³⁵ qui définit le *but*, la *finalité* d'une traduction. Quant au terme *consigne de traduction* lui-même, il désigne la notion la plus essentielle de cette théorie, *skopos* excepté. Vermeer la définit comme étant « [...] *the instruction, given by oneself or by someone else, to carry out a given action — here, to translate.* » (Vermeer *ibid.*, in Venuti *ibid.* : 229) Il est important, à ce point-ci, de citer Vermeer lorsqu'il raffine cette notion, puisqu'elle constitue l'assise des positions de Nord en la matière :

« *A commission comprises (or should comprise) as much detailed information as possible on the following: (1) the goal, i.e. a specification of the aim of the commission (cf. the scheme of specification factors in Nord 1988:170); (2) the conditions under which the intended goal should be attained (naturally including practical matters such as deadline and fee). The statement of goal and the conditions should be explicitly negotiated between the client (commissioner) and the translator, for the client may occasionally have an imprecise or even false picture of the way a text might be received in the target culture. Here the translator should be able to make argumentative suggestions. A commission can (and should) only be binding and conclusive, and accepted as such by the translator, if the conditions are clear enough. (I am aware that this requirement involves a degree of wishful thinking; yet it is something to strive for.) [...] The translator is the expert in translational action [...]; as an expert he is therefore responsible for deciding whether, when, how, etc., a translation can be realized [...]. The realizability of a commission depends on the circumstances of the target culture, not on those of the source culture. What is dependent on the source culture is the source text.* »

Vermeer (*ibid.* : 229-230)

³⁵ *Translation commission*. On verra plus loin que Nord utilise un autre terme; or les nuances qui distinguent les versions vermeerienne et nordienne de cette notion sont tellement subtiles qu'elles sont immatérielles par rapport à nos visées. Nous utilisons donc dans tous les cas le terme *consigne de traduction*.

La consigne de traduction est donc constituée de *l'ensemble de l'information, aussi précise que possible* (Holz-Mänttari *ibid.*, in Vermeer *ibid.* : 230), *nécessaire à la réalisation de la finalité du texte d'arrivée dans sa culture d'accueil* : destinataires, époque, lieu, orientations, support, etc., sans oublier bien sûr le texte source (Holz-Mänttari [1989] 1984, in Vermeer *ibid.* : 222). Une telle consigne peut émaner d'un donneur d'ouvrage, d'un éditeur; bref, de n'importe quel agent instigateur du projet de traduction — y compris du traducteur lui-même —, *et ses aspects interculturels ou purement linguistiques pourront être rajustés unilatéralement par le traducteur*, au besoin, en sa qualité d'expert en *actions communicationnelles* (Holtz-Mänttari 1984, 1985, in Venuti *ibid.* : 228) de ce genre. Notons que Vermeer (1986a : 274, in Nord *ibid.* : 20), tout comme Holz-Mänttari ([1981] 1984 : 109ff, in Nord *ibid.*) et, ultérieurement, Nord (*ibid.*), établit une distinction entre le *commanditaire*, soit la personne qui passe au traducteur la *commande* d'un texte d'arrivée dans un but précis, et l'*instigateur* du projet de traduction, lequel a *exprimé un besoin* pour la traduction, d'un type donné, d'une œuvre en particulier. Pour notre part, par commodité, étant donné que cette distinction dans les termes n'affecte en rien nos analyses, nous parlerons simplement d'*instigateur du projet de traduction*.

Le concept de *cohérence*, lequel, selon Gambier et Doorslaer (2009 : 50), aurait été emprunté à Halliday et Hasan (1976 : 3), revêt une grande importance dans cette théorie. Notons qu'il est utilisé à plusieurs escients par les traducteurs des auteurs allemands.³⁶ Nous estimons qu'il devrait être remplacé par

³⁶ Nous ne saurions dire si tel est le cas dans la langue d'origine.

congruité lorsqu'il s'agit de l'adéquation d'une traduction avec les normes et conventions de son milieu d'accueil :

« [...] *This means the receiver should be able to understand it; it should make sense in the communicative situation and culture in which it is received [...] A communicative interaction can only be regarded as successful if the receivers interpret it as being sufficiently coherent with their situation. [...] »*

Nord (*ibid.* : 32)

Ainsi, nous dirons que selon Vermeer, une interaction communicationnelle ne saurait être considérée comme réussie, à moins que l'*interlocuteur* ne l'interprète comme étant *congrue* avec sa situation à lui. Quant au terme *cohérence*, nous préférons réserver sa signification à la relation plus ou moins étroite qui existe entre un texte source et sa traduction (ce que Nord appellera ultérieurement *cohérence intertextuelle*) (Nord *ibid.* : 32)³⁷; relation que Vermeer assimile à la notion de *fidélité*, et qu'il subordonne d'ailleurs à l'*articulation logique et linguistique du translatum* (Reiss et Vermeer *ibid.* : 113, *in Nord ibid.*) — notion qui, chez Nord, correspondra à la *cohérence intratextuelle*.

Le concept de congruité est très important lorsqu'il s'agit de traductions émanant de sociocultures éloignées temporellement ou géographiquement. Une traduction qui enfreindrait de manière trop marquée les normes et conventions socioculturelles et littéraires propres à la socioculture de son lectorat cible — l'*interlocuteur* — et qui, par le fait même, s'avérerait trop étrange par rapport aux schèmes d'idéation (Kant [1781] 1999) de ce dernier pour qu'il soit en mesure de la décoder, constituerait une interaction

³⁷ Voir la définition p. *xiii*.

communicationnelle manquée, non fonctionnelle parce que, trivialement, il lui serait impossible d'assumer quelque rôle (*skopos*) que ce soit dans une socioculture qui la rejette. Il nous faut anticiper ici sur les analyses extratextuelles et intratextuelles des ouvrages de nos trois traducteurs, et signaler qu'il s'agit précisément du cas de la traduction de Julien. Cette dernière a beau nous paraître, *de nos jours*, cibliste; voire, acculturative parce que fortement biaisée ontothéologiquement, elle n'aurait jamais pu s'avérer fonctionnelle si elle n'avait pas été, au 19^e s., congrue par rapport aux attentes et aux capacités d'appréhension de son lectorat. Lui eût-elle d'ailleurs paru trop incongrue par rapport au seul paradigme cosmogonique que le lectorat en question était en mesure de concevoir (l'univers créationniste judéo-chrétien), qu'il n'aurait sans doute pas su la parachever.

Voici donc la *skopostheorie* dans ses grandes lignes, lesquelles constituent les fondements de l'approche fonctionnaliste :

- la traduction est une interaction humaine intentionnelle (Nord *ibid.* : 19) qui vise à modifier une situation donnée (Vermeer 1983 : 54, *in* Nord 1991 : 93);
- la manière de traduire est conditionnée par un *skopos*, que l'on peut assimiler, selon l'angle de vue, au but, à la fonction ou à l'intention de la communication (Vermeer 1986a : 220, *in* Nord [1997] 2007 : 19);
- une traduction est une offre d'information qui se voit transformée, partiellement ou dans sa totalité, en offre d'information *pour un public ciblé* (Vermeer 1982, *in* Nord *ibid.* : 12; 32);

- cette interaction communicationnelle est *interculturelle* et *ponctuelle* : « *Communicative interactions take place in situations that are limited in time and space.* » (Nord *ibid.* : 16). Or chacune ayant ses propres dimensions historique, politique et socioculturelle, la mitigation d'un traducteur, vu sa position privilégiée d'expert en la matière, est essentielle (*ibid.* : 30)
- la production de cette offre interculturelle d'information est irréversible (*ibid.* : 32);
- une traduction doit être :
 - *congrue* pour le lecteur cible, par rapport aux normes et conventions de son milieu quant aux traductions ou autres textes de ce genre;
 - cohérente :
 - par rapport au texte source (relation de fidélité);
 - sous les angles logique et linguistique (articulation). Cette qualité a préséance sur la cohérence intertextuelle, et les deux sont subordonnées au *skopos* (*ibid.* : 32-33).

Pour Vermeer, comme pour Reiß dorénavant, la clé de voûte de cette théorie sera donc l'adéquation d'une traduction *par rapport à sa fonction prévue*, et non un quelconque principe d'équivalence (Reiss et Vermeer *ibid.* : 146f, in Nord *ibid.* : 36) — cette dernière pouvant toutefois constituer, en toute légitimité, le *skopos* d'une traduction particulière.

2.2.1.3. Le modèle fonctionnaliste de Christiane Nord

2.2.1.3.1. Les deux piliers du modèle de Nord

« *My personal version of the functionalist approach thus stands on two pillars: function plus³⁸ loyalty. [...] Function refers to the factors that make a target text work in the intended way in the target situation. Loyalty refers to the interpersonal relationship between the translator, the source-text sender, the target-text addressees and the initiator.* »

Nord (*ibid.* : 126)³⁹

Nord visait au développement d'une approche analytique systématique, qui permettrait aux traducteurs de mettre au point une stratégie *holistique* afin de résoudre les problèmes que peut poser un projet de traduction donné. La *skopostheorie* comblait *presque* ses exigences. Elle la jugeait (*ibid.* : 123-124) :

- *pragmatique*, parce qu'elle tient compte du contexte de chaque interaction communicationnelle; en particulier, des besoins et des attentes du lectorat cible, auxquels elle accorde la priorité sur tout autre paramètre;
- *orientée sur la culture*, parce qu'elle accorde une place importante aux diverses formes de communications verbales et non verbales spécifiques aux cultures;
- *logique*, car elle permet d'établir un cadre théorique et méthodologique cohérent, lequel balise les *décisions intersubjectives*⁴⁰ des traducteurs, peu importe la tâche de traduction, de même que tout *procédé de traduction*⁴¹ susceptible de contribuer à la fonctionnalité du texte d'arrivée;

³⁸ En italiques dans le texte.

³⁹ Répétition de la citation qui figure en p. 5 de cette étude, à des fins de clarté.

⁴⁰ Ce qui, chez Bastin, correspond aux *interventions subjectives* (ou *délibérées*). Voir p. 47.

⁴¹ Ce qui, chez Bastin, correspond aux *interventions objectives*. Voir p. 47.

- *pratique*, car elle met à profit toutes les formes de communications interculturelles auxquelles le traducteur est susceptible de faire appel dans sa pratique professionnelle;
- *normative*, car elle fournit au traducteur des balises quant à la manière la meilleure ou la plus sûre pour que sa traduction atteigne à la fonction visée;
- *universelle*⁴² parce que, la fonction visée étant la considération principale, elle permet même qu'on assigne à une traduction le *skopos* particulier d'induire chez le lectorat cible des réactions communicationnelles équivalentes à celles qu'a provoquées le texte source dans son milieu;
- *experte*, au sens où elle reconnaît au traducteur *et* la compétence nécessaire pour assurer une prise de décision judicieuse, *et* le plein droit de jouir du prestige que lui confère cette compétence.

Nord a donc effectivement élaboré son approche à partir des principes théoriques établis par Reiß, Holz-Mänttari et Vermeer, y joutant la notion de *loyauté*⁴³. En ce qui a trait aux concepts « hérités » de *fonction* et de *consigne de traduction*, elle considère que tous deux sont en définitive déterminés par le traducteur lui-même, étant donné l'expertise biculturelle qui lui est exclusive parmi toutes les parties prenantes à un projet de traduction (Nord 1991 : 93). La conception de la fonctionnalité ne repose pas chez elle sur quelque *équivalence de skopos* reißienne entre le texte source et le texte d'arrivée, car force lui est de constater — et Trosborg (1997 : 49) à son instar — que : « [...] *The situation in*

⁴² *All-inclusive* (notre traduction.)

⁴³ Voir les citations pp. 32et 43.

which the source text fulfils its function is, by definition, different from that of the target text. [...] » (Nord [1997] 2007 : 59). Sauf cas particulier (les traductions de livres culturels, par ex.), la fonction d'un texte d'arrivée ne saurait par conséquent demeurer invariante par rapport à celle de son texte source, elle ne saurait être préservée; si bien que chaque nouvelle traduction commande l'élaboration d'une consigne distincte. De telles considérations nous concernent directement, car aucun des *skopoi* des trois traductions que nous étudions ne saurait effectivement coïncider ni avec ceux de leur texte source commun, ni avec ceux des deux autres traductions; or l'objet premier de cette étude, rappelons-le, est justement de démontrer que des intentions différentes commandent, entre autres, des *consignes* différentes. Des consignes qui doivent minimalement, dans leur version nordienne (*ibid.* : 60)⁴⁴ :

- comprendre une déclaration d'intention quant à la fonction de la traduction;
- comprendre la description du lectorat ciblé;
- spécifier le moment et le lieu de réception de la traduction;
- spécifier le médium de transmission de la traduction;
- spécifier les raisons qui ont motivé la production de la traduction, ou qui en justifieront l'offre au lectorat ciblé.

Nord préconise qu'un traducteur, avant d'exercer son art et sa science, procède à une *analyse extratextuelle* et *intratextuelle* du texte source, pour en comparer les résultats avec le *skopos* de la traduction envisagée, tel qu'il se trouve

⁴⁴ On voudra comparer avec le contenu type de la consigne tel que le décrit Vermeer. Voir p. 27.

décrit dans ce qu'elle appelle, d'après Fraser (1995 : 73)⁴⁵, le *translation brief*⁴⁶. Il s'agit par là d'identifier à l'avance tout problème qui pourrait survenir au cours du processus de traduction, puis de mettre au point une stratégie *holistique* d'intervention, afin que l'ouvrage d'arrivée jouisse de la réception anticipée de la part du le lectorat cible et qu'il puisse y assumer son *skopos* (Nord *ibid.* : 14).

La traductologue catégorise à des fins didactiques (*ibid.* : 64) la nature des différents *problèmes de traduction* qui peuvent survenir lors de la mise en contraste des analyses du texte source avec les visées d'un projet de traduction; problèmes qui sont d'après elle d'ordre pragmatique, culturel, linguistique ou textuel. Comme ce typage est purement didactique et que par ailleurs, la *Taxonomie des manipulations de Chesterman* (1997) revue par Gagnon (2006)⁴⁷ sert mieux notre propos, nous nous bornerons simplement à rapporter que Nord insiste pour que les problèmes en question ne soient en aucun cas confondus avec des *difficultés* de traduction. Ces dernières ne sont en effet que les embûches qu'un traducteur est susceptible de rencontrer au cours du processus de traduction en conséquence de ses propres déficiences en matière linguistique, de mitigation interculturelle ou de documentation.

Nord fait aussi une part — pour des motifs didactiques, dit-elle — aux *erreurs de traduction*; part qu'elle résume laconiquement en ces termes : « *If the purpose of a translation is to achieve a particular function for the target*

⁴⁵ Nord (*ibid.* : 30) cite Fraser (1995 : 73); or cette publication ne figure pas dans sa bibliographie. Malgré nos recherches intensives, nous n'avons pas trouvé de publication de cette traductologue en 1995. Selon toute vraisemblance, il s'agirait plutôt de Fraser (1996 : 88)

⁴⁶ Voir la note 35, p.27.

⁴⁷ Voir p. 49.

addressee, anything that obstructs the achievement of this purpose is a translation error. » (ibid. : 74)

Voici comment Nord (1991 : 34) schématise le processus de traduction :

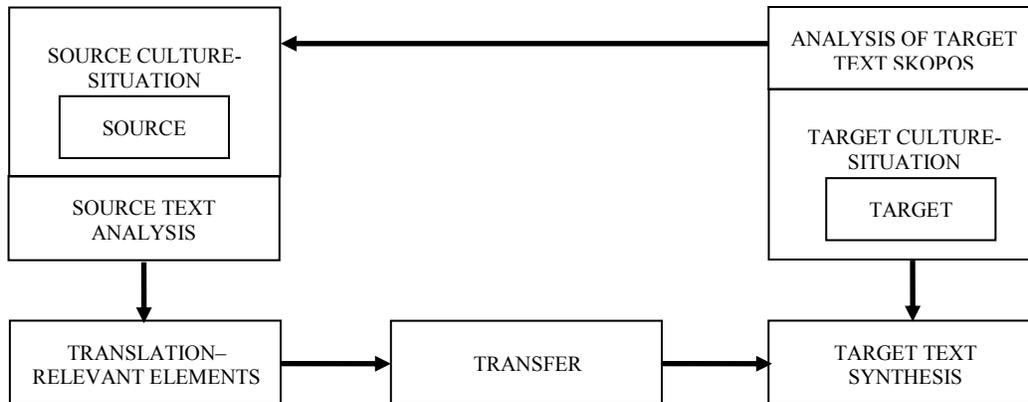


Figure 2 : Le processus de traduction selon Nord

2.2.1.3.2. *Les fonctions des textes selon Nord*

Nord considère que les textes en général sont susceptibles d'assumer quatre fonctions (Nord [1997] 2007 : 40-45) :

- la fonction *référentielle* : elle a trait à des objets ou à des phénomènes. Il s'agit de la fonction principale des textes pragmatiques (modes d'emploi, manuels d'instructions, etc.), mais aussi doctrinaux ou liturgiques;
- la fonction *expressive* : elle se rapporte aux réactions de l'émetteur du texte vis-à-vis des choses et des phénomènes de ce monde. Elle est déterminée par ce qui est exprimé : émotions, évaluation, ironie ou une combinaison des trois;
- la fonction *appellative* : elle vise le récepteur afin d'induire chez lui une réponse particulière. Son rôle est donc de persuader, convaincre, instruire, etc.;

- la fonction *phatique* : elle vise à établir, à maintenir ou à couper le contact entre l'émetteur et le récepteur. Le conventionnalisme de forme y est très important; elle sert souvent à définir la relation émetteur-récepteur : formelle/informelle, symétrique/asymétrique, etc.

2.2.1.3.3. *Traductions discrètes et traductions affirmées*

Nord (*ibid.* : 47) suit House (1997 : 66-71) dans la distinction que ce dernier établit entre traductions *discrètes (covert)* et *affirmées (overt)*⁴⁸ :

- *discrètes*, elles tendent à conserver intacte la fonction qu'assumait le texte source dans sa culture d'origine, de sorte à être reçue comme un original dans la culture d'accueil;
- *affirmées*, elles laissent clairement savoir au lecteur, par divers moyens (mention en page titre ou en liminaire, notes du traducteur, etc.), qu'il a en mains une traduction.

2.2.1.3.4. *Typologie des traductions de Nord*

Nord reconnaît deux grandes catégories de traductions :

- *instrumentales* (traductions utilitaires) : mode d'emploi, publicités, etc. Leur fonctionnalité est directe, et c'est le texte au complet qui constitue l'*unité de traduction*;
- *documentaires* : il s'agit d'écrits qui informent à propos d'un texte d'origine, le lecteur sachant pertinemment qu'il s'agit d'une traduction. Il s'agit donc toujours de traductions *affirmées*, et l'*unité de traduction* du texte y est beaucoup moins évidente.

⁴⁸ Nos traductions.

Voici, tabulée, la typologie des textes de Nord (*ibid.* : 48, 51) :

Fonction du processus de traduction	Document d'une interaction communicationnelle ayant lieu dans la culture source, à l'intention des lecteurs en culture cible				Instrument visant une interaction communicationnelle en culture cible, basée sur une interaction communicationnelle en culture source		
Fonction du texte d'arrivée	Fonction métatextuelle				Fonction référentielle, expressive, appellative ou phatique avec possibilité de sous-catégorie de fonction		
Types de traduction	Documentaire				Instrumentale		
Forme de traduction	Interlinéaire	Littérale	Philologique	Exotisante ⁴⁹	Équifonctionnelle	Hétérofonctionnelle	Homologue
Finalité de la traduction	Reproduction du système de la langue source	Reproduction des formes de la langue source	Reproduction des formes et du contenu du texte source	Reproduction des formes, du contenu et de la situation du texte source	Remplir les fonctions du texte source pour le public cible	Remplir des fonctions similaires à celles du texte source	Produire un effet homologue à celui du texte source
Priorité de la traduction	Structures lexicales et grammaticales de la langue source	Unités lexicales du texte source	Unités syntaxiques du texte source	Unités textuelles du texte source	Les unités fonctionnelles du texte source	Les fonctions transférables du texte source	Le degré d'originalité du texte source
Exemple	Linguistique comparée	Citations dans les textes journalistiques	Ouvrages classiques, grecs et latins	Prose littéraire contemporaine	Mode d'emploi	<i>Gulliver's Travels</i> traduit pour les enfants	Poésie traduite par un poète

Tableau 1: *Typologie des textes de Nord*

Comme on peut le constater, les trois ouvrages à l'étude correspondent à des traductions de type *documentaire* et de forme *philologique*, et tous trois utilisent comme unité de traduction les *unités syntaxiques* du texte source (alinéas, versets.)

2.2.1.3.5. Conventions et normes de traduction

Au chapitre des conventions et normes de traduction, Nord (*ibid.* : 53) s'appuie sur les écrits de Toury (1980) et de Chesterman (1993)⁵⁰. Les conventions en matière de genre textuel sont propres à une culture donnée; aussi jouent-elles un rôle crucial dans la fonctionnalité d'une traduction : pour que celle-ci corresponde

⁴⁹ Nous disons plutôt *différenciatrice* dans ces pages.

⁵⁰ Voir à ce sujet Schäffner (1999).

à un genre donné dans sa culture d'accueil, il est en effet essentiel que le traducteur soit au fait des conventions auxquelles son ouvrage est censé se conformer. Par ailleurs, le traducteur se doit aussi d'être familier avec les conventions qui concernent le genre du texte source dans sa culture d'origine, s'il veut être en mesure d'en évaluer les caractéristiques en termes de conventionnalisme ou d'originalité. La comparaison des normes et conventions propres au genre du texte source avec celles propres au genre prévu pour sa traduction peut faire ressortir la nécessité de procéder à des *adaptations* (*ibid.* : 54), ces dernières étant définies par Chesterman (*ibid.*) et Gagnon (*ibid.* : 223)⁵¹ comme « le remplacement d'une réalité socioculturelle propre au texte de départ par une autre, propre à celui d'arrivée. »

À la différence de Reiß et de Vermeer, lesquels ne reconnaissent pas d'autres conventions que la première mentionnée ci-après, Nord inventorie (*ibid.* : 53-59) :

- les *normes* de traduction⁵² :
 - elles régissent la traduction de certaines catégories de documents au sein d'une socioculture : textes juridiques ou officiels, manuels scolaires, etc.);
- les *conventions* de traduction, lesquelles peuvent être :
 - de *genre* : qui résultent de la standardisation des pratiques communicationnelles. Les textes conformes à cette convention sont parfois

⁵¹ Voir le tableau p. 49.

⁵² *Translation norms* (notre traduction.)

élevés au rang de *norme sociale* (les formulations juridiques typées, par exemple);

- de *style global* : où une fonction grammaticale particulière s'exprime différemment dans les cultures source et cible. Par exemple, bien que les propositions relatives existent dans plusieurs langues, leur forme, leur fréquence et leur distribution dans le texte diffère grandement de l'une à l'autre;
- de *comportement non verbal* : l'intonation ou la prosodie par exemple;
- de *traduction* : qui ont trait à la conception générale qu'on se fait de ce qu'est une traduction, et au type de relation auquel on s'attend entre un genre particulier de texte source et sa traduction. Nord mentionne à titre d'exemple la comparaison entre l'idéal moderne de différenciation⁵³ en traduction littéraire et les *Belles infidèles* du 18^e s.⁵⁴ Les conventions de traduction peuvent être (*ibid.* : 58) :
 - régulatrices⁵⁵ : elles ont trait aux manières généralement reconnues de régler certains problèmes au niveau subtextuel (noms propres, réalités culturelles, artefacts, citations, etc.);
 - constitutives⁵⁶ : elles sont en fait les critères qui font qu'une communauté culturelle donnée perçoit un texte comme étant une traduction; c'est-à-dire, ce qu'elle attend d'une traduction dûment identifiée comme telle.

⁵³ Elle n'utilise évidemment pas ce terme, qui nous est propre.

⁵⁴ Voir p. 15.

⁵⁵ *Regulatory translational conventions* (notre traduction.)

⁵⁶ *Constitutive translational conventions* (notre traduction.)

D'après Reiß et Vermeer (*ibid.* : 101, *in Nord ibid.* : 29), nous l'avons dit, le *skopos* est une variable qui dépend du milieu récepteur, tandis que l'*intention de skopos*, elle, dépend plutôt du traducteur (ou de l'instigateur du projet de traduction). Donc, en comparant l'intention qui sous-tend un projet de traduction, telle qu'énoncée à la consigne, avec les résultats de l'analyse du texte source, le traducteur devrait être en mesure de déterminer ce qui doit être préservé de ce dernier et ce qui doit être *adapté* au cours du processus de traduction, de même que les *stratégies d'intervention*⁵⁷ qu'il conviendra d'adopter pour produire un ouvrage qui satisfasse aux normes et conventions qui prévalent dans le milieu d'accueil (Nord 1991 : 100).

2.2.1.3.6. *Analyses préalables à la production d'une traduction fonctionnelle*

Nord préconise que l'analyse du texte source suive la séquence suivante (Nord [1988] 2005 : 243-244) :

- Analyse des éléments extratextuels :
 - l'époque;
 - la (ou les) variante(s) dialectale(s);
 - les intentions de l'auteur (informer, convaincre, recruter, etc.);
 - les fonctions :
 - référentielle (qui informe);
 - interpellatrice (qui projette une image, qui veut séduire);
 - le lectorat cible :
 - ses attentes;
 - ses connaissances;

⁵⁷ Nous reviendrons en détail sur ce terme.

- le support matériel;
 - l'endroit, le lieu de production;
 - le motif, l'occasion de production du texte (campagne de recrutement, etc.)
- Analyse des éléments intratextuels :
 - le sujet, le thème (biographie, poésie, etc.);
 - le contenu (ce que dit l'auteur);
 - les présupposés (allusions à d'autres textes; théories supposément connues, présupposés culturels);
 - la structure textuelle (paragraphe, chapitres, progression, etc.);
 - les éléments non verbaux (italiques, gras, etc. porteurs de sens);
 - le lexique (soutenu, expert, vernaculaire, etc.);
 - la syntaxe (style, images, ressources particulières, etc.);
 - les éléments suprasegmentaux (pauses, ponctuation, rythme et prosodie, etc.)

2.2.1.3.7. *Skopos et loyauté*

Nord mentionne *trois* éléments cruciaux auxquels doit s'attacher tout traducteur soucieux de produire une traduction fonctionnelle. Nous avons d'ores et déjà décrit les deux premiers, soit l'*analyse (intratextuelle et extratextuelle) du texte source*, et la *consigne*, le contenu de laquelle est fonction du différentiel entre les résultats de l'analyse du texte source et l'intention de *skopos* de la traduction projetée. Le troisième élément est *la loyauté* dont le traducteur doit faire preuve dans l'exécution de l'acte de traduction. Nord décrit cette loyauté comme un principe moral indispensable à toute relation entre êtres humains engagés dans un processus communicationnel; il s'agit d'une notion éthique qui, dans ce contexte,

prend en compte les intérêts légitimes des trois parties prenantes à tout projet de traduction (Nord [1997] 2007 : 127-128) :

- ceux de *l'auteur du texte source et de sa culture* — ou du texte source lui-même, lorsqu'il est anonyme ou que son auteur est mythique. (*Nota* : cette loyauté qui, fondamentalement, correspond au *degré de cohérence intertextuelle souhaité par rapport à la source* comme il est indiqué dans la consigne, se superpose commodément à la notion de *fidélité*);
- ceux de *l'instigateur du projet de traduction* — ou sa propre intégrité intellectuelle, dans les cas où il est lui-même l'instigateur du projet —, à travers le respect de la consigne;
- ceux du *lectorat cible*, lequel s'attend à ce qu'un lien d'une certaine nature, *normé* ou *conventionnel* dans son milieu, existe entre une traduction et son texte source, mais qui malgré tout tient à un certain niveau de congruité entre la traduction et les normes et critères propres à sa culture à lui, selon le type de texte (Nord 1991 : 94, 107-108) « *This does not mean that translators are always obliged to do exactly what the readers expect. Yet there is a moral responsibility not to deceive them.* » (*ibid.* : 125)⁵⁸ ...ce qui peut donner lieu à des situations éthiquement conflictuelles pour le traducteur.

2.2.1.3.8. **Question d'éthique : médiation interculturelle et loyauté**

« *As the only one in the communicative 'game' of translation who (by definition) knows both the source and the target cultures, the translator holds a powerful role. They could easily deceive their partners without anybody noticing – sometimes even just by 'faithfully' translating 'what the source text says' [...] Seen in this way, loyalty may be a corrective in the powerplay between client, author, target receivers, and the translator.* »

Nord (2002 : 4)

⁵⁸ Voir aussi *ibid.* : 94.

Les résultats de l'exercice du pouvoir de médiation interculturelle (*corrective*) du traducteur s'inscrivent, se « cristallisent » nécessairement dans son texte d'arrivée⁵⁹; c'est cette cristallisation qui mitige le devoir de loyauté qu'il doit respecter envers les trois parties prenantes au projet de traduction, soit l'instigateur, l'auteur du texte source, et le lectorat cible. Or, s'il est difficile de bien servir deux maîtres à la fois, qu'en est-il de trois?

Nous estimons que pour être pleinement satisfaisante, la notion de loyauté selon Nord doit être nuancée : il est en effet impensable — et d'ailleurs, souvent non souhaitable — que, chaque fois qu'un traducteur s'exécute dans son art et sa science, il soit en mesure de maintenir une loyauté totale et inconditionnelle envers les trois parties prenantes à son activité. Cela est particulièrement vrai lorsque certains de leurs intérêts s'avèrent conflictuels ou carrément incompatibles. Il est normal, par exemple, que le traducteur qui prépare un ouvrage philologique doive prioriser la *cohérence intertextuelle*, ce qui impliquera de traduire selon une stratégie axée sur le sourcierisme, voire, sur la différenciation. Il se trouvera donc, de la sorte, à inscrire dans son texte sa grande loyauté envers l'auteur original; or il se peut que ce faisant, il n'ait d'autres choix que de faire entorse à certaines normes et conventions qui prévalent dans la socioculture cible. Il se sera donc montré, dans une certaine mesure, déloyal envers son lectorat cible, lequel exige tout de même qu'un tel type de traduction, pour sourcier/différenciateur qu'il doive être, soit au moins minimalement congru

⁵⁹ Du fait de ses *interventions*, comme on le verra à la section 2.2.2.1. *Stratégies et interventions*, p. 46.

par rapport à sa réalité socioculturelle à lui. (Nord [1997] 2007 : 92-93)⁶⁰ De même, il se pourrait que le traducteur s'aperçoive que certaines attentes spécifiques de l'instigateur du projet de traduction, si elles devaient se réaliser, contreviendraient à des normes ou à des conventions du milieu cible relativement à ce type de traduction, au détriment de la fonctionnalité de l'ouvrage; ce que l'instigateur en question ignore, n'étant pas lui-même, le plus souvent, expert en conciliation interculturelle. Le fait de ne pas répondre aux dites attentes de l'instigateur favoriserait donc la réception positive de l'ouvrage dans son milieu d'accueil (loyauté envers le lectorat cible), mais constituerait une déloyauté envers ledit instigateur. La loyauté du traducteur, sous cet angle, peut donc être vue comme un *système éthique* constitué de trois éléments, interdépendants selon une relation inversement proportionnelle, semblablement à un système de vases communicants : dans ce système, le « volume total » de loyauté reste invariant, mais sa répartition est mitigée de manière optimale entre les trois éléments par le traducteur,⁶¹ en fonction de la réalisation du *skopos* de son ouvrage; de telle sorte que l'inscription dans le texte d'une plus grande loyauté envers une partie prenante au projet de traduction impliquera nécessairement une réduction de la loyauté inscrite envers l'une des deux autres, ou les deux.

Somme toute, le traducteur doit accorder à la réalisation du *skopos* de son ouvrage la priorité sur toute autre considération, quitte à adapter unilatéralement certains aspects de la consigne de traduction, tâchant en cela de se

⁶⁰ Il pourrait être intéressant, dans une étude ultérieure, de vérifier la mitigation de la loyauté par rapport à d'autres types de traductions.

⁶¹ Du fait de ses *interventions délibérées*. Voir p.47.

montrer le moins déloyal que possible — et non pas en tentant de maintenir une loyauté *absolue* — envers chacune des trois parties prenantes au projet; car la fonctionnalité de sa traduction demeure, en définitive, l'unique mesure acceptable de son efficacité éthique dans la mitigation de sa loyauté.

2.2.2. Taxonomie des interventions des traducteurs

2.2.2.1. Stratégies et interventions

« Une traduction est à la fois une action consciente et une médiation qui s'élabore à partir d'une série de décisions ou de choix qui s'expriment par des procédés ou des techniques. [...] Ce sont ces démarches ou façons de faire que nous appelons "interventions". [...] nous pouvons tenter une définition de l'intervention du sujet traducteur. Celle-ci serait un acte, un geste, une démarche de traduction qui consiste à s'éloigner de la littéralité du texte de départ; une déviation par rapport à ce que la transparence de texte à texte exige objectivement. »

Bastin (*ibid.* : 38-39)

Comme nous venons de le voir, le traducteur, en sa qualité d'expert en médiation interculturelle, peut légitimement agir — et il arrivera qu'il *doive* le faire — en contravention de la consigne de traduction afin d'assurer la fonctionnalité de son ouvrage : c'est donc dire qu'il lui incombe de veiller à ce que toutes les parties prenantes au projet de traduction s'en estiment raisonnablement et suffisamment satisfaites. Ce pouvoir de mitigation éthique du traducteur ne peut s'exercer qu'à travers des interventions, effectuées de façon cohérente en fonction des intentions de l'instigateur (ou des siennes propres); car, comme le dit Delisle (et coll. : 77), c'est elle qui « [...] oriente la démarche globale du traducteur à l'égard d'un texte particulier à traduire et se distingue des décisions ponctuelles comme l'application des divers procédés de traduction. » À son instar,

Bastin (*ibid.*) distingue *stratégies* de traduction et *techniques* de traduction, ces dernières correspondant aux *procédés* de Delisle :

- les *techniques de traduction* sont des interventions liées à la nature des textes : ce sont des outils de réexpression ponctuelle doublés d'instruments de mesure *a posteriori* de la cohérence entre texte source et texte d'arrivée;
- les stratégies de traduction « [...] *go beyond the description level of analysis, since they help to explain the translator's behavior.* » (Gagnon *ibid.*, in Bastin *ibid.* : 39).

Bastin (*ibid.*) assimile donc *techniques* à *interventions objectives*, et *stratégies* à *interventions délibérées* (ou *subjectives*) :

- les interventions *objectives* relèvent du texte et sont la cause de différences structurelles ou sémantiques entre une traduction et son original (elles peuvent aussi être requises par la consigne de traduction). Elles correspondent aux manipulations syntaxiques ainsi qu'à certaines manipulations sémantiques;
- les interventions *délibérées* (ou *subjectives*) : elles ne relèvent que de la seule volonté du traducteur. C'est grâce à elles que le traducteur inscrira sa loyauté dans son texte. Elles correspondent à certaines manipulations sémantiques, ainsi qu'aux manipulations pragmatiques.

« Le succès d'une traduction dépendra de la verbalisation des éléments non partagés par l'auteur et le public du texte source et le lecteur du traducteur. C'est là que la lecture personnelle du texte source par le traducteur et sa perception des univers socioculturels partagés entraîneront des interventions subjectives et délibérées de ce dernier. »

Bastin (*ibid.* : 41)

Les interventions *délibérées* sont (*ibid.*) :

- non neutres et déclarées;

- visibles, responsables et libres;
- une modalité de traduction créative qui vise à consolider l'identité de la collectivité du traducteur;
- un acte de traduction sélective qui consiste à souligner ou à ne conserver de l'original que ce qui convient au traducteur.

On aura compris que si les interventions *objectives* peuvent faire partie d'une stratégie de traduction convenue au préalable avec les instigateurs du projet de traduction et comprise dans la consigne, les interventions *délibérées*, elles, ne sauraient être ni prévues, ni convenues, car elles se développent et s'orientent au fur et à mesure que se déroule l'*acte de traduction*. Partant, la « *stratégie d'interventions délibérées* » d'un traducteur ne saurait être cernée et décrite qu'*a posteriori*, grâce à une analyse fonctionnaliste du genre de celle-ci. Certes, le traducteur voudra discuter de l'à-propos de certaines de ces interventions avec l'instigateur du projet, que ce soit au cours de l'acte de traduction ou préalablement, s'il juge suffisante la compétence de ce dernier en la matière; mais autrement, il dérogera à la consigne de traduction de son propre chef du moment qu'il le jugera nécessaire, en sa qualité de *seul professionnel qualifié en la matière* (Nord 2002 : 4). Ce sera le cas lorsque, par exemple, l'instigateur du projet n'est pas en mesure d'apprécier tous les impacts probables d'un éventuel conflit entre certains éléments de la consigne et certaines contraintes culturelles implicites (normes et conventions) propres à la culture d'accueil. Ce que nous appelons la *mitigation éthique de la loyauté du traducteur* s'inscrit donc dans le texte d'arrivée à travers de telles interventions, et l'*intention de skopos* de la traduction en est le facteur déterminant.

2.2.2.2. Taxonomie des interventions de Chesterman, revue par Gagnon⁶²

Dans nos analyses intratextuelles, le relevé des interventions des traducteurs suivra la *Taxonomie des interventions* de Chesterman (1997), telle que revue par Gagnon (2006 : 223) :

Interventions dans la syntaxe (manipulation de la forme)	Interventions dans la sémantique (manipulation du sens)	Interventions dans la pragmatique (manipulation du message)
Traduction littérale (accolée au TS)	Synonymie (ne pas utiliser le rendu « généralement reconnu »)	Adaptation (remplacement d'une réalité socioculturelle propre au TS par une autre propre au TA)
Emprunts, calques (emprunt d'éléments d'une autre langue)	Antonymie (recours à la négation)	Niveau d'explicitation (explicitation/implicitation)
Transposition (changement de classe lexicale)	Hyponymie (hyperonyme ↔ hyponyme)	Modification de l'information (ajouts, omissions impossibles à inférer)
Manipulation des unités textuelles (morphèmes, mots, syntagmes, propositions, phrases, paragraphes)	Opposition (même réalité considérée sous des angles opposés; par ex. : acheter et vendre)	Modification de la cohérence (réorganisation logique de l'information; souvent au niveau du paragraphe)
Structure syntagmatique (nombre, catégorie défini/indéfini, personne, temps, mode)	Niveau d'abstraction (abstrait ↔ concret)	Traduction partielle (sommaires, transcriptions, traduction symbolique)
Structure propositionnelle (ordre, mode actif / passif, à verbe fini ou non fini, transitif / intransitif)	Distribution sémantique (extensions ou réductions de sens)	Changement du degré de visibilité (notes, commentaires, glose)
Structure phrastique (rapport sémantique principale / subordonnée)	Modification de l'emphase (ajouts, réductions ou altérations des éléments d'emphase ou du thème principal)	Transcription corrective (réécriture de passages ou de textes entiers)
Cohésion (références intratextuelles, ellipses, substitutions, pronominalisation, répétition)	Paraphrase (rendu pragmatique plutôt que sémantique. Stratégie habituelle pour rendre les expressions idiomatiques)	Autres manipulations pragmatiques (présentation, choix dialectiques, etc.)
Changements de niveau (phonologique, morphologique, syntaxique, lexical)	Changements tropiques (changements de tropes / d'éléments figuratifs)	
Figures stylistiques (changements de figure : parallélisme, répétition, allitération)	Autres manipulations sémantiques (changements du signifié concret / déictique)	

Tableau 2 : *Taxonomie des interventions de Chesterman revue par Gagnon*

⁶² *Taxonomy of manipulative shifts* (notre traduction.)

2.2.3. Mésinterprétations, présupposés et sous-systèmes culturels

2.2.3.1. Mésinterprétations et présupposés culturels

« Misreadings have occurred in translations of every era. Since translation consists, at its most basic level, in “understanding and making others understand”, a misreading by the translator will distort the source message and result in some form or another of communication breakdown between the source writer and the target reader. »

Ke (*ibid.* : 133)

Nous avons vu⁶³ que selon Bastin (2007 : 41), le succès d'une traduction dépend de la verbalisation des éléments non partagés par l'auteur du texte source et son public, et le traducteur et son public à lui, et que la perception que le traducteur a des deux univers socioculturels impliqués le pousse à intervenir délibérément dans le texte. Par ailleurs, Gagnon nous disait que les stratégies de traduction « dépassent le niveau de l'analyse descriptive, étant donné qu'elles contribuent à expliquer les agissements du traducteur. »⁶⁴ L'analyse *a posteriori* des traductions permet donc d'identifier et de qualifier objectivement les motivations qui sous-tendent le comportement du traducteur; ce qui convient particulièrement à nos visées; car, comme le mentionne Nord :

« Interestingly enough, functionalist approaches fall on very fertile ground in what from an eurocentric point of view might be called “exotic” cultures [...] As a European in Asia, for instance, you are a living example of the dangers of cultural fallacies; students are constantly aware of cultural differences. »

Nord ([1997] 2007 : 134)

Les interventions du traducteur sont irréversibles; elles sont effectuées « pour le meilleur ou pour le pire » selon leur à-propos; or d'après 柯 柯

⁶³ Voir p. 47.

⁶⁴ Voir la citation p. 47, • les stratégies de traduction (notre traduction).

(Ke *ibid.* : 133-134), celles qui s'avèrent malencontreuses (c'est-à-dire, celles qui nuisent, ou qui ne contribuent pas à la réalisation du *skopos* de l'ouvrage) sont induites par des *présupposés* ou des *mésinterprétations* quant à l'appréhension de certains éléments de la culture autre : le traducteur en aura confondu les caractéristiques avec celles de sa propre culture à lui. 柯 柯 définit donc les présupposés culturels susceptibles d'induire des interventions non à propos comme étant des « [...] *underlying assumptions, beliefs, and ideas that are culturally rooted, widespread, but rarely if ever described or defined because they seem so basic and obvious as not to require verbal formulation.* » (Ke *ibid.* : 134-135)

Avant que de discuter *présupposés culturels*, encore faut-il adhérer à une définition de ce qu'est la culture. 柯 柯 a opté pour la première à avoir eu cours dans la sphère anthropologique, soit celle proposée par Sir Edward Burnett Tylor (1832 — 1917) en 1871 dans son ouvrage intitulé *Primitive Cultures — Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom* (Tylor [1871] 1976). Cette définition, pour avoir été la première, n'en demeure pas moins d'actualité, les définitions subséquentes n'ayant fait que la développer, la raffiner; c'est d'ailleurs elle qui sous-tend la définition de Goodenough sur laquelle s'appuie Nord.⁶⁵ Elle est systématiquement donnée comme fondamentale dans l'enseignement universitaire de l'anthropologie culturelle, comme en font foi les cursus de programmes comme celui du *Department of International and Transcultural Studies, Teacher's College,*

⁶⁵ Voir p. 22.

Columbia University, ou du *Kimmage Development Studies Centre de Dublin*⁶⁶, par exemple. Voici donc cette définition : « [Culture is] *that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, customs and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.* » (Tylor *ibid.*, in Bock 1979 : 13–14)

Telle et donc la caractérisation anthropologique de la *culture* à laquelle adhère 柯. Elle est :

- *socialement acquise*, c'est-à-dire, non héritée biologiquement;
- *partagée par les membres d'une communauté*, c'est-à-dire, non spécifique à un individu;
- *symbolique*, par l'assignation d'un sens à des entités ou à des évènements, lequel ne leur est pas intrinsèque et ne peut être appréhendé isolément (la langue, par exemple);
- *intégrée*, c'est-à-dire que tous les éléments qui la constituent sont interreliés.

2.2.3.2. Les sous-systèmes culturels

柯 identifie quatre *sous-systèmes culturels* (*ibid.* : 134-142), soit le *techno-économique*, le *social*, l'*idéationnel* et le *linguistique*. Les voici en détail :

- *Techno-économique* (écologie, moyens de production, échanges de biens; savoir-faire, technologies, sciences; artefacts.) Il en veut pour exemple le traducteur de l'anglais au chinois qui identifierait « à la mode chinoise » les

⁶⁶ Voir respectivement à http://varenne.tc.columbia.edu/hv/clt/and/culture_def.html et à <http://www.kimmagedsc.ie/PG%20Anthropology%20course%20outline%202010.pdf>. Consultés le 2012-03-10.

pièces d'une maison occidentale dans l'ouvrage européen qu'il traduit. L'exemple contraire, si l'on préfère, est tout aussi probant : les pièces de l'habitation chinoise traditionnelle, dont l'ordonnement est d'obédience confucéenne, sont sises en carré autour d'une cour intérieure, suivant l'ordre hiérarchique d'ancienneté de ses occupants. Ce type d'habitation compte aussi quelques pièces utilitaires comme la cuisine (*chú fāng* 厨房) sise en retrait, et le *kè tīng* 客廳, espèce de *salon-parloir* servant à l'accueil des invités dans le respect des civilités. Étant donné la fonction des pièces en question, laquelle est souvent extrêmement différente de celle des pièces du *bungalow* nord-américain typique, le traducteur avisé fera bien d'y réfléchir à deux fois avant de rendre à la légère *kè tīng* 客廳 par *salle de séjour* (où, dans l'habitation occidentale moderne, l'on relaxe en famille devant son cinéma-maison...)

- *Social* (classes et groupes sociaux; systèmes de parentèle; typologie, sexe et mariage, procréation et paternité, taille de la famille, etc.; politique et lois; éducation; sports et loisirs; us et coutumes; histoire générale.) *kē* 柯 l'illustre par le cas du traducteur du chinois à l'anglais qui, ignorant des us et coutumes propres à la culture chinoise moderne, traduirait littéralement « *nǐ chī fàn le méiyǒu* 你吃饭了没有? » par « *Have you had your meal yet?* » et « *nǐ qù nǎr* 你去哪儿? » par « *Where are you going?* » Ne s'agissant que de salutations civiles d'usage, d'équivalents chinois de « *Hi!* » ou de « *How do you do?* », ces questions n'appellent pas de réponse réelle : ce sont des expressions sociales qui, à force de répétition, sont totalement dépouillées de leur sens premier et qu'il est

préférable de rendre par les salutations conventionnelles propres à la socioculture cible.

- *Idéationnel* (cosmologie; religion; magie et sorcellerie; folklore; créations et imagerie artistiques; valeurs morales, esthétiques, etc.; focalisation cognitive et schèmes de pensée; idéologie.) Les préjugés touchant ce sous-système sont ceux qui, d'après 柯 (kē), donnent lieu au plus grand nombre de mésinterprétations et de rendus erronés, du fait qu'ils ne reflètent pas tant les réalités objectives qu'expérimentent les gens dans les différentes cultures, que notre propre perception de celles-ci. Ainsi l'Occidental se figure-t-il que le flux temporel s'écoule de telle manière qu'il envisage son avenir, et que son passé est derrière lui; tandis que l'Oriental, à l'inverse, se figure qu'il fait face au passé — puisqu'il lui est connu — et qu'il tourne le dos à l'avenir (lequel est, effectivement, perpétuellement hors de son champ d'appréhension.) Le sachant, on réalise le potentiel de confusion que renferme la traduction en chinois d'une phrase comme « [...] *the fossil datings given in the original essays have been definitely superseded. The dates have, in general, been moved back in time.* » (Geertz 1973 : préface, in Ke *ibid.* : 136) : alors que le texte source indique que les fossiles se sont avérés *plus anciens que prévu*, le lecteur chinois qui consulterait une traduction dans laquelle le déictique de l'expression *have been moved back in time* n'a pas été rajustée en fonction du sous-système d'idéation chinois comprendrait plutôt, *a contrario*, que la nouvelle datation a eu pour effet de les rajeunir.

kē 柯 rapporte aussi cet exemple très probant de la traduction d'un passage du vénérable classique *shī jīng* 詩經 (*Livre des odes*), composé et commenté de -1046 à 481, dans lequel une jeune esclave appréhende grandement le retour de son maître, qui sûrement la violentera. Une traduction anglaise de ce passage qui serait véritablement cohérente avec le texte source se lirait « *A girl's heart is sick and troubled, / Fearing that she may have to go home with her lord.* », alors que celle publiée dans l'*Anthology of Chinese Literature* (Birch et coll. 1980; 1981 : 24) dit exactement le contraire : « *A girl's heart is sick and sad / Till with her lord she can go home.* ». La question est importante : superficiellement, la méprise paraît causée par l'ambiguïté de sens de deux mots dans ce contexte, soit *dài* 殆 (« presque », ou « craindre ») et *jí* 及 (« jusqu'à ce que », ou « avec »); mais d'après *kē* 柯 (Ke *ibid.* : 140-141), même un lecteur qui ne serait pas familier avec la langue chinoise classique n'interpréterait jamais cette phrase dans le sens où l'a fait le traducteur dans l'anthologie de Birch. Aussi, vu que linguistiquement parlant, les deux interprétations de chacun des deux mots cités plus haut sont plausibles, l'élément discriminant n'est évidemment pas de nature linguistique : le sens voulu par l'auteur du texte source ne peut être discriminé qu'en fonction du contexte culturel original du poème en question.

- *Linguistique* (phonologie et graphèmes; grammaire [morphologie et syntaxe]; sémantique et pragmatique.) Parmi les nombreux exemples que fournit *kē* 柯 de mésinterprétations induites par ce sous-système, nous retiendrons le cas de la

différence dans la connotation du mot *vinaigre* en anglais et en chinois. Dans cette dernière langue, ce mot sert souvent à exprimer de la jalousie, comme dans *chī cù* 吃醋 (*litt.* : « mange-vinaigre »), tandis qu'en anglais il sert plutôt à désigner la virulence sarcastique, comme dans la phrase *Someone's remarks are made with a strong note of vinegar* (*Ke ibid.* : 130) (l'expression correspondante en français serait *pisse-vinaigre*.)

Du point de vue de l'éthique du traducteur, faisons retour sur les cas de *mésinterprétations volontaires* relatives au sous-système culturel idéationnel, car nous ne saurions passer sous silence les cas d'interventions délibérées motivées par de telles manipulations, par lesquelles le traducteur veut faire passer « en catimini », pour des raisons de censure ou de prosélytisme par exemple, certains principes domestiques pour des réalités propres à une culture étrangère. 柯柯 cite d'abord les interventions de ce genre effectuées par les moines chinois qui, lors de la traduction des *sutras* du sanskrit dans leur langue,⁶⁷ ont systématiquement gommé toute référence aux pratiques sexuelles, vu leur aversion toute confucéenne pour la chose, contrairement aux Indiens qui, eux, avaient décrit crûment, sans gêne aucune, de telles activités dans les textes sources (par ex. : le *Kamasutra*). Nous tenons à souligner pour notre part, anticipant en cela sur la suite de notre étude, le fait que Julien décrie à juste titre, dans l'introduction à sa traduction du *dào dé jīng* 道德經 (*ibid.* : 5-20), les interventions perpétrées sciemment, « en catimini », par ses prédécesseurs missionnaires jésuites dans le but de servir leurs

⁶⁷ Laquelle s'est étendue sur environ mille ans, soit du -1^{er} s. au 9^e s. environ.

« intentions de *skopos* prosélytique occulte » : ceux-ci ont en effet manipulé le sens du texte source de sorte qu'il paraisse véhiculer des réalités purement chrétiennes, lesquelles auraient prétendument été propres à la culture chinoise préclassique du fait de révélations directes antédiluviennes de la part de la divinité judéo-chrétienne.

Ce cas, qui est plutôt récent (19^e s.), de même que le suivant, auquel il s'arrime, illustrent l'extraordinaire ténacité dont ont fait preuve les missionnaires jésuites, au fil des siècles, dans leurs efforts d'évangélisation des Chinois — efforts qui malgré tout sont demeurés à peu près vains, en proportion de la population ciblée. Le célèbre cas suivant, rapporté par 柯爾 (*ibid.* : 142)⁶⁸, montre que des mésinterprétations culturelles intentionnelles peuvent s'avérer fort pratiques lorsqu'un projet de traduction est motivé par la visée d'un *skopos* occulte et qu'on s'emploie à sa réalisation en appliquant méthodiquement une stratégie d'interventions délibérées à l'avenant. Nous faisons bien sûr allusion aux imbroglios théologiques, rituels et diplomatiques survenus entre la Cour impériale chinoise et le Saint-Siège, lesquels furent provoqués par Matteo Ricci (1552 — 1610), l'un des premiers jésuites à pénétrer en Chine et instigateur de la compilation du fameux dictionnaire éponyme. Le prosélytisme très peu conventionnel de Ricci l'avait amené à fomenter un formidable canular, qui consistait à faire croire qu'il existait un lien de parenté direct entre le christianisme et le syncrétisme religieux chinois et entre les rites de l'Église catholique et ceux confucianistes. Il avait donc mis au point un ingénieux amalgame de la méthode

⁶⁸ Voir aussi Ghiglione (*ibid.* : 84-86).

d'évangélisation jésuitique « par le haut » avec une prétendue chrétienté chinoise très ancienne, recourant pour cela à des interventions délibérées acculturatives dans les articles de son lexique chinois / français comme dans tous ses textes (traductions, échanges épistolaires avec ses supérieurs, etc.) — toutes interventions indécélables par quiconque ne connaissait pas à fond les deux cultures occidentale et chinoise. Par exemple, il assimilait consciemment, volontairement, la révérence ancestrale des Chinois pour le *ciel naturel*, à celle que les chrétiens témoignent au panthéon de leur prétendu *ciel spirituel* (*ibid.* : 142). Bientôt, les deux conceptions de l'univers qu'il avait tenté d'amalgamer, et qui sont en réalité fort distante l'une de l'autre culturellement (entre autres), se verront au contraire radicalement divisés par cette supercherie, et se verront engagés dans la fameuse *Querelle des rites* : ainsi, l'empereur *kāng xī* 康熙 (1654 — 1722) interdira-t-il de séjour en sol chinois tous les missionnaires occidentaux, tandis que le pape Clément XIV (1705 — 1774) dissoudra purement et simplement l'ordre de la *Compagnie de Jésus* en 1773, lequel ne sera rétabli qu'en 1814, par Pie VII (1742 — 1823).

De telles aberrations ontothéologiques volontairement introduites (dont certaines entachent encore de nos jours le *Grand Ricci*) sont toujours susceptibles d'être reportées par inadvertance dans les traductions d'exégètes. Ainsi Julien, dans sa glose (*ibid.* : 108), reproche-t-il à certains auteurs — des jésuites, toujours — d'accepter sans réserve les sens d'*âme spirituelle* et d'*âme sensitive* que cet ouvrage propose pour rendre les concepts de *hún* 魂⁶⁹ et de *pò* 魄 respectivement, alors qu'il s'agit en réalité, dans la culture chinoise, non pas d'*âmes*, mais plutôt

⁶⁹ Qu'il orthographie *hoen*.

de concentrations particulières de *qi* 氣⁷⁰. À la fois substance et énergie, subtil, presque immatériel (car susceptible d'être décelé sous certaines conditions), le *qi* 氣 baigne et imprègne toute chose en ce monde. La *yīn* 陰 et le *yáng* 陽 en sont les « saveurs » les mieux connues en Occident. De telles concentrations de *qi* 氣 vont se loger dans certains organes de tout être lors de sa conception et, au décès, elles retournent s'incorporer au *qi* 氣 initial. Ces concepts n'ont donc absolument rien à voir avec celui, exclusivement judéo-chrétien et transcendant, d'*âme*; pourtant, encore au 21^e s., il n'est pas jusqu'à Mathieu (*ibid.* : 71, 95 *nbp* 2) qui traite de la sorte les dits *hún* 魂 et *pò* 魄; mais au moins se montre-t-il circonspect, avançant l'idée que leur acception d'*âme spirituelle* et d'*âme sensitive* serait justifiée par une tradition chamanique antérieure au *dào dé jīng* 道德經⁷¹. Il commente : « C'est un des rares aspects religieux de l'expression d'une pensée qui se veut exclusivement occupée des affaires du monde et non point des esprits. » (*ibid.* : 71)

Nous qualifierons donc de malencontreuses ou, le cas échéant, de délibérément trompeuses, au gré de nos analyses intratextuelles, les interventions délibérées des trois traducteurs qui, découlant de préjugés ou de mésinterprétations culturels, ne contribuent pas à la réalisation du *skopos* de leur ouvrage ou lui nuisent; et nous indiquerons à quel sous-système socioculturel elles ont trait.

⁷⁰ Notons qu'il n'est fait mention de cet élément pourtant primordial de l'univers daoïste qu'une seule fois dans le *dào dé jīng* 道德經, au chapitre XLII. On en trouvera en outre d'excellentes représentations dans le chef d'œuvre cinématographique *Héros* (*zhāng yì móu* 張藝謀 2002).

⁷¹ Alors que l'*âme* n'est pas une notion d'origine chamanique, mais grecque; d'ailleurs, le chamanisme n'implique aucune notion de *religiosité* que ce soit. Voir p.64, Marcel Mauss.

2.2.4. Doctrines daoïstes : théories et postulats

2.2.4.1. Transcendance ou immanence?

« Il sera [donc] [...] intéressant de se demander si, dans la Chine des Zhou (1122 — 256 av. J.-C.), l'expérience religieuse était envisagée selon des traits culturels particuliers : est-ce que l'homme, confronté aux problèmes de l'existence, a élaboré des solutions foncièrement différentes de celles qui ont été, par exemple, pensées dans l'itinéraire judéo-chrétien? »

Ghiglione (*ibid.* : 15-16)

La question est fort intéressante en effet, et Ghiglione (*ibid.*) en propose une discussion introductive fort édifiante; mais au demeurant, sa réponse déborde du cadre de cette étude. Nous laissons donc aux experts en la matière le soin d'en débattre, et nous nous bornons à postuler notre position; car il est essentiel que nous le fassions si nous voulons être en mesure, entre autres, de discuter d'éventuelles interventions de mauvais aloi induites par certains présupposés et mésinterprétations culturels.

Nous partons du fait que selon 𠄎𠄎 (*ibid.*), les présupposés et les mésinterprétations culturels, lesquels sont à l'origine de certains problèmes parmi les plus aigus en traductologie, découlent d'aberrations acculturatives dans l'appréhension, par les traducteurs, des caractéristiques propres à un sous-système culturel donné, au sein de deux sociétés culturellement éloignées l'une de l'autre. 𠄎𠄎 affirme en effet que leurs impacts les plus importants (ceux reliés au sous-système linguistique mis à part), relèvent principalement de confusions quant au sous-système *idéationnel*, et qu'ils prennent leur source dans des façons fondamentalement différentes, en Orient et en Occident, d'appréhender le monde depuis la Haute Antiquité.

Le daoïsme est une doctrine à l'origine foncièrement *naturaliste*⁷²; ainsi Mathieu commente-t-il : « Le *dao*⁷³ [...] relève d'une conception naturaliste [du monde] [...] » (Mathieu *ibid.* : 35). Duyvendak, lui, voit dans la *dào* 道 un *processus* naturel, et non une *entité*.⁷⁴ Quant à Julien, il affirme pour sa part que :

« [...] le *Tao* est dépourvu d'action, de pensée, de jugement, d'intelligence. Il paraît donc impossible de le prendre pour la *raison primordiale*, pour l'intelligence sublime qui a créé et qui régit le monde [...]

Le mot *nature* n'a-t-il pas été employé par certains philosophes, que la religion et la raison condamnent, pour désigner une *cause première*, [...] dépourvue de pensée et d'intelligence? »

Julien (*ibid.* : 16; *nbp* 1)

Selon *kē* 柯⁷⁵ de même que, entre autres, le sinologue étatsunien Ames (1998; [1993] 2007)⁷⁶, le philosophe Burik (2009) et la sinologue française Jami (2010), les confucianistes, légistes, daoïstes, etc. du -6^e s. étaient fondamentalement *monistes*⁷⁷, tandis que l'univers ontothéologique est, lui, *dualiste*. Les Chinois de cette époque adhéraient en effet à l'idée d'un univers absolument immanent : *guō qí yǒng* 郭齐勇⁷⁸ va même jusqu'à parler de la « transcendance immanente » confucéenne (Guo [1999] 2009 : 2, 5, 6), un concept paradoxal de transformation du *soi* (*ibid.* : 2) selon lequel un adepte de cette

⁷² Concernant les aspects naturalistes du *dào dé jīng* 道德經, voir Ghiglione (*ibid.* : 62-65) et Granet ([1934] 1968 : 302).

⁷³ Les italiques dans ces trois citations appartiennent au texte.

⁷⁴ Voir la citation p. *xxiii*.

⁷⁵ Voir la section précédente. Pour connaître l'opinion d'autres auteurs chinois qui vont dans le même sens, voir les numéros spéciaux de *Meta* (1999) et de *The Translator* (2009), ainsi que Cheung et Wusun (2006, 2009).

⁷⁶ Voir les citations pp. *xxiii* et 64-65.

⁷⁷ Granet (*ibid.*) parle plutôt de *quiétisme*.

⁷⁸ Doyen de la faculté des Lettres de la *wǔhàn dà xué* 武漢大學 (Université de Wuhan).

doctrine cherchera à transcender son état de simple *rén* 人 (« personne »), pour accéder à l'état de *jūn zǐ* 君子, (l'« homme de bien » ou l'« homme noble » confucéen; noble d'esprit, et non de sang — bien que l'un n'exclue pas nécessairement l'autre). Il s'agit là d'une « transcendance » strictement politico-socio-culturelle, totalement étrangère à la transcendance judéo-chrétienne. Cette dernière concerne l'élévation de l'*âme-registre-des-péchés*, ardoise que le juste doit régulièrement faire effacer par l'absolution du prêtre, suivie de la résurrection et de l'ascension des corps au jugement dernier vers un paradis sis quelque part dans le monde spirituel. À l'instar de *lǎo zǐ* 老子⁷⁹ (circa -5e s. — -4e s.), *kǒng fū zǐ* 孔夫子⁸⁰ (-551 — -479) semble lui aussi « tenir [...] à distance » (Mathieu *ibid.* : 71) tout ce qui touche au surnaturel, tandis que Duyvendak (*ibid.* : 80) considère pour sa part que « La Voie n'est pas un principe créateur abstrait, au-dessus de tout ce qui existe. [...] » Et, nous l'avons déjà dit, il n'est pas jusqu'à Julien (*ibid.* : 5-20) qui, en 1842, dans l'introduction de l'édition originale de son ouvrage, se lançait dans une diatribe de quinze pages, vilipendant avec une véhémence surprenante ses prédécesseurs jésuites, depuis Matteo Ricci jusqu'aux traducteurs-évangélistes des années 1800, pour avoir sciemment introduit des « aberrations ontothéologiques » dans leurs interprétations du *dào dé jīng* 道德經. Il en décrie les traductions, qui rappelons-le avaient comme *intention de skopos occulte*, sous-tendant et orientant l'articulation de tous leurs ouvrages, de prouver

⁷⁹ Laozi (*litt.* « le Vieux maître »), auteur supposé du *dào dé jīng* 道德經.

⁸⁰ Confucius, le présumé auteur des *kǒng fū zǐ lún yǔ* 孔夫子論語 (les *Analectes*, ou *Entretiens* [(circa -5^e s.) 1994].)

que le peuple chinois était en réalité une espèce de « communauté protochrétienne » qui aurait eu une révélation divine en des temps très, reculés, le *dào dé jīng* 道德經 en renfermant supposément la preuve. Voici un fragment de cette diatribe :

« Entraînés par le louable désir de répandre promptement la religion chrétienne en Chine, et mus par une conviction qu'il n'est pas permis de révoquer en doute, quelques savants jésuites s'étudièrent à montrer que les monuments littéraires de l'antiquité chinoise renfermaient de nombreux passages évidemment empruntés aux livres saints, et jusqu'à des dogmes catholiques, dont la connaissance en Chine nous obligerait d'admettre, en raisonnant suivant la foi la plus orthodoxe, que Dieu avait accordé aux habitants du Céleste Empire une sorte de révélation anticipée. »

Julien (*ibid.* : 5)

Il est évident qu'en vertu du principe de la « preuve de non-scientificité d'une proposition par l'impossibilité de réfuter sa négation » (« Principe de non-réfutabilité »)⁸¹ de Popper (1985), l'assertion d'une quelconque révélation divine qui aurait été faite aux Chinois par le dieu d'Abraham dans la (très) Haute Antiquité expulserait *illico* cette question du champ de la science, pour la reporter dans celui de la foi, qui ne nous concerne pas. Pour les besoins de cette étude, donc, nous déclarons que nous adhérons aux avis « anti-ontothéologiques » présentés ci-dessus, et réfutons toute idée de transcendance dans le daoïsme *philosophique* (aussi dit *école spéculative*) (Mathieu *ibid.* : 16). Quant à l'idée d'assimiler le chamanisme des Chinois de la

⁸¹ *Falsification principle* (notre traduction). Nous répropons le calque *principe de falsification*.

Haute Antiquité⁸² — chamanisme dont l'existence est scientifiquement acquise — à une forme de *religiosité*, nous nous rallions à l'opinion de Marcel Mauss (1872 — 1950), « père de l'anthropologie française », pour qui le chamanisme est une manifestation d'une pensée magique certes, mais exclusivement préoccupée de la manipulation de forces *immanentes*; tandis que la religion s'attache à la métaphysique, à la transcendance et à un au-delà meilleur (Mauss [1950] 1968, in Tarot 2003), toutes choses que le daoïsme philosophique ignorait absolument — du moins, jusqu'à l'avènement du daoïsme religieux. Selon Mathieu, d'ailleurs, « Un demi-millénaire avant que ne naisse le daoïsme *religieux* apparut probablement la première version du Lao zi » (Mathieu *ibid.* : 10).

En lieu et place de *postulatum*, on nous permettra de produire *in extenso* la citation qui suit, laquelle, pour longue qu'elle puisse être, a le mérite d'explicitier avec clarté et concision le véritable *abîme conceptuel* qui, selon ce postulat, sépare les conceptions ontothéologique et chinoise du monde :

« *We can call the world view that by the time of Plato and Aristotle had come to dominate classical Greek thinking a 'two-world' theory. Later, with the melding of Greek philosophy and the Judaeo-Christian tradition, this 'dualistic' mode of thinking became firmly entrenched in Western civilisation as its dominant underlying paradigm. [...] A significant concern among the most influential Greek thinkers and later the Christian Church Fathers was to discover and distinguish the world of reality from the world of change, a distinction that fostered both a 'two-world theory' and a dualistic way of thinking about it [...] [which] begins from a fundamental separation between 'that which creates' and 'that which is created', 'that which orders' and 'that which is ordered', 'that which moves' and 'that which is moved. There is an assumption that there exist some preassigned design that stands independent of the world it seeks to order.*

⁸² Celui du genre dit *animiste*, dérivé du mot *âme* (*lat.* : *anima*); une appellation fort discutable. Ce concept, d'origine gréco-romaine, a été récupéré par les religions abrahamiques.

[...] *Turning to the dominant world view of classical China, we begin not from a 'two-world' theory, but from the assumption that there is only one continuous concrete world that is the source and locus of all our experience. Order within the classical Chinese world view is 'immanental' — indwelling in things themselves — like the grain in wood, like striations in stone, like the cadence of the surf, like the veins in a leaf. The classical Chinese believed that the power of creativity resides in the world itself, and that the order and regularity this world evidences is not derived from or imposed upon it by some independent, activating power, but inheres in the world. Change and continuity are equally 'real'.*

The world, then, is the efficient cause of itself. It is resolutely dynamic, autogenerative, self-organising, and in a real sense, alive. [...] This one world is constituted as a sea of ch'i⁸³ — psychophysical energy that disposes itself in various concentrations, configurations and perturbations. The intelligible pattern that can be discerned and mapped from each different perspective within the world is tao — a 'pathway' that can, in varying degrees, be traced out to make one's place and one's context coherent. Tao is, at any given time, both what the world is, and how it is. In this tradition, there is no final distinction between some independent source of order, and what it orders. There is no determinative beginning or teleological end. The world and its order at any particular time is self-causing, 'so-of-itself'. »

Ames ([1993] 2007 : 33-37)

Le modèle chinois du monde, dans les temps anciens, ne comportait donc ni *sphères* ni étages (jusqu'au *septième ciel*). Il se composait tout bonnement d'un ciel tout naturel (*tiān* 天), en forme de coupole renversée, recouvrant une terre carrée et plate dont la Chine occupait le centre — d'où le nom chinois de *zhōng guó* 中國⁸⁴ (« Pays du milieu »). Le ciel, que les Chinois révéraient (et non un quelconque *panthéon céleste*, on l'a dit), et la terre n'étaient que le prolongement naturel l'un de l'autre, tous deux baignant littéralement dans le *qi* 氣, espèce

⁸³ Translittération de *qi* 氣 selon le système Wade-Giles.

⁸⁴ *zhōngguó* 中国 en caractères simplifiés.

d'éther, mais actif plutôt qu'inerte, qui imprégnait la substance de toute chose selon des concentrations diverses. Pour les daoïstes de la première heure, l'harmonie de cet univers était pour une bonne part tributaire de la *wú wéi* 無為 (« non-action »)⁸⁵ du *shèng rén* 聖人 (« sage » [ou « saint », qui est le rendu choisi par nos trois traducteurs]) daoïste et de son naturel spontané. Ainsi l'empereur, *shèng rén* 聖人 par excellence, régnait-il en vertu d'un *mandat céleste* (*tiān mìng* 天命) qui exigeait qu'assis immobile, face au sud, il fasse office d'« antenne de transmission » assurant l'harmonie entre ciel et terre. Ce mandat pouvait lui être retiré par le peuple du moment que ladite harmonie se trouvait trop fortement troublée, par des débordements majeurs du *cháng jiāng* 長江⁸⁶ ou par une sécheresse dévastatrice, par exemple.

Il est important de souligner, pour la bonne compréhension de plusieurs chapitres du *dào dé jīng* 道德經, que les vues de *lǎo zi* 老子 entraînent en conflit direct et ouvert avec l'importante doctrine confucéenne, ses positions quant au fonctionnement de l'univers, ses cinq *vertus*⁸⁷, son culte des ancêtre et son observance des rites. À cette époque, dite *zhàn guó shí dài* 戰國時代 (des *Royaumes combattants*) (-5e s. — -3e s.), les tenants de plusieurs doctrines⁸⁸ s'efforçaient de convaincre les divers princes régnants des vertus de leur école de pensée

⁸⁵ *wú wéi* 無為 pouvant aussi bien être **la non-action** que **le non-agir**, nous optons pour le genre féminin.

⁸⁶ Le fleuve *Yangtze*.

⁸⁷ Qui sont la *rén* 仁, ou vertu d'humanité, la *lǐ* 禮, ou correction (de tenue; de comportement), la *xìn* 信, ou fidélité (à la parole donnée; au suzerain), la *zhì* 智, ou sagesse et la *yì* 義, ou justice, rectitude. Voir Confucius ([circa -5^e s.] 1994 : XVII-5).

⁸⁸ Nous avons déjà mentionné parmi les principales, hormis le confucianisme et le daoïsme, le *légisme* de *shēn bú hài* 申不害 (-385 — -337).

respective, afin de voir se pacifier les divers royaumes (*chǔ* 楚, *hán* 韓, *qí* 齊, *qín* 秦, *wèi* 魏, *yàn* 燕 et *zhào* 趙) qui constituaient la *protoChine*. Aussi le *shèng rén* 聖人 se voulait-il l'antithèse du *jūn zǐ* 君子, l'homme juste confucéen, l'activité intellectuelle et spirituelle et la posture de rectitude sociopolitique du second s'opposant à la spontanéité naturelle et brouillonne, à l'inculture, à l'amoralité et au *wú wéi* 無為 du premier. Mais au demeurant, malgré leurs divergences, les positions doctrinaires respectives de *lǎo zǐ* 老子 et de *kǒng fū zǐ* 孔夫子, toutes deux monistes donc immanentes, se situent aux antipodes de la pensée ontothéologique, avec sa dualité spirituel/sensible, et dont les principes de perfection dans l'immutabilité et la permanence de l'univers sont en opposition directe avec la principale caractéristique que *lǎo zǐ* 老子 prête à la *dào* 道, c'est-à-dire, l'*impermanence*.

2.2.4.2. Doctrines et analyse fonctionnelle des textes

Les avis sinologiques quant à la nature première et à l'évolution du daoïsme sont évidemment partagés et en constante révision, comme il en va pour les objets de la recherche scientifique en général. Ainsi d'aucuns, tel Schipper (1993; 2008), iront jusqu'à mettre en doute l'existence même d'un daoïsme antique... La recherche d'une solution définitive à de telles questions ne nous concerne pas; c'est pourquoi toutes les informations relatives à l'existence d'un daoïsme antique ou à la discrimination *daoïsme philosophique / daoïsme religieux* que pourraient contenir ces pages seront données au pair, en fonction des postulats énoncés à la section précédente. Ces postulats veulent que le daoïsme

philosophique, dont les origines sont chamaniques (pensée et pratiques magico-sociales dénuées de religiosité, rappelons-le), s'est vu graduellement transmuté en « religion / pseudoscience alchimique » et structuré en « église » seulement à partir du 2^e s. environ (Ghiglione *ibid.* : 25). Cette transformation s'est produite par suite de la parution de certaines compilations et de certains commentaires tardifs du *dào dé jīng* 道德經, dont le contenu *appellatif* visait à convaincre d'une histoire mythique, déificatrice, de *lǎo zi* 老子 et de son œuvre (Julien *ibid.* : 24); des textes dont l'impact fut déjà grand du simple fait que l'écrit, quel qu'il soit, était alors révérend par les Chinois, car réputé porteur d'une charge énergétique importante, en vertu de la très grande concentration de *qi* 氣 que lui conférait l'activité magico-artistique de la calligraphie.

La citation suivante de Duyvendak définit et délimite parfaitement le « cadre daoïste » où se situe cette étude, pour peu qu'on y remplace les mots *ce livre* et *cette traduction* par *cette étude* :

« Ce n'est pas à dire que j'aie envisagé le texte comme une donnée isolée. Au contraire, il a été méthodiquement situé dans son temps et dans son milieu, et le développement ultérieur du Taoïsme a été, lui aussi, pris en considération. Mais les vues des commentaires ne peuvent avoir pour moi qu'un intérêt secondaire. La formation, dans le courant des siècles, de la doctrine daoïste, est un sujet distinct, dont il ne s'agit pas dans *ce livre*. *Cette traduction* n'est qu'une lutte corps à corps avec le texte lui-même. »

Duyvendak (*ibid.* : 5-6)

Donc, pour paraphraser l'exégète, la présente étude ne se veut « qu'un corps-à-corps avec le texte » — et *uniquement avec le texte* — de trois traductions fonctionnelles du *dào dé jīng* 道德經.

2.3. Notions générales de chinois

L'appréciation des défis que pose la traduction de textes chinois vers les langues alphabétiques — voire, vers les autres langues qui, pour sinogrammatiques qu'elles soient, utilisent les sinogrammes d'une tout autre manière que ne le fait le chinois —⁸⁹ nécessite la connaissance, fût-elle élémentaire, de certaines caractéristiques uniques qui sont susceptibles d'influencer la traduction de n'importe quel texte source chinois, sous peine d'échouer sur les écueils décrits dans l'excellent article intitulé *Those Who Don't Know Speak: Translations of the Daode jing by people who do not know Chinese* (Goldin 2002)⁹⁰. Toutefois, notre intention n'est certainement pas de produire un condensé de cet article, ni un quelconque *Abrégé de la langue chinoise orale et écrite* : cette étude n'étant ni sinologique ni linguistique, mais bien *traductologique*, nous n'abordons ces questions ici qu'à titre informatif — et non analytique —, à l'intention de ceux qui consulteront cette étude sans connaître la langue chinoise, afin qu'ils soient mieux en mesure d'apprécier le travail de traduction, c'est-à-dire les interventions non seulement de nos trois traducteurs, mais des traducteurs de textes chinois en général.

Si nous abordons la question des sinogrammes et de leur constitution « pêle-mêle » avec certaines caractéristiques des lectures chinoises⁹¹ alors que, d'un

⁸⁹ Il s'agit du coréen, du japonais, et aussi du vietnamien, avant que le colon français ne l'alphabetise.

⁹⁰ *Department Chair et professeur en Chinese Thought*, faculté des arts et des sciences, *University of Pennsylvania*.

⁹¹ Voir la note 97, p. 73. Soulignons qu'il ne s'agit pas de simples *dialectes* ou *sociolectes*, mais bien de *langues* parlées, aussi différentes que ne le sont le français et l'algonquin, par exemple.

point de vue linguistique, les manifestations *écrite* et *orale* de la langue sont généralement étudiées de manière distincte, c'est que d'un point de vue traductologique, elles sont indissociables et en interaction. Qui plus est (et exprimé d'une manière extrêmement simplifiée), contrairement au chinois, les langues alphabétiques, de par leur nature, ne permettent pas d'« écarts » significatifs entre leurs expressions textuelle et lectale, et leur sens; c'est pourquoi un traductologue qui n'a aucune connaissance de la langue chinoise ne pourra jamais soupçonner l'importance que le traducteur du chinois doit accorder à *l'énonciation* du texte source et de sa traduction. Par exemple, dans un texte, le *non-dit* correspond en fait à une extension orale, mais pas nécessairement verbalisée du *dit*, perçue à un niveau de visibilité « occulte », pourrait-on dire; or ceux qui connaissent le chinois savent pertinemment que l'écriture sinogrammatique se prête naturellement à l'induction de *non-dits* parfois « substantiels » dans les textes; par ailleurs — on le verra plus loin —, contrairement au *non-dit* des textes alphabétiques, étant amalgamés dans les sinogrammes même, ces *non-dits* se situent au même niveau de visibilité que le *dit*.⁹² Évidemment donc, nul traducteur digne de ce nom ne saurait en faire fi.⁹³

La caractéristique particulière du chinois, qui tient à l'intelligibilité uniforme de tout texte sinogrammatique, peu importe le sinolecte parlé par lecteur (nommons-la « lisibilité *interlectale* », par rapport à ses « énonciations

⁹² Surtout à l'époque où l'on pouvait créer de nouveaux sinogrammes à loisir : voir p. 75 l'exemple du mot *épée* et de l'empereur *qín shìhuáng* 秦始皇帝 dans le film *Héros*.

⁹³ « Quand on lit des traductions, ce n'est jamais pareil : on dirait qu'il manque toujours tellement de choses! » (*lǐ xiǎofēi* 李晓菲 2004), animatrice d'ateliers de mandarin à l'Université de Montréal (conversation.)

intralectales », c.-à-d., son intelligibilité orale restreinte aux seuls membres d'un groupe sinolectal donné), engendre elle aussi des interactions entre l'écrit et l'oral chinois qui sont inédites dans les autres langues, et dont le traductologue qui veut étudier les traductions de textes chinois doit être en mesure de tenir compte. On sait, par exemple, que ce dernier ne peut pas, en analysant certaines œuvres, en ignorer la prosodie; or le traducteur d'un poème d'un auteur « cantonnais unilingue » (originaire de *táiwān* 台灣, par ex.), s'il veut tâcher de rendre, d'imiter la prosodie de son texte source, devra obligatoirement le « lire en cantonnais » (fût-ce mentalement), même s'il sait parfaitement le faire « en mandarin »; car en dépit qu'ils aient une même graphie et un même sens, les mots, leur sonorité, leur rythme, etc. n'offrent aucune similitude, n'ont aucun rapport dans les deux sinolectes.

Il est aussi absolument essentiel que nous abordions ce jeu de l'esprit unique à l'écriture sinogrammatique chinoise, ce fait culturel ancestral, qui consiste à introduire, à la lecture d'un texte, certaines « distorsions » mineures — des *interventions délibérées* dirait Bastin, qui en altèrent tant le sens que l'énonciation :

« On peut citer par exemple les *Cent apparences du vieux singe* (*lǎo yuán bǎi tài* 老猿百态), publiés en 1913 dans le *Journal de la République* (*mín guó rìbào* 民国日报). Cette série tournait en dérision la personne de Yuan Shikai, premier président (despote) de l'Histoire de la Chine, en s'appuyant sur un jeu de mots que permet l'homophonie (yuan) des caractères *yuán* 袁, le patronyme du dirigeant, et *yuán* 猿 qui signifie "singe". »⁹⁴

Wong, Nicolas (2008)

⁹⁴ Notre soulignement. Nous avons aussi ajouté le pinyin dans toute cette citation.

Or le cas est loin d'être particulier : « [...] les jeux de mots que font les Chinois me dépassent régulièrement. », *dixit* le P^f David Ownby (2012)⁹⁵. Partant, un traductologue qui voudrait étudier des traductions de textes chinois, et qui ignorerait ces caractéristiques, risquerait de passer à côté d'une bonne part de ce qui est essentiel à l'appréhension de l'ouvrage qu'il étudie.

Le chinois est certes une langue aux caractéristiques à nulle autre pareilles, et les défis qu'elle présente à qui la traduit, sont très particuliers. Le sujet est vaste, et nous ne faisons bien sûr qu'en effleurer la surface avec comme unique intention, répétons-le, de renseigner nos lecteurs non sinophones ni sinologues.

2.3.1. Découpage lexical et tons

Les caractéristiques de la langue chinoise les plus généralement connues sont qu'elle est sinogrammatique (idéo-pictogrammatique), et que les textes classiques originaux se lisent de droite à gauche et de haut en bas, à raison *d'un mot pour un caractère*, le chinois classique étant monosyllabique. (Le chinois moderne compte désormais quantité de mots disyllabiques ou trisyllabiques.)

Une autre caractéristique bien connue est qu'elle fait *sémantiquement* usage de *tons*, lesquels sont au nombre de quatre (cinq si l'on inclut le ton neutre, ou ton léger, c'est-à-dire, lorsque certains mots sont prononcés sans accent tonique). Ainsi, le son *ma*, selon le ton avec lequel il aura été prononcé, voudra dire entre autres (c'est-à-dire, correspondra à un sinogramme particulier

⁹⁵ Communication personnelle, 6 février. Spécialiste des sectes, religions et mouvements populaires et ex-directeur du Centre d'études sur l'Asie de l'Est (CÉTASE) de l'Université de Montréal, le P^f Ownby est agrégé au département d'Histoire de l'Université de Montréal; il siège aussi au comité de direction de la *Southwestern Association of Asian Studies*.

signifiant) : *maman* (*mā* 媽 / 妈)⁹⁶, *cannabis* (*má* 麻 / 麻), *cheval* (*mǎ* 馬 / 马), *injurier* (*mà* 罵 / 骂), ou encore, prononcé au ton neutre (*má* 嗎 / 吗) et placé en fin de phrase, il tiendra tout bonnement lieu de point d'interrogation (« ? ».)

2.3.2. Écriture sinogrammatique et communication interlectale

Le chinois possède certaines autres caractéristiques moins évidentes qui pourront sembler très particulières aux utilisateurs d'écritures alphabétiques. Par exemple, il est remarquable que, peu importe à laquelle des 56 ethnies ils appartiennent, — et qui parlent l'un ou l'autre des quelque 200 lectes qui ont cours à travers la Chine —,⁹⁷ les individus, pour la plupart, ne savent communiquer à l'oral qu'entre membres d'un même groupe sociolectal, *alors qu'à l'écrit tous partagent les mêmes sinogrammes et les comprennent à l'identique*. Les Chinois donc, peu importe leur souche ethnique ou la région où ils habitent, liront tous — muettement — un texte chinois de la même manière, ils en appréhenderont les mêmes nuances. Les différences dans les lectures étant purement phonétiques, celles-ci n'apparaîtront qu'en cas d'énonciation à haute voix.

Cette versatilité réside dans l'architecture même des sinogrammes. La composition de chaque caractère s'effectue à partir d'un *radical* ou *clef*, qui est un assemblage de traits conventionnels ayant un sens fondamental, générique. On en compte 214 en chinois traditionnel, et 200 en chinois simplifiés. Mathieu signale que :

⁹⁶ Sinogramme classique / sinogramme simplifié.

⁹⁷ D'après un recensement effectué par l'université Laval (2011).

« Dans l'Antiquité, celles-ci [les clefs] manquaient fréquemment dans les graphies usuelles, la phonétique l'emportant sur la sémantique. C'est par la suite qu'on s'appliqua à marquer de la bonne clé chaque caractère, précisément pour éviter les ambiguïtés dues aux homophonies. »

Mathieu (*ibid.* : 21 *nbp* 38)

...ce qui n'est pas pour faciliter la tâche à ces traducteurs particuliers que sont les paléographes!

On accole aux radicaux un certain nombre de *sous-ensembles conventionnels de traits*, chacun ayant un sens propre et jouant un rôle phonétique ou sémantique dans l'assemblage en question. Toutes ces composantes s'imbriquent les unes dans les autres à la manière des pièces d'un *puzzle*, le résultat étant un sinogramme porteur d'une charge sémantique multiple, composite.

L'esprit chinois appréhende naturellement à la fois le tout et les parties de ces assemblages sinogrammatiques, dont la charge sémantique est — en chinois classique à tout le moins —, souvent proportionnelle à leur complexité. Ainsi, le sinogramme « officiel »⁹⁸ ayant le plus grand nombre de traits en compte 64, répartis en quatre groupes identiques qui chacun disent *dragon* (*lóng* 龍). Il aurait été élaboré à l'époque classique afin d'introduire une notion particulière, pointue, dans un poème bien précis, pour ne plus jamais servir par la suite; aussi n'est-il pas recensé dans les dictionnaires de la langue usuelle, ni même dans le *Grand Ricci*.⁹⁹

⁹⁸ Le « célèbre » caractère *biàn* (que nous ne pouvons reproduire ici pour des raisons de mise en page), créé de toutes pièces aux fins du marketing d'une marque de nouilles, compte 56 traits; mais, n'étant pas « officiel », il ne figure dans aucun ouvrage de référence.

⁹⁹ On le trouvera dans le *hànyǔ dà zìdiǎn* 漢語大詞典 (« Grand dictionnaire de la langue chinoise »).

Il s'agit de *zhē* 龍¹⁰⁰ (sens global et général : « proluxe ».) En chinois moderne c'est le caractère *nàng* 鼻囊 (sens global et général : « enchifrené ») qui montre la composition la plus complexe, avec « seulement » 36 traits.

À l'époque classique, donc, il arrivait fréquemment que des lettrés forgent de nouveaux sinogrammes à partir d'un *radical*, auquel ils greffaient certains traits qui conféraient à l'ensemble *un* ou *des* sens *spécifiques* (les sinogrammes *simplifiés* (*jiǎnhuàzì* 简化字), en usage en Chine *continentale* depuis 1964, ne permettent plus cette pratique. Le cas est brillamment illustré par l'élément central à la trame scénaristique du chef-d'œuvre cinématographique *Héros* (Zhang Yimou : 2000) (*zhāng yīmóu* 張藝謀) : le héros en question commande à un maître calligraphe-bretteur une bannière portant un nouveau sinogramme, construit à partir d'un caractère *générique* en fonction de signifiés bien précis. Il veut que soit inscrit sur cette bannière le mot *épée* (terme générique : *rèn* 刃, radical *dāo* 刀), écrit d'une *vingtième manière*. Un seul sinogramme donc, devant contenir, de manière plus ou moins hermétique, sous forme d'assemblages de traits conventionnels, l'ensemble des significations spécifiées par ce donneur d'ouvrage. En pareil cas, les notions de *dénotation* et de *connotation* n'ont plus vraiment de sens : les vingt sinogrammes différents, qui tous se prononcent *rèn*¹⁰¹ et partagent le sens générique d'*épée* (dénotatif), véhiculent chacun des sens qui sont

¹⁰⁰ *Nota* : le grand nombre de traits nous oblige à augmenter la taille de ces sinogrammes, ce qui cause un espacement irrégulier des lignes où ils figurent.

¹⁰¹ En français « *jhen* ». La prononciation du *r*, en pinyin, se situe entre le *j* et le *ch* français.

spécifiques à certaines circonstances; des sens qui ne sont peut-être pas *dits* (connotatifs), mais qui sont bel et bien inscrits et déchiffrables dans l'architecture sinogrammatique. Les vingt caractères *épée* partagent donc tous les mêmes composants sémiotiques génériques (radical, composants phonétiques, etc.), lesquels correspondent à des éléments sémantiques génériques, auxquels sont greffés des composants sémiotiques distinctifs, discriminants (c'est-à-dire, une panoplie de traits conventionnels qu'on ajoute aux composants génériques) et qui inscrivent dans le sinogramme les éléments sémantiques qui lui sont spécifiques. Ainsi, dans l'exemple cinématographique mentionné plus haut, l'empereur *qín shǐ huángdì* 秦始皇帝 (*circa* -259 — -210)¹⁰², étant finalement parvenu à déchiffrer ce nouveau caractère, prendra quarante-cinq secondes bien sonnées pour en décliner la signification détaillée... Peut-on réellement parler, en pareil cas, d'*un sinogramme, un mot*? Ne vaudrait-il pas mieux parler d'*un sinogramme, une syllabe, des sens* (que seuls des ensembles de mots alphabétiques sont susceptibles de rendre)?

Prenons, pour illustrer la composition sémantique de cette architecture sinogrammatique si singulière, l'exemple simple du surnom social¹⁰³ que notre professeur de chinois nous avait attribué (ainsi qu'il le fait pour tous ses étudiants), selon une coutume très ancienne : il s'agit de *lùkè* 禄可 (prononcer *lu'k[e]*)¹⁰⁴.

¹⁰² Il s'agit du grand unificateur des *Royaumes combattants*, bâtisseur de la Grande muraille et dont l'extraordinaire tombeau renfermait la célèbre armée de terre cuite.

¹⁰³ Nous nous dispensons de nous engager dans les intrications de l'attribution des noms propres, nom sociaux, etc.

¹⁰⁴ Un tréma devrait se superposer à l'accent du quatrième ton sur le *u* de *lù* pour indiquer que la prononciation en est *u* et non *ou*; ce que la police *Pinyin Okay* ne permet pas de faire.

Le premier caractère se décompose en deux parties. À gauche *shì* 示 (radical 113, sens pictogrammatique originel : « culte des ancêtres » [représentation d'un autel]), muet et revêtant sa morphologie appropriée (示) lorsqu'il est fusionné avec un autre gramme placé à sa droite pour constituer un sinogramme complet. Il « contribue » à ce dernier le sens de « **1.** Signe du ciel; phénomène porteur **d'augure** ou de présage. **2.** Manifester; exposer; **indiquer**. Manifestation; indication. **3.** Faire connaître; **notifier**; informer. Avis; notification; lettre; ordonnance. **4.** Enseigner; **instruire**. Instruction. [...] » (*Grand Ricci*). La fonction de la composante à la droite de ce radical, *lù* 录, est pour sa part à la fois *phonétique* (elle confère au sinogramme sa prononciation) et *sémantique* (polysémique : elle « contribue » à ce dernier le sens de « **1.** Graver; **sculpter le bois**. **2.** [...] **Distincts**. Que l'on peut distinguer un par un. [...] »). » (*Grand Ricci*). Il faut par ailleurs tenir compte, dans l'interprétation du sinogramme dans sa globalité, du fait que *lù* 录 est aussi « proche parent » des sinogrammes pour « vert » (绿) — comme la couleur certes, mais surtout comme le sobriquet dont on affuble, en anglais, la personne qui débute dans une fonction (équivalent du *bleu* français) —, et « enregistrer », « mémoriser » (录)¹⁰⁵ Les deux composantes réunies forment un tout qui veut dire « **2. a.** (*Adm. hist.*) **Traitement**; émoluments; appointements. **b.** (*p. ext.*) Charge (dans l'administration). » (*Grand Ricci*), assorti des connotations « débutant » et « grave, enregistre ».

¹⁰⁵ Le sinogramme pour *vert* est en réalité *lù* 绿; celui pour *enregistrer*, *lù* 录. Voilà un bel exemple de l'un de ces « jeux polysémiques par modulation de l'accent tonal » qui émaillent le quotidien chinois.

Le deuxième sinogramme qui compose ce prénom est 可 kè. Sa fonction est elle aussi à la fois *phonétique* et *sémantique* : parachevant l'assemblage sonore du parophone de *Luc* (occlusive gutturale proche du son *k*), il signifie « **2. a. Pouvoir; être capable de. b.** Il est possible que; il y a de quoi (faire qc.). *c. Préf. des adj. marquant la possibilité* : Susceptible de; digne de. [...] » (*Grand Ricci*). L'ensemble signifie *grosso modo* « apprend bien; pourrait devenir un lettré. »

On comprendra donc que, lisant ce prénom en chinois, tous les usagers de sinolectes différents — qui, rappelons-le, comprennent les sinogrammes tous de la même manière — saisiront d'emblée, absolument à l'identique, la charge sémantique ci-haut décrite. Toutefois, seuls les locuteurs du *pǔtōnghuà* 普通話 (le vernaculaire, soit le mandarin de *běijīng* 北京) sauront ensuite m'interpeller convenablement au moyen du son *lu'k[e]*... On voit donc que, dans un roman rédigé en sinogrammes, le sens détaillé du nom de l'un des protagonistes, par exemple, même lorsqu'il n'est pas explicité, reste toujours bien présent à l'esprit du lecteur chinois; or il se peut que cette charge sémantique s'avère importante, voire, critique, pour la cohérence de la trame scénaristique. Son éventuel traducteur devra donc, le cas échéant, adapter son texte de sorte à en préserver la *cohérence*, en y introduisant, par des circonvolutions périphrastiques par exemple, cette charge sémantique *essentielle*.

L'élaboration de telles constructions scripturales ne saurait tenir de la simple fantaisie : il faut en effet à un peuple d'excellentes raisons pour se donner

tant de mal, depuis des millénaires, pour coucher sa pensée sur papier... On imagine donc facilement la quantité d'information — le qualificatif de *non dite* est-il indiqué en l'occurrence?¹⁰⁶ — dont elles sont susceptibles d'être porteuses. Par conséquent, comme nous le verrons, seul le *skopos* de l'ouvrage cible peut guider judicieusement le traducteur du chinois vers une langue alphabétique, dans la discrimination des interventions objectives comme délibérées qu'il doit effectuer afin de rendre adéquatement et intégralement la charge sémantique qui est intrinsèque aux sinogrammes du texte source.

2.3.3. Polysémie, dénotation et connotation

Dans les langues alphabétiques, on tend généralement à « résoudre » les polysémies, qui sont tenues pour indésirable sauf dans certains cas particuliers (l'humour, par exemple) :

« Le phénomène si typique du langage naturel qu'est la polysémie pose au moins trois problèmes étroitement liés [...] : celui du découpage des sens, c'est-à-dire de leur découverte et de leur définition, celui des relations que ces sens entretiennent, et celui de la levée des ambiguïtés au plan du discours. »

Martin (1972 : 125)¹⁰⁷

Pour le lettré classique, cependant, il en allait tout autrement. La langue chinoise s'y prêtant particulièrement, la maîtrise du maniement de la polysémie était une mesure toute confucéenne d'érudition, donc de *qualité humaine* (*rén* 仁) (Ownby 2002); il la cultivait soigneusement... ce qui n'est pas

¹⁰⁶ Voir la section suivante.

¹⁰⁷ Voir aussi Martin (1979; 1985; [1983] 1992, de même que Coyaud (1966 : 124).

pour faciliter la tâche au traducteur.¹⁰⁸ Comme la documentation adéquate de cette faculté linguistique tout à fait remarquable requerrait une étude à elle seule, on comprendra que nous nous bornions à rapporter quelques brefs commentaires d'experts à son appui : « En mandarin, aux 50 000 et quelques sinogrammes ne correspondent que 400 sons / syllabes [...] alors attention aux homonymes! La langue chinoise est de ce fait une source de quiproquos et de jeux de mots inépuisable. » (Dantele 2004).¹⁰⁹ Ces commentaires d'experts témoignent donc de l'extraordinaire potentiel polysémique de cette langue, au sujet duquel, à l'instar de Mathieu (*ibid.* : 12 *nbp* 13), nous renvoyons le lecteur à Robinet (1984), et que nous tâchons d'illustrer par ce qui suit.

Le traducteur, en sa qualité de professionnel de la médiation linguistique et culturelle, devra surmonter quelques difficultés non négligeables lorsqu'il traduira un texte source émanant d'une culture où la polysémie lexicale est normale, voire, *prise et appréhendée d'emblée, spontanément, par le lecteur de manière non conflictuelle*¹¹⁰, vers une langue qui lui est foncièrement réfractaire, comme le français. La difficulté de résoudre les polysémies d'un texte source chinois, ou de rendre, par divers procédés, celles où chacun *des* sens est essentiel à la cohérence intratextuelle du texte d'arrivée comme à celle de la cohérence intertextuelle par rapport au texte source, sera d'autant plus grande, que, comme nous l'avons vu, ces multiples sens à caractère connotatif sont souvent

¹⁰⁸ À ce sujet, voir Robinet (1984).

¹⁰⁹ Diplômée de l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO) (« Langues'O ») de Paris.

¹¹⁰ Voir à ce sujet les travaux des neurolinguistes de *táiwān* 台灣, Huang et Lee [2010], ou ceux de Koh Yi Ting [2009].

inscrits de manière *dénotative*, ils sont lisibles à l'intérieur de la trace grammaticale (Derrida 1967 [a], [b]) même des textes chinois.

Mais la source de la polysémie chinoise n'est pas seulement d'ordre lexical : elle est aussi d'ordre *grammatical*. Il faut préciser que le chinois est une langue non flexionnelle et qu'elle ne possède pas de grammaire à proprement parler. Les mots chinois sont soit « pleins » (c'est-à-dire, ayant une charge sémantique « non nulle » : substantifs verbes, qualificatifs, etc.), soit « vides » (c'est le cas des *mots-outils* : conjonctions, particules [« de thématization », finales interrogatives, exclamatives, etc.]), et c'est la position qu'ils occupent dans la phrase qui, en fonction de leur nature, en détermine la fonction et *les* sens. Quant à la structure phrastique, elle suit fondamentalement le modèle *sujet / verbe / complément*. Une telle « latitude grammaticale », qui donne l'impression d'une extrême simplicité, fait en sorte que l'assemblage de deux mots banals comme *dà xué* 大学, par exemple, posera des défis non négligeables au traducteur, lequel n'a d'autre choix que de se rabattre sur la notion de *skopos* pour les résoudre, la seule qui puisse l'éclairer en l'occurrence. Littéralement, pris un à un, ces deux sinogrammes veulent dire :¹¹¹

- *dà* 大 : « grand, important, noble, absolument, adulte, père, vaste, etc. »
- *xué* 学 : « étudier, savoir, science, -logie (suff.), école, doctrine, érudit, comprendre, prendre exemple sur. »

De nos jours, leur appariement en un terme disyllabique correspond aux expressions figées *université* et *La Grande Étude* (titre français

¹¹¹ Nous n'avons retenu ici que les parties des articles du *Grand Ricci* qui étaient pertinentes pour notre propos.

« généralement reconnu » de l'un des canons parmi les plus importants de la littérature chinoise, extrait du *lǐ jì* 禮記 (*Mémoire sur les Rites*), l'un des *sì shū* 四書 (*Quatre Livres*) de l'école de *zhū xī* 朱熹 (1130 — 1200), qu'on attribue à *zēng shēn* 曾參 (-505 — -453), un disciple de *kǒng fū zǐ* 孔夫子. Toutefois, tel n'était pas le cas dans la Chine impériale : lorsque, par exemple, un mandarin utilisait ce texte à des fins d'enseignement, s'agissant du préceptorat d'un jeune prince, le lettré et son élève entendaient spontanément son intitulé comme étant l'*Étude des grands* (« de ce monde », ou des adultes tout simplement). S'agissant de prodiguer des conseils politiques à un prince gouvernant, les deux protagonistes y entendront plutôt l'*Étude à l'usage des (pour les) grands [de ce monde]*. S'agissant d'un prêche quelconque, ces deux mots voulaient plutôt dire *La Doctrine suprême*. Quant à l'aspirant mandarin, qui devait apprendre par cœur les canons et se montrer en mesure de les commenter, il lisait dans ces deux caractères le titre de son programme d'études, soit *La Grande étude*. Rappelons qu'on n'avait *jamais* à préciser quel sens était congru en l'occurrence : ceux-ci étaient appréhendés en bloc par l'esprit chinois, qui les discriminait ensuite spontanément, automatiquement, en fonction de la situation.

Ce simple petit titre, formé de deux sinogrammes monosyllabiques d'une structure extrêmement simple, constitue donc un cas d'espèce en ce qui a trait au questionnement auquel doit se livrer le traducteur du chinois vers d'autres langues. La problématique qu'il illustre ne saurait trouver de solution ailleurs que dans l'approche fonctionnaliste. Comme on vient de le voir, c'est exclusivement la fonction visée pour un ouvrage dans son contexte d'accueil particulier qui, en

définitive, déterminera les rendus qu'il sera le plus approprié de retenir (donc, les interventions délibérées qui seront les plus susceptibles d'assurer la réalisation du *skopos* de l'ouvrage. Nous citons, pour clore le sujet, les titres français et anglais de certaines traductions du titre trisyllabique *dào dé jīng* 道德經; des titres que l'on trouve couramment en librairie :

- *Le livre de la Voie, et Le livre de la Vertu*,¹¹²
- *Classique de la voie et de son efficience* (Mathieu *ibid.*);
- *The Principle of Nature and its Attributes* (in Balfour [1884] [1975] 2008);
- *Le livre de la Voie et de la Vertu* (Julien *ibid.*; Duyvendak *ibid.*);
- *Le classique de la voie et de sa vertu* (Léger 2011);
- *Le classique de la vertu enseignée* (collectif 2010)
- etc.

2.4. Méthode

Afin d'éclairer certains aspects des analyses auxquelles nous procéderons, nous avons préparé trois appendices à cette étude :

- l'*appendice A* présente un fac-similé d'une page type de la traduction de Mathieu;
- l'*appendice B*, qui présente le texte intégral de dix chapitres du *dào dé jīng* 道德經 avec, en vis-à-vis, leur rendu par les trois traducteurs;
- l'*appendice C*, où sont reproduits, complètement ou partiellement, les articles du dictionnaire chinois-français *Le Grand Ricci*, pour chacun des termes

¹¹² Parfois en deux tomes reliés en un volume, comme chez Julien (*ibid.*) et dont Jean Levi [2009], entre autres, a jugé bon d'inverser l'ordre.

chinois paraissant dans cette étude (noms propres de personnes exceptés, mais incluant ceux des personnages historiques qui figurent au dictionnaire.)

Concurremment à la présentation générale du *corpus*, où nous situerons chacune des trois traductions dans son contexte socioculturel et historique, nous amorcerons la partie analytique de cette étude à proprement parler par l'analyse extratextuelle du texte source selon le modèle nordien, typisant de ce fait, au fur et à mesure, les trois traductions. Nous commenterons leurs *fonctions appellative et référentielle* (les autres n'étant pas pertinentes de par leur nature), de même que les *normes et conventions* auxquelles elles sont censées se conformer dans leur culture d'accueil, nous basant sur des renseignements factuels donnés dans leur péri-texte (introductions ou avant-propos, glose, appendices et annexes, etc.) et leur épitéxte, si épitéxte il y a (articles de revues, sites Web institutionnels ou personnels, vidéoclips, etc.) Des déductions effectuées à partir du contexte géo-socioculturel propre à l'époque viendront compléter cette documentation.

Ces informations, de pair avec la comparaison des résultats des analyses extratextuelles de chacune des traductions avec les résultats d'une telle analyse du texte source, nous permettront d'inférer les grandes lignes de leur consigne de traduction respective : *skopos visé* (intention), interventions objectives propres à rendre le texte d'arrivée conforme aux normes et conventions textuelles en vigueur pour ce genre d'ouvrage dans le milieu d'accueil, degré et nature de la cohésion avec le texte source selon le type textuel, stratégies générale et particulières (approche globale sourcière/acculturative ou cibliste/différenciatrice, abondance ou économie de glose, etc.). Les éléments pertinents des résultats

pourront donc être mis en contraste au fur et à mesure de l'avancement de l'analyse extratextuelle des trois traductions.

Les manipulations *objectives*, qui sont reliées à la nature des textes (Bastin *ibid.* : 39) parce que relevant des langues en présence et qui, partant, sont susceptibles de faire partie d'une consigne préalablement convenue avec l'instigateur du projet de traduction, ne seront relevées que si elles sont de nature à avoir influencé de façon significative la cohérence du rendu. Quant aux interventions *délibérées*, il est impossible qu'elles puissent faire partie d'une consigne élaborée *a priori*, puisqu'elles relèvent du « pouvoir discrétionnaire » du traducteur / médiateur interculturel et éthique, lequel ne s'exprime qu'au cours de l'acte de traduction (elles peuvent toutefois faire l'objet d'une négociation avec l'instigateur du projet si — et *seulement* si — la compétence de ce dernier en matière biculturelle le justifie.) Ce n'est donc qu'au gré de nos analyses intratextuelles, lesquelles suivront immédiatement nos analyses extratextuelles, qu'elles pourront être relevées, identifiées au moyen de la taxonomie de Chesterman-Gagnon, puis qualifiées selon qu'elles découlent ou non de présupposés ou mésinterprétations relatifs à tel ou tel sous-système culturel. Ces analyses nous permettront de déterminer comment les traducteurs ont effectivement manœuvré pour assurer l'articulation *cohérente* de leur ouvrage intratextuellement, dans le respect de leur consigne respective, de même qu'intertextuellement, par rapport au texte source; bref, comment ils sont intervenus de sorte que leur traduction puisse être fonctionnelle dans le milieu auquel elle est destinée.

Finalement, nous résumerons et synthétiserons les stratégies d'intervention déployées par chacun des sinologues-traducteurs, lesquelles rappelons-le¹¹³ visaient à des buts différents pour des ouvrages élaborés à partir d'un même texte source (situations similaires), mais destinés à de lectorats cibles différents — car temporellement distants; ce qui constitue notre visée première.

3. Corpus et analyses

3.1. Le texte source : le *dào dé jīng* 道德經

3.1.1. Présentation : origines et teneur

Le *dào dé jīng* 道德經 figure parmi les plus précieux trésors textuels de l'humanité. Cet ouvrage, qu'on appelle aussi *Classique aux 5 000 caractères* — le nombre effectif varie selon les versions — aurait commencé à circuler dans les royaumes de la protoChine aux alentours de l'époque limitrophe aux périodes dites des *chūn qiū shí dài* 春秋時代 (« Printemps et automnes ») (-8^e s. — -5e s.) et *zhàn guó shí dài* 戰國時代 (« Royaumes combattants ») (-5e s. — -3e s.)

3.1.1.1 *lǎo zi* 老子 et sa légende

Plusieurs versions du mythe de *lǎo zi* 老子 (*litt.* : « le Vieux Maître »), le *supposé* auteur du *dào dé jīng* 道德經, et de la « réception » de « son » texte ont circulé au fil des siècles, pour aboutir, postérieurement à *wàng bì* 王弼 (226 — 249) (un jeune lettré prodige, illustre commentateur des canons chinois, décédé à l'âge

¹¹³ Voir 1.3.1 *Objectif et méthodes*, p. 6.

de 23 ans), au développement d'un mythe magico-religieux divinisant entourant la vie et l'oeuvre de *lǎo zi* 老子 :

« Il semble vraisemblable que le terme de “canon” est dû à la naissance du daoïsme religieux au début de notre ère [...] On s'accorde à dater des environs de l'an 150 (entre 142 et 165) la naissance officielle du culte religieux daoïste [...] »

Mathieu (*ibid.* : 10 *nbp* 4, 6)

Supposément conçu par le passage d'une comète et venu au monde adulte et sage (avec barbe et cheveux blancs assortis); parti à dos de bœuf, vers la fin de sa vie, pour rejoindre le supposé *xī tiān* 西天 (paradis de l'Ouest)¹¹⁴; et, non moins supposément, revenu périodiquement sur Terre, sous différentes formes, afin de transmettre la doctrine daoïste : voilà le mythe de *lǎo zi* 老子 dans ses — très — grandes lignes. Nous nous dispensons de rapporter plus en détail ces fabulations qui, pour la plupart, datent de notre ère, car elles sont sans rapport aucun avec l'étude traductologique factuelle d'un document qui leur est antérieur de quelque cinq à six siècles. Nous nous en tiendrons donc aux « faits historiques » majeurs — fort mal assurés pour la plupart, il faut bien le dire — relatifs à la réception du *dào dé jīng* 道德經 et à la disparition du *Vénérable Maître*, tels que les rapportent certains textes anciens, dont les annales de *sī mǎ qiān* 司馬遷 (-145 — -46), historien chinois révérend, le premier à avoir entrepris la rédaction d'une histoire exhaustive de la Chine depuis les temps les plus reculés : le *shǐ jì* 史記 (*Qian* -1^{er} s.) (« *Mémoires historiques* », ou encore « *Mémoires du grand historien*. »)

¹¹⁴ Une notion propre au daoïsme *religieux*.

Le nom personnel de *lǎo zǐ* 老子 — ce dernier surnom étant dit *nom de révérence* dans la tradition chinoise — aurait été *lǐ ěr* 李耳 (*litt.*: « Poirier Oreille »¹¹⁵) et son *prénom social*, *dān* 聃 (*litt.*: « Grande oreille »); il est toutefois fort probable que ces noms ne soient que des dérivés du syncrétisme religieux chinois, les *êtres d'éveil* étant dotés — fait notoire dans toute l'Asie — de lobes d'oreilles de taille atypique et d'un sens de l'ouïe assorti, surnaturellement développé. Originaire du *chǔ guó* 楚国 (royaume des *zhōu* 周 [circa -1040 — -256]), il aurait été le contemporain de *kǒng fū zǐ* 孔夫子. *sī mǎ qiān* 司馬遷 fait aussi mention d'un autre candidat possible, du nom de *lǎo lái zǐ* 老萊子, qu'on pourrait rendre par *Vénérable maître brouillon* (*lái* 萊 voulant dire « broussailles, jachère ») : une image qui sied particulièrement bien au *shèng rén* 聖人 daoïste. Lui aussi aurait été contemporain de *kǒng fū zǐ* 孔夫子 et aurait vécu au *chǔ guó* 楚国. Il serait l'auteur d'un ouvrage éponyme en 15 ou 16 parties, perdu dès la fin de la *hàn cháo* 漢朝 (« Dynastie des Han ») (-206 — 220). Était-ce là un exemplaire — commenté ou non — du *dào dé jīng* 道德經 ? Jusqu'ici, nul n'a su le dire.

Quoi qu'il en soit, le personnage, peu amène du fait de son adhérence aux préceptes daoïstes — le *shèng rén* 聖人 étant tout sauf sociable et emphatique —, aurait occupé le poste d'archiviste et devin officiel à la cour des *zhōu* 周. La petite histoire telle que la raconte *sī mǎ qiān* 司馬遷, et qui avec le temps s'est mutée en « mythe porteur », veut que *kǒng fū zǐ* 孔夫子, étant venu consulter *lǎo zǐ* 老子 quant à

¹¹⁵ Ou encore, « tigre ».

ses vues en matière de rites, soit par la suite demeuré prostré durant trois jours, tant les réponses du *Vénérable Maître* l'avaient marqué... *kǒng fū zǐ* 孔夫子 l'aurait d'ailleurs par la suite surnommé *lǎo lóng* 老龍 (« le vieux dragon »), et serait venu lui offrir ses respects avant chacune de ses méditations. Une telle cordialité, collégialité dirait-on même, n'est cependant pas reflétée — loin s'en faut — dans les ouvrages de ces deux vénérables icônes aux doctrines diamétralement opposées.

Complètement désillusionné quant à l'avenir d'un pays natal belliqueux, constamment en proie à des conflits internes, *lǎo zǐ* 老子 serait un jour parti à dos de bœuf pour gagner le *xī tiān* 西天. Une fois rendu au poste frontière dans les montagnes, le gardien de la passe, *yǐn xǐ* 尹喜 qui, comme tout le monde, avait entendu parler du Vénérable Maître, l'aurait exhorté de consigner ses enseignements par écrit avant que de quitter le pays. Curieusement, *lǎo zǐ* 老子 aurait tout bonnement obtempéré : ayant passé la nuit dans une grotte, il en serait ressorti le lendemain matin, un texte de quelque 5 000 à 6 000 caractères à la main; un document complet, « spontané et candide », qui aurait contenu l'essentiel de sa sagesse (alors qu'on sait de nos jours que le langage dans lequel est rédigé le *dào dé jīng* 道德經 en est un des plus travaillés, fouillés). Puis, *lǎo zǐ* 老子 aurait poursuivi sa route sans que personne ne connaisse sa destination finale. Une source ancienne très respectée, le *zhàn guó cè xuǎn jiǎng* 战国策选讲 (Xiang -3^e s. — -1^e s.) « *Stratégies des Royaumes combattants* ») rapporte qu'il se serait retiré dans les montagnes vers -479 pour y finir ses jours en reclus avec sa femme.

En réalité, le *dào dé jīng* 道德經, texte fondateur du daoïsme, l'une des trois doctrines « philosophico-politico-religieuses » sinon officielles, à tout le moins *fondamentales* de la Chine, aurait peut-être été compilé au fil des siècles par des aréopages d'adeptes de la doctrine, à l'instar des *kǒng fū zǐ lún yǔ* 孔夫子論語. D'aucuns le tiennent pour un traité philosophique, politique, voire, spirituel (ésotérique, même) alors que d'autres n'y voient qu'un recueil d'aphorismes poétiques sans réelle cohérence. Les sinologues d'aujourd'hui, pour la plupart, préféreront parler d'un *traité cosmologique (ou cosmogonique) et sociopolitique* (Ghiglione *ibid.* : 37; Mathieu *ibid.* : 59; 61), les deux étant indissociables dans le maintien de l'ordre de l'univers daoïste du -6^e s. L'œuvre, l'une des plus fondamentales de l'histoire humaine, se présente généralement sous la forme d'un « [...] conglomérat d'apophtegmes versifiés et (près d'une fois sur deux), rimés [...] n'ayant jamais eu dans l'Antiquité d'ordre unanimement admis. » (Mathieu *ibid.* : 28). Rédigée dans une langue dont la graphie et les règles sont absolument étrangères aux langues alphabétiques en général, elle nous confronte, dans un style d'un art consommé, volontairement hermétique selon plusieurs¹¹⁶, à des vues quant à l'origine et à l'évolution de l'univers, à la condition de l'être et à sa gouvernance *tiān xià* 天下 (« sous le ciel »)¹¹⁷, élaborées selon des schèmes d'idéation (Kant *ibid.*) souvent déroutants pour l'esprit occidental, issu de l'union de la métaphysique et du christianisme.

¹¹⁶ Peut-être afin de déclencher l'atteinte spontanée d'un certain stade d'« éveil », à l'instar des méthodes du bouddhisme *chán* 禪, qui est, fondamentalement, un amalgame de bouddhisme et de daoïsme (Ghiglione *ibid.* : 159) et que les Japonais ont acculturé sous le nom *zen* (qui est la prononciation japonaise du caractère 禪.)

¹¹⁷ Expression figée qui désigne l'ensemble des choses et des êtres en ce bas monde.

3.1.2. Les différentes versions et commentaires du *dào dé jīng* 道德經

Il existe de très nombreuses moutures du *dào dé jīng* 道德經, telles les versions commentées dites de *hé chāng gōng* 河上公 (-202 — -157), de *yán zūn* 嚴尊 (-80 — 10) et de *wàng bì* 王弼. Julien (*ibid.* : 39–49) en énumère une pléthore, dont huit qu’il identifie comme étant « plus philologiquement fiables »; il rapporte aussi (*ibid.*) que *jiāo hóng* 焦竑 (1541 — 1620)¹¹⁸, philosophe, érudit et historien de la Cour impériale en répertoriait soixante-quatre à son époque. On peut par ailleurs lire, sur *Chine Informations* (2011) : « En 1988 La Fargue et Pas ont recensé 250 versions en langues étrangères. Selon W.T. Chan (1963), on compterait environ 700 versions chinoises commentées. », alors que Mathieu (*ibid.* : 17) rapporte pour sa part qu’« On compterait plus de sept cents gloses à l’époque classique » et que « De nos jours, il est publié presque chaque mois un nouveau commentaire — ou supposé tel — du *Daode jing*. »

Bien qu’elle soit plutôt tardive et, selon certains, empreinte de notions bouddhistes, la version compilée et commentée par *wàng bì* 王弼 est considérée par la plupart des sinologues comme la *vulgate* (ou le *textus receptus*); car c’est elle qui a fixé les normes éditoriales ultérieures du *dào dé jīng* 道德經, tel le nombre de caractères et de chapitres qu’il contient, leur agencement, son partitionnement en deux sections *dào* 道 et *dé* 德, etc. Julien (*ibid.* : 44) est d’avis que : « Suivant les critiques chinois, le texte [de *wàng bì* 王弼] est rempli de fautes, et les notes très courtes qui y sont jointes sont obscures à force de concision et de subtilité »; mais

¹¹⁸ Qu’il écrit « Tsiao-hong » selon le système Wade-Giles.

il le compte tout de même parmi les huit versions qu'il estime être les plus fiables. Duyvendak, quant à lui, décline dans l'introduction à son ouvrage les noms de maints commentateurs, anciens ou récents, mais s'il n'y fait pas allusion à cette version spécifique, il s'y réfère toutefois fréquemment dans sa glose. Il sert cependant à son lectorat cible le commentaire suivant : « Une telle publication n'avait pas été prévue lorsque mes notes furent rédigées; aussi dois-je m'excuser auprès des sinologues de ce que je n'ai pas indiqué d'une manière plus précise les sources de mes variantes. » (Duyvendak *ibid.* : 13) Quant à Mathieu, il nous dit :

« [...] nous basant sur la version canonique — plus loin fréquemment qualifiée de “vulgate” —, due à Wang Bi [...], nous signalerons en notes les diverses lectures proposées par les deux autres versions du texte, celle de Mawangdui [...] et celle de Guodian [...].¹¹⁹ Nous mentionnerons, en outre, des leçons connues dans des textes anciens dont les auteurs furent parmi les premiers à citer, voire à commenter, l'œuvre de Lao zi. Il s'agit principalement de trois penseurs antiques [...] : le légiste Han Fei zi (-280 — -233), les daoïstes Zhuang zi (-III^e s.?) et surtout Huinan zi (*fl* -139). »

Mathieu (*ibid.* : 8)

Il avance par ailleurs que la version commentée de *wàng bì* 王弼 pourrait bien s'appuyer sur celle de *hé shàng gōng* 河上公, d'environ cinq siècles plus âgée, estimant que :

« [...] c'est une œuvre à elle seule que ce commentaire de Wang Bi, d'une haute exigence intellectuelle, d'une puissance et d'une finesse à tous égards remarquables. Elle tranche avec la relative simplicité du travail interprétatif de Heshang Gong, plus attaché aux questions de longévité du corps et de l'esprit, en rapport avec celle de l'État, et plus concerné par le problème alors central de religiosité du daoïsme, lorsque ces questions

¹¹⁹ Ces versions sont présentées à la page suivante.

n'intéressent pas Wang Bi, cantonné au pur champ philosophique. »

Mathieu (*ibid.* : 15)

Comme quoi, les avis quant aux qualités respectives des différentes versions du *dào dé jīng* 道德經 s'avèrent extrêmement partagés selon les époques...

Des découvertes archéologiques récentes ont mis au jour des versions du *lǎo zi* 老子, complètes ou partielles, lesquelles montrent plus de similitudes que de différences dans leur composition ou dans leur agencement par rapport au *textus receptus*. Il s'agit des manuscrits dits *mǎ wáng duì bó shū lǎo zi* 馬王堆帛書老子 (« *Laozi sur soie de Mawangdui* ») (versions A et B; début et milieu du -2^e s. respectivement); et *guō diàn chǔ mù zhú jiǎn lǎo zi* 郭店楚墓竹簡老子 (« *Laozi sur lamelles de bambou des tombes de Chu à Guodian* ») (versions A, B et C, milieu du -5^e s.). Ces versions, qui sont d'un immense intérêt du point de vue sinologique (mais où les traductologues trouveraient eux aussi matière à cogitation), ont été mises au jour en 1973 et en 1993 respectivement, dans les régions de Chine qui leur ont prêté leur nom. Voici une assertion concernant les versions de *guō diàn* 郭店 qui en dit long à propos de la *versatilité de fonctions* des écrits chinois dans leur milieu culturel propre :

« Cette tripartition A-B-C signifie clairement qu'à l'époque on considérait que chaque version possédait ses vertus et qu'elle n'exprimait pas à elle seule la totalité des qualités de l'œuvre. »

Mathieu (*ibid.* : 27)

Ainsi, fait particulièrement intéressant du point de vue de l'approche traductologique fonctionnaliste, on a découvert plusieurs versions différentes du

dào dé jīng 道德經 sur deux sites de fouilles différents, mais à chaque endroit, elles se trouvaient dans les tombes d'une même famille — aisée, il va sans dire, les textes étant fort onéreux en ces temps. Cela signifierait, selon Mathieu, qu'à l'époque, *une version donnée desservait une fonction donnée, dans des circonstances ou selon des lecteurs donnés*; ce qui peut être qualifié d'« édition fonctionnaliste avant l'heure »; et *qu'avant que ne paraissent les versions « canoniques » abondamment commentées, il n'existait sans doute pas de dào dé jīng 道德經 « définitif », d'« édition officielle. »* Quoi qu'il en soit, nous joignons notre voix traductologique à celle, sinologique, de Mathieu lorsqu'il déclare que : « [...] la signification supposée *originelle*¹²⁰ n'est pas donnée avec le texte, mais bien après par les intentions variées des commentateurs. » (Mathieu *ibid.* : 28). Chez certains traducteurs toutefois, tel Duyvendak, le nombre des différentes versions (à part bien sûr les trésors archéologiques susnommés, dont les mises au jour lui sont postérieures et leurs découpages disparates ont conditionné une quête de reconstitution d'un quelconque *dào dé jīng* 道德經 unifié, prétendument porteur de la parole authentique d'un *lǎo zi* 老子 historique — peut-être, en partie du moins, à cause du structuralisme linguistique saussurien qui prédominait en traduction jusque dans les années 1970, et qui voulait que si traduction véritable et valable il y avait, c'est qu'il existait forcément un texte source auquel elle était *équivalente*.

Mais en définitive, peut-il n'exister qu'*une seule et unique vérité* à propos de quelque interprétation de quelque texte que ce soit? À plus forte raison,

¹²⁰ En italiques dans le texte.

lorsque ce texte est rédigé dans langue au potentiel polysémique unique et dans un style qui est généralement considéré, chez les exégètes, non pas comme naturel et spontané, mais plutôt comme extrêmement fouillé et volontairement hermétique? Les différentes lectures du *dào dé jīng* 道德經 effectuées au fil des époques ont engendré des pratiques aussi diverses que le *fēng shuǐ* 風水¹²¹, le *tài jí quán* 太極拳¹²² ou le *zhēn jiǔ* 針灸¹²³, pour ne nommer que celles-là. Le *dào dé jīng* 道德經 est en effet une œuvre au potentiel d'interprétation si versatile, qu'elle a fait, et continuera vraisemblablement encore longtemps à faire, l'objet d'une pléthore d'interprétations, toutes constituées d'images fragmentaires ou distordues parce que perçues par le petit bout de la lorgnette propre à divers champs : philosophie, théologie, politique et stratégie, santé et sexualité, littérature, etc. Le *lǎo zi* 老子 aura même inspiré à la fin du 20^e s. des livres tels que *The Tao of Physics*, du physicien cosmologue et théoricien des systèmes Capra ([1975] 1991) et le doublet de volumes pour enfants *The Tao of Pooh* et *The Te of Piglet*¹²⁴, *best-sellers* du *New York Times*, du littéraire sinisant Hoff (1994). On peut donc avancer qu'il s'agit là de l'une des œuvres les plus importantes du patrimoine textuel mondial.

Il n'est pas question, dans l'optique de cette étude, de juger d'une quelconque *équivalence* de ces trois traductions philologiques par rapport à leur source, ni d'une supposée supériorité du rendu de l'une par rapport à l'autre : il

¹²¹ Litt. : « vent-eau ». Selon sa brochure de présentation *l'Elantra* 2012, du fabricant sud-coréen Hyundai, son allure est « [...] inspirée par les forces *du vent et de l'eau* »...

¹²² Art martial que les Occidentaux connaissent sous l'appellation *Tai chi*.

¹²³ L'acupuncture, cataloguée au Patrimoine culturel de l'humanité de l'UNESCO en 2010.

¹²⁴ *Te* est la romanisation, selon le système Wade-Giles, de dé 德德 (« vertu » ou « efficence »)

s'agit plutôt de relever et de mettre en contraste les interventions des traducteurs qui ont su rendre, à trois époques différentes, à partir de buts différents et d'une situation professionnelle très similaire, leurs traductions fonctionnelles dans leur milieu d'accueil. Dans une telle perspective, une *parfaite* identité de textes sources chez les trois sinologues n'est pas d'une importance capitale; par conséquent, nous retiendrons le *textus receptus* de *wàng bì* 王弼 en tant que source principale, étant donné qu'il est considéré comme *standard* par les exégètes modernes et, surtout, parce qu'il s'agit de la version à laquelle nos trois sinologues-traducteurs se sont référés le plus souvent (plus ou moins à égalité avec le commentaire de *hé shàng gōng* 河上公). Il pourra cependant arriver que nous citions d'autres sources ponctuellement, dans la mesure où l'un ou l'autre des traducteurs s'y sera lui-même référé spécifiquement pour justifier ses interventions, et que ces références auront affecté de quelque manière la mise en contraste des différents rendus.

Le texte de la *vulgate* présenté à l'*appendice B* a été, pour des raisons de commodité, rapporté tel quel du site Web *wēngù zhīxīn* 溫故知新 de l'Association française des professeurs de chinois (AFPC). Cette « cyberversion », bien connue de tous ceux qui s'intéressent aux classiques chinois, est considérée par la communauté sinologique comme étant d'une fiabilité comparable à celle des meilleures éditions papier. Ce site, qui présente plusieurs canons chinois dans leur intégralité avec le sens français général de chaque caractère, est d'ailleurs l'un de

ceux vers lesquels pointe le portail Web *chá zī liào* 查资料 (*Guide de recherche en études chinoises*) du Centre de documentation Robert-Garry¹²⁵.

3.1.3. Les passages retenus aux fins des analyses intratextuelles

Il aurait été trop ambitieux — et par ailleurs, redondant — de procéder à l'analyse intratextuelle contrastive de l'intégralité des trois traductions. Nous nous en sommes donc tenu à celle de l'articulation de certains passages, choisis pour leur impact sur l'orientation globale de la traduction, de même que pour leur représentativité des stratégies d'intervention déployées par chacun des traducteurs. Nous analyserons donc des passages des chapitres I, II et XXIII, considérant que :

- les trois ont fait l'objet d'interventions importantes et représentatives des interventions délibérées pratiquées par les trois traducteurs;
- l'articulation des deux premiers chapitres oriente celle de l'ensemble de l'ouvrage;
- le chapitre XXIII, le premier où les traducteurs sont tous trois intervenus de façon marquée, se trouve suffisamment éloigné des deux autres pour que la nature des interventions en question soit probante quant à la constance dont ont fait preuve les traducteurs dans l'articulation de leurs textes.

Afin de permettre à ceux qui consultent cette étude de vérifier par eux-mêmes, s'ils le souhaitent, cette constance dans le recours aux interventions

¹²⁵ Centre d'études de l'Asie de l'Est (CÉTASE), Université de Montréal.

délibérées, nous fournissons à l'*annexe B* le texte intégral non seulement des trois chapitres mentionnés plus haut, mais aussi celui des chapitres XXXII, XXXIV, XXXVII, LVII, LXVI, LXXIII et LXXIX ainsi que leurs traductions par Julien, Duyvendak et Mathieu. Ces chapitres ont eux aussi fait l'objet d'interventions de la part des trois traducteurs; or leur distribution est suffisamment ventilée, et de façon aléatoire à travers l'œuvre, pour que leur examen permette de constater la constance en question et la redondance dans la nature des interventions effectuées par chacun des traducteurs au fil de leur ouvrage.

Étant donné, comme nous l'avons dit, que l'orientation que les trois traducteurs ont imprimée à leur texte dès les deux premiers chapitres détermine celle du reste de leur traduction, nous analyserons dans ces deux chapitres les interventions qui concernent l'articulation des textes français autour de l'un des quatre termes suivants, lesquels désignent certains concepts parmi les plus fondamentaux de la doctrine daoïste : il s'agit de *dào* 道, *yǒu* 有, *wú* 無 et *shèng rén* 聖人.¹²⁶ Chacune des occurrences de ces termes, dans ces deux chapitres, est identifiée au moyen d'un code alphanumérique conventionnel appelé *concordance*, dont la composition est propre à un *livre de concordances* donné. Notre référence en cette matière est le *ICS ancient Chinese texts concordances series: The Pre-Han and Han Concordance Series* 先秦兩漢古籍逐字索引叢刊 (Collectif 2001). Sa règle de codification est la suivante :

¹²⁶ Pour une signification « générale » de ces termes, voir les entrées correspondantes du glossaire de l'*appendice C*. Nous nous dispensons de les expliciter ici, étant donné que leur traitement par les trois traducteurs fait justement l'objet de nos analyses.

- Dans la concordance fictive désignée par l'identifiant 1A/2/3 :
 - 1A désignerait le chapitre 1 de la vulgate;¹²⁷
 - 2 désignerait la page;
 - 3 désignerait la ligne où apparaît le terme en question.

3.1.4. Analyses du texte source

3.1.4.1. Analyse extratextuelle

3.1.4.1.1. L'époque

Nous utilisons comme référence principale la *vulgate* de *wàng bì* 王弼, laquelle date d'entre les années 220 et 265 de notre ère (soit la plage de vie du commentateur), dans la période dite *sān guó* 三國 (« des Trois royaumes »). Comme nous venons de le voir aussi, cette version ne reflète pas le ou les textes « originaux » (*précédents*, devrait-on dire), dont la forme et le contenu n'étaient pas fixés — tout comme c'est d'ailleurs le cas d'autres versions commentées plus anciennes, lesquelles sont aussi susceptibles de servir de références ponctuelles lors de nos analyses intratextuelles. Nous *postulons* donc que pour nos besoins, il s'agit d'une reproduction *acceptable* du, ou des, dits textes originaux en question, qui datent circa de l'époque charnière entre la période dite *chūn qiū shí dài* 春秋时代 (« des Printemps et Automnes ») (-700 — -500 env.) et celle dite *zhàn guó* 戰國 (des « Royaumes combattants ») (-500 — 221). Il s'agit de l'époque où différents royaumes guerroyaient pour gagner la suprématie sur leurs voisins, et qui s'est

¹²⁷ Les identifiants construits avec une autre lettre se rapportent à une autre version du *dào dé jīng* 道德經; *par ex.* : B désigne la version commentée de *hé shàng gōng* 河上公 ». Nous nous en tenons aux concordances de la *vulgate*.

soldée par l'unification, par le premier empereur de la dynastie *qín* 秦, *shǐ huáng dì* 始皇帝 (circa -259 — -210), de ce qui correspond *grosso modo*, géopolitiquement, à la Chine actuelle.

3.1.4.1.2. *La (ou les) variante(s) dialectale(s)*

Le *dào dé jīng* 道德經 a beau avoir été rédigé à l'origine en caractères archaïques,¹²⁸ il s'agit tout de même de la même langue qui est encore en usage de nos jours (le chinois, qu'on dit vieux de plus de 5 000 ans, étant la plus ancienne langue encore vivante sous la même forme depuis son avènement); et comme nous l'avons vu, toutes les ethnies chinoises, peu importe le dialecte qu'ils utilisent, lisent les textes chinois de la même manière, les différences ne se révélant que lors de lectures à haute voix. Cette caractéristique est donc sans objet en l'occurrence.

3.1.4.1.3. *Les intentions de l'auteur*

L'existence de *kǒng fū zǐ* 孔夫子 est attestée, mais on reconnaît sans difficulté que les *Analectes* n'émanent pas nécessairement tous de sa bouche même, et qu'il s'agit en réalité d'un recueil d'apophtegmes; aussi attribue-t-on sans ambages au personnage les intentions politiques, sociales et cosmogoniques que ses disciples poursuivaient effectivement « en son nom », en compilant *Les analectes* « sous sa signature », pour ainsi dire.

Les sinologues modernes s'accordent à voir dans le daoïsme ancien une doctrine, contemporaine du confucianisme, dont le « recueil fondateur », on le sait, ne provient pas directement de la plume de *lǎo zǐ* 老子 — l'existence de ce

¹²⁸ Voir p. 113.

dernier, d'ailleurs, n'étant pas attestée, contrairement à *kǒng fū zǐ* 孔夫子. Une chose demeure toutefois : c'est que le daoïsme préreligieux était en opposition, volontaire — parfois acerbe —, avec le confucianisme. « Auteurs collectifs » ou pas, les tenants de ces deux doctrines, en compilant (ou simplement, en mettant en circulation tout ou partie de) leurs recueils respectifs, poursuivaient donc des buts (*skopoi*) bien précis, effectivement opposés et qui peuvent parfaitement être assimilées à des *intentions d'auteur*. Nous pouvons donc dire très simplement, sans nous engager dans une dissertation qui appartient à la sinologie et non à la traductologie, que les *intentions de « l'auteur » du dàodé jīng* 道德经 étaient de convaincre les dirigeants des royaumes des avantages de la doctrine daoïste classique par rapport à d'autres qui avaient cours à la même époque, la principale étant le confucianisme.

3.1.4.1.4. *Type textuel et fonctions*

3.1.4.1.4.1. *Type textuel*

Étant donné les intentions de l'auteur, il s'agit là à la fois d'un code de comportement et d'un guide d'appréhension de l'univers, d'un « manuel de référence doctrinale » en quelque sorte. L'œuvre était donc, à l'origine, de type *instrumental*.

3.1.4.1.4.2. *Fonctions*

- La fonction référentielle :

Cette fonction essentielle du *dào dé jīng* 道德经 visait à instruire le lecteur quant aux tenants et aboutissants de la doctrine daoïste en matière de cosmogonie, d'ontologie et de système et comportements sociaux et politiques.

- La fonction appellative :

« [...] Mawangdui utilise plus volontiers la particule démonstrative finale *ye*, ce qui implique sans doute une volonté d'affirmer un propos, de convaincre (I-5, n° 5 et *passim*) »

Mathieu (*ibid.* : 20)

Convaincre est à la fonction appellative ce qu'*affirmer* est à la fonction référentielle; or le (ou les) auteur(s), les copistes et les éditeurs du *dào dé jīng* 道德經 s'employaient — c'est là une réalité historique notoire en sinologie — à *convaincre* le lecteur qu'une existence alignée sur la parole de *lǎo zi* 老子 lui rapportera l'harmonie intérieure, et à son pays la paix et la prospérité; ce, plus sûrement que ne saurait le faire la doctrine adverse de *kǒng fū zǐ* 孔夫子.

Dans le texte lui-même, cette fonction est desservie par une facture fouillée et une formulation fascinante, au ton mystérieux; des caractéristiques dont l'effet se trouve dans une certaine mesure amplifié par le cumul d'aberrations grammaticales au fil du temps. Les copistes et commentateurs, en effet, ont raréfié au gré de leurs découpages éditoriaux les particules stylistiques qui, normalement, émaillent les textes chinois classiques (*mots vides* : sinogrammes de troncature, de ponctuation, etc.); ce, dans le but de stimuler la croyance selon laquelle leur version se rapprochait, plus que n'importe quelle autre des mythiques 5 000 mots — qui à l'origine ne représentaient qu'une moyenne générale — et 81 chapitres.

Pour ce qui est d'attirer, de séduire le lecteur potentiel, nous ne connaissons que très peu les procédés éditoriaux appellatifs non textuels employés pour flatter l'œil et inciter à la lecture. De toute manière, les copies du *dào dé jīng* 道

德經 n'étaient en ces temps-là produites que sur commande expresse de la part de lecteurs fortunés, lesquels sans doute exigeaient au préalable, « *standing social* » oblige (voir la section suivante), que leur exemplaire possède certaines qualités esthétiques bien précises : couleur de la soie, des lattes de bambou ou de l'encre, type de ficelles de reliure, enluminures et fioritures, etc.

3.1.4.1.6. *Le lectorat cible*

La société protochinoise en général se composait de trois strates : les nobles, les lettrés-fonctionnaires¹²⁹ et les *nóng mǐn* 农民 (les paysans, dont le sort, après qu'ils aient été tenus purement et simplement en situation d'esclavage à peu près jusqu'aux 5^e s.-6^e s., équivalut ensuite *grosso modo* à celui de *cerf* au Moyen-âge occidental.) Quant aux artisans, commerçants et militaires de bas rang, pour la plupart agrégés en espèces de guildes, qui constituaient le reste de la *rén mǐn* 人民 (*litt.* : « personnes-masse »; soit, la masse populaire), l'aristocratie et l'administration publique les considéraient comme des « quasi-intouchables »¹³⁰... dépendamment, bien sûr, tant de l'importance et de la disponibilité de leur fortune, que de leur poids sociopolitique. Au sein de cette société très stratifiée, seules les familles aisées — les découvertes de *mǎ wáng duī* 馬王堆 et de *guō diàn* 郭店 en font foi — possédaient *et* les moyens de se procurer des exemplaires du *dào dé jīng* 道德經, *et* la culture nécessaire pour en apprécier la teneur. D'aucuns¹³¹ ont prétendu que la

¹²⁹ Il ne saurait encore être question de *mandarins*, le système d'accès par concours aux fonctions administratives de l'État n'ayant pas encore été mis en place.

¹³⁰ En référence à la caste hindoue de ce nom.

¹³¹ Mathieu (*ibid.* : 10 nbp 7) mentionne Mair (Lao-Tseu [-4^e s.] 1990 : 120) et Schipper (1982 : 251).

doctrine daoïste, à ses premières heures, avait aussi été propagée auprès du petit peuple, au gré des harangues publiques de daoïstes confirmés. Mais de l'avis de Mathieu, la chose aurait été peu probable avant la standardisation de l'œuvre par *hé shàng gōng* 河上公 et *wàng bì* 王弼; toutefois, elle le serait devenue par la suite :

« A-t-il [le *dào dé jīng* 道德經] eu une origine orale, comme certains le pensent? L'hypothèse semble peu vraisemblable. Autant on peut admettre qu'il fut, par la suite, mémorisé grâce à ses vers et à ses rimes, autant on conçoit mal qu'il put être, en un premier temps au moins, la résultante d'un travail d'une école acroamatique qui aurait ensuite transcrit ces stances. [...] la sophistication verbale se marie mal à la transmission de bouche à oreille. »

Mathieu (*ibid.* : 10)

Il semblerait donc que le contingent constitué de nobles, de lettrés et de familles bourgeoises puissantes ait été non seulement le seul qui avait les moyens de s'offrir au moins une copie du *dào dé jīng* 道德經, mais aussi le seul à savoir lire, les *nóng mǐn* 農民 et la majorité du *rén mǐn* 人民 d'avant *hé shàng gōng* 河上公 ou *wàng bì* 王弼 n'ayant pas d'accès direct à la parole de *lǎo zǐ* 老子. Il est donc plausible qu'entre autres considérations, les deux célèbres compilateurs-commentateurs du *dào dé jīng* 道德經 aient voulu élargir le bassin d'adeptes potentiels de la doctrine daoïste, en rendant plus aisée, par la standardisation du texte (versification, prosodie, etc.), sa rétention mnémonique; qu'ils aient en quelque sorte « démocratisé » la parole du Vieux maître, favorisant ainsi son rayonnement *verbal* à travers la population tout entière — et permettant du coup l'avènement du culte daoïste religieux.

- Attentes du lectorat cible :

« [...] la maison royale des Zhou est sur son déclin, le territoire chinois est morcelé en plusieurs principautés qui luttent pour le pouvoir par des guerres expansionnistes incessantes; corruption et violence sont monnaie courante dans la vie publique. C'est dans cette conjoncture négative que devait s'amorcer, en Chine, une réflexion au sujet de la nature humaine, de la relation entre l'homme et la Nature, de l'urgence de rétablir l'ordre et la paix par un processus de transformation touchant aussi la vie intérieure. [...] »

Ghiglione (*ibid.* : 17, 18)

Les lecteurs du *dào dé jīng* 道德經, à l'époque, le consultaient afin d'en tirer une meilleure compréhension de leur univers et des processus naturels qui y ont cours. Ils avaient aussi besoin, à l'instar des membres de toute société organisée, de certaines normes de comportement, de posture intellectuelle et sociale auxquelles se conformer et qui leur permettraient de participer à l'harmonie universelle (d'où le dilemme confucianiste / daoïste¹³² : cultiver ou non l'érudition; participer ou non aux rites; gravir ou non les échelons sociaux, etc.) Pour ce, le lectorat en question recherchait la parole d'une personne de haute stature intellectuelle et mystique, qui soit digne de confiance : celle d'un *astrologue de la Cour*, par exemple — ce que fut *lǎo zi* 老子 supposément —, lequel était considéré comme un « professionnel » au statut prestigieux, dont l'opinion concernant tout ce qui touche aux affaires du monde et de l'État était tenue en haute estime en tant qu'espèce d'« avis scientifique. » Ce lectorat s'intéressait donc à toutes les manières d'aborder les questions de comportement personnel

¹³² Nous passons outre aux autres doctrines qui avaient cours à l'époque.

certes, mais aussi à celles concernant la gestion du royaume,¹³³ des questions qui, ensemble, sont susceptibles d'assurer paix et pérennité à la collectivité. Il souhaitait aussi et surtout, à travers cela, atteindre à une harmonie *tiān xià* 天下 qui soit en synchronisme avec celle du *tiān* 天.

- Connaissances du lectorat cible :

Au temps du daoïsme philosophique, la personne cultivée, issue d'un milieu aisé, connaissait l'ensemble des textes aujourd'hui qualifiés de canoniques — lesquels n'étaient somme toute que les *best-sellers* de l'époque : elle « possédait ses classiques », et les comparait systématiquement. Il est donc fort probable que toute la *bonne société* protochinoise ait été au moins au fait *et* de la doctrine confucéenne, déjà prévalente à l'époque (et qui l'est toujours dans la Chine actuelle)¹³⁴, *et* de celle de *lǎo zi* 老子. L'érudit était donc en mesure de jauger les mérites du daoïsme à l'aune de sa très puissante antithèse confucianiste.

Par ailleurs, la propension du peuple chinois pour les pratiques divinatoires, la numérogie et la superstition en général ne s'est jamais démentie depuis l'aube des temps; ainsi le quotidien tout entier des Chinois des -4^e s. — -5^e s. se déroulait-il au rythme du traité divinatoire *yì jīng* 易經¹³⁵. Leurs connaissances à ce chapitre leur permettaient donc de saisir et d'apprécier pleinement certaines caractéristiques non textuelles du *lǎo zi* 老子, particulièrement en ce qui a trait à sa filiation directe avec le traité en question.

¹³³ Comme au chapitre XL du *dào dé jīng* 道德經, par exemple, où la gestion d'une grande principauté est comparée à « [...] faire cuire des petits poissons. » (Duyvendak *ibid.* : LX-1)

¹³⁴ Voir à ce sujet Ownby (2009).

¹³⁵ Voir p. 110.

3.1.4.1.7. *Support matériel*

Bien que l'on connaisse quelques versions partielles ou complètes, très anciennes comme plutôt tardives, gravées dans la pierre, le texte du *lǎo zi* 老子 était généralement transcrit sur des *chǔ jiǎn* 楚簡 (« lattes de bambou ») ou des *bó shū* 帛書 (« rouleaux de soie »). Nous ne disposons que de très peu d'informations quant aux techniques éditoriales *appellatives* non textuelles employées (apparence, facture).

3.1.4.1.8. *Lieu de production*

Voir la section 3.1.1. *Présentation : origines et teneur*, p. 86.

3.1.4.1.9. *Circonstances et motivations de la production du texte*

Ne connaissant pas les origines réelles du *dào dé jīng* 道德經, et dans la certitude que *lǎo zi* 老子 est un être mythique plutôt qu'historique, nous ne pouvons par conséquent traiter que des circonstances et motivation des compilateurs-commentateurs les plus illustres de l'œuvre; c'est-à-dire, *hé shàng gōng* 河上公 et *wàng bì* 王弼. Il semble que les motivations de ces derniers aient été la colligation et l'organisation « logique » des vers / versets-apophtegmes, jusqu'alors disparates¹³⁶ (standardisation du texte), ainsi que l'explicitation de leur contenu doctrinal, chacun selon son entendement et s'appuyant sur son appréhension de versions antérieures; leur but ultime étant sans doute le rayonnement d'une doctrine daoïste uniformément présentée et comprise.

¹³⁶ Voir *Structure textuelle*, p. 109.

3.1.4.2. Analyse intratextuelle

3.1.4.2.1. *Thème ou sujet*

Le *dào dé jīng* 道德經 traite de sociopolitique, d'ontologie et de cosmogonie. Il décrit plus qu'il n'explique l'univers et son fonctionnement — les affaires sociales, politiques et administratives en étant indissociables —, souvent selon le procédé appelé *sorite*, fondamental à la « dialectique » chinoise. Le sorite, ou *polysyllogisme* est à l'esprit chinois ce que la dialectique est aux anciens Grecs : il s'agit d'une forme d'argumentation, mais inusitée pour l'esprit occidental parce que procédant par énumération parallèle. Selon ce procédé, une succession de propositions, agencées « en cascade » de sorte que la conclusion de chacune serve de prémisse à la suivante, forment une séquence de *syllogismes*, culminant en une proposition ultime. Le sorite est, dans les classiques chinois, une forme essentielle d'argumentation, dont la forme prosodique contribue à la soutenance.

3.1.4.2.2. *Contenu*

Le *lǎo zi* 老子 est constitué de descriptions cryptiques du monde et de son fonctionnement, de conseils sur la gestion politique ou l'administration étatique, de descriptions du *sage / saint daoïste / prince* idéal, de la tenue et des comportements de celui-ci, et de la manière de parvenir à cet état. Il comprend aussi certains propos plus ou moins subtilement acerbes, voire, dénigrants (ce qui serait surtout le cas des versions commentées les plus récentes) à l'endroit du principal système de pensée concurrent, soit le confucianisme.

3.1.4.2.3. *Présumés*

Les compilateurs du *lǎo zi* 老子 « originel » s'attendaient à ce que leur lectorat cible soit au moins au courant de l'existence des différents systèmes doctrinaux qui lui étaient concomitants, voire, à ce qu'il connaisse par cœur les *best-sellers* de l'époque et qu'il soit rompu à leur critique contrastive.

3.1.4.2.4. *Structure textuelle*

La version commentée de *wàng bì* 王弼 (la *vulgate*) a formellement arrêté la structure éditoriale du *dào dé jīng* 道德經, *grosso modo* telle que nous la connaissons de nos jours; or il est important de se rappeler qu'elle était auparavant mouvante :

« Le fait que les versets cités et commentés dans les ouvrages majeurs de l'Antiquité (*Huainan zi*, *Han Fei zi*, *Zhuang zi*)¹³⁷ ne suivent pas [...] un ordre renvoyant à une logique du *Lao zi*, mais plutôt à une logique de raisonnement propre à ces œuvres elles-mêmes, nous semble témoigner que ces versets (ou ces parties de versets) étaient jadis considérés comme des unités d'ordre interchangeable.

[...]

Si les trois copies qui constituent cette version [*guō diàn* 郭店 A, B et C] diffèrent dans leur graphie et leur provenance, rien ne permet d'affirmer que nous aurions là *trois* textes différents réunis pour le seul bonheur du défunt. L'hypothèse qu'on retiendra ici est que nous avons affaire à *un seul* texte dont l'ordre d'assemblage n'est pas encore affirmé; [...] Nous n'avons d'ailleurs pas la preuve que l'ordre d'assemblage des versets était établi lorsque Han Fei zi commenta des parties de l'œuvre au milieu du -III^e siècle. Ce n'est qu'au cours du II^e siècle, comme en témoigne la version de Mawangdui en deux copies, [...] que le *Lao zi* acquit une forme reconnue. »

Mathieu (*ibid.* : 27- 28; 30-31)

¹³⁷ Les mots en italiques appartiennent aux citations.

Tout comme il est désormais acquis que certains commentateurs ont voulu favoriser le « succès d'estime » de leur version du *dào dé jīng* 道德經 en l'éditant de sorte à le rendre le plus conforme que possible au « mythe des 5 000 caractères », on sait de nos jours que les premières versions du *lǎo zi* 老子 ne comptaient pas nécessairement 81 chapitres : « [...] sous les Yuan, au XIV^e siècle, Wu Cheng découpa l'œuvre en soixante-huit chapitres, d'autres éditeurs choisirent encore d'autres découpages » (Mathieu *ibid.* : 21). D'après Mathieu, les deux versions de *mǎ wáng duì* 馬王堆 comprennent les mêmes chapitres, découpés approximativement de la même manière, que la *vulgate*, tandis que celle dite *guō diàn* 郭店 C comprenait pour sa part un chapitre « surnuméraire » : *tà yī shéng shuǐ* 太一生水 (« *Le Grand Un engendre l'eau* »). On tend à le considérer comme distinct du *lǎo zi* 老子; c'est pourquoi Mathieu a préféré le placer en appendice à sa traduction plutôt que de l'y incorporer. Ce découpage en 81 chapitres aura donc été fixé plutôt tardivement, par *wàng bì* 王弼; et, tout comme l'accolement au mythe des 5 000 caractères, il l'aura été de manière à renforcer auprès de la population en général les mythes de la réception du *dào dé jīng* 道德經 et de la divinisation de *lǎo zi* 老子, lesquels ont mené à l'avènement du daoïsme *religieux*. Voici :

L'une des certitudes de la discipline sinologique actuelle est que les ascendants du *dào dé jīng* 道德經 remontent au très ancien et révérend *yì jīng* 易經 (Xu [-1027 — -256] 1992) (*xú* 徐), le *Classique des mutations*, dont les origines datent du début de la dynastie des *xī zhōu* 西周 (-1046 — -771). Il s'agit d'un traité de

pratiques divinatoires chamaniques de type « numérológico-combinatoires »; or, ce sont ces principes de numérológie mêmes qui auraient conditionné le découpage du *lǎo zi* 老子 tel qu'on le connaît généralement de nos jours :

« Le texte compte 81 chapitres. Ce nombre n'est pas un accident. 81 est 3 X 3 X 3 X 3; c'est un nombre sacré dans le Taoïsme et il est certain que, pendant ou peu après la dynastie des Han (206 avant J.C. — 221 après J.C.), cette division a été faite artificiellement. »

Duyvendak (*ibid.* : 7)

Mathieu prétend par ailleurs que la version de *wàng bì* 王弼 est venue encore étayer et éclaircir la filiation entre les deux classiques :

« Sa glose [celle de *wàng bì* 王弼] permet de reconstituer non seulement l'état alors connu du *Lao zi*¹³⁸, mais encore sa relation implicite avec le *Yijing* que Wang Bi connaissait particulièrement bien. Cette filiation lui est aussi reconnue par les bibliographes des Han. Grâce à Wang Bi, il est [...] aisé de démontrer l'importance que ce classique eut dans la formation intellectuelle de Lao zi et ce que ce dernier doit au *Yijing* en matière de concepts, en premier lieu celui de *dao* lui-même et de retour à l'origine

[...]

La totalité de l'œuvre comprend, en effet, quatre-vingt-un chapitres (chiffre symbolique formé par la multiplication d'un total avec lui-même : 9 X 9.) [...] »

Mathieu (*ibid.* : 13; 21)

Le chiffre trois (3) et ses élévations à puissance revêtent une importance extrême en numérológie chinoise : ainsi peut-on voir, sur les drapeaux de chacune des divisions de l'actuelle *Armée populaire de libération*, l'inscription *bāyī* 八一 (« huit-un ») qui, officiellement, marque la date du *Soulèvement de*

¹³⁸ Les italiques appartiennent au texte.

Nanchang (*bā yī nánchāng qǐyì* 八一南昌起義.) S'il est certes vrai que dans ce contexte, *bā yī* 八一 veut dire « huitième mois, premier jour » (de l'année 1927 en l'occurrence), on — les Chinois, en tout cas — aura tout de même remarqué que la somme de ces deux nombres est 9, alors que l'un jouxtant l'autre, ils figurent 81, carré de 9.¹³⁹

Chacun des chapitres du *lǎo zi* 老子 est constitué d'une « strophe »¹⁴⁰, les plus brèves ne comptant que quatre vers (alinéas) (chap. XVIII et XL) et les plus longues, vingt-deux (chap. XXXI, XXXIX et LXIV). On admet généralement une partition de l'œuvre conforme à celle de la *vulgate*, dont les 37 premiers chapitres constituent le « tome » *dào* 道 (« *De la voie* ») et les suivants, le « tome » *dé* 德 (« *De la vertu* »); d'où son titre le plus usité en français : *Le classique de la voie et de la vertu*.¹⁴¹ Par ailleurs, selon certains sinologues, la teneur du tome *dào* 道 serait de nature cosmogonique et philosophique, tandis que celle du tome *dé* 德 ressemblerait quant à elle à une espèce de code de conduite sociopolitique, spécifiquement orienté contre le confucianisme, à l'usage de ceux qui souhaitent accéder à la qualité de *shèng rén* 聖人 et assumer des fonctions publiques. On a d'ailleurs vu précédemment que plusieurs exégètes contemporains tiennent une telle partition pour assez tardive : on suppose en effet, rappelons-le, que des versions différentes, par le contenu ou par la forme, servaient respectivement dans

¹³⁹ *Sur une note plaisante* : s'agit-il d'un clin d'œil de Mathieu, si sa traduction à proprement parler commence *pile* à la page 81? Il faudra le lui demander...

¹⁴⁰ L'utilisation de termes propres à la versification française en poésie chinoise ancienne est quelque peu incongrue, mais elle convient à notre propos.

¹⁴¹ Pour des exemples de variantes, voir p. 83.

des circonstances bien précises, car certains tombeaux en contenaient plusieurs, assez différentes dans leur découpage, mais pas dans leur teneur référentielle générale.

3.1.4.2.5. *Éléments non verbaux significatifs*

L'écriture du *dào dé jīng* 道德經 étant sinogrammatique, le chinois ne fait pas usage d'italiques, de caractères gras ou d'autres procédés emphatiques propres aux langues alphabétiques; et, comme nous l'avons vu dans une section précédente¹⁴², plusieurs éléments non verbaux significatifs se trouvent inscrits dans les caractères mêmes. Cela demeure vrai, bien que les copies les plus anciennes aient fait usage de caractères qui n'ont plus cours de nos jours, comme les *zhuàn shū* 篆書 (*litt.* : « écriture de gravure décorative ») ou *graphie des sceaux*, appelée en français *style sigillaire*), qui inclut les caractères *xiǎo zhuàn* 小篆 (*litt.* : « petite graphie des sceaux ») et les *lì shū* 隸書 (*litt.* : « écriture des scribes »). On utilise désormais les caractères d'imprimerie courants, dits *kǎi shū* 楷書, dans les éditions chinoises du *dào dé jīng* 道德經, mais les principes de construction des grammes demeurent les mêmes. L'illustration suivante montre l'expression « graphie des sceaux » écrite en caractères « classiques » *kǎi shū* 楷書 (colonne de gauche) et en *zhuàn shū* 篆書 :



Figure 3 : *Sinogrammes classiques et archaïques*

¹⁴² Voir 2.3. *Notions générales de chinois*, pp. 69-83.

Nonobstant son contenu, le simple fait que le *dào dé jīng* 道德經 soit *un texte*, est *per se* un élément non verbal extrêmement significatif, étant donné que les Chinois, au moins jusqu'à la fin de l'ère impériale, considéraient tout écrit comme naturellement porteur d'un potentiel énergétique extrêmement puissant, du fait de la très grande concentration de *qi* 氣 que lui instille l'acte magique et artistique de la calligraphie.

Les éléments non verbaux les plus significatifs de cette œuvre sont par ailleurs ses tournures hermétiques et sa configuration « mythico-numérologique » (5 000 caractères, 81 chapitres) qui, ensemble, desservent sa fonction *appellative*.

3.1.4.2.6. *Lexique*

Le niveau lexical général du *lǎo zi* 老子 correspond à celui qui avait cours chez les lettrés de l'époque, bien que le texte regorge de termes énigmatiques, indéfinissables, polysémiques.

3.1.4.2.7. *Syntaxe*

Le style de l'œuvre est raffiné, fouillé, hermétique, afin peut-être de lui conférer un caractère mystérieux, profond, qui soit à la hauteur du mythe de son auteur. Comme on le verra à la section ci-dessous, certaines interventions éditoriales en ont cependant affecté la qualité syntaxique, laquelle estime-t-on devrait s'apparenter davantage à celle des autres canons, qui est plus fluide et esthétique, et émaillée de particules stylistiques.

3.1.4.2.8. *Éléments suprasegmentaux*

La ponctuation n’existait pour ainsi dire pas en chinois à l’époque où a été compilé le *lǎo zi* 老子 : ce sont souvent certaines particules stylistiques (*mots vides*) ou des symboles, tels que ceux qui figurent aux manuscrits de *mǎ wáng duì* 馬王堆 et de *guō diàn* 郭店, qui en tenaient lieu.¹⁴³ Or on l’a dit, certains compilateurs qui voulaient s’accoler au plus près possible au mythe des 5 000 caractères les ont pour la plupart éliminées, ce qui rend le découpage prosodique de l’œuvre fort ardu à déterminer. C’est là, d’ailleurs, l’une des raisons pour lesquelles certains sinologues — tel Duyvendak, on le verra —, se sont évertués à « reconstituer le texte original. » Quoi qu’il en soit, les difficultés que pose « la polysémie d’un texte finalement reconstitué sur la base d’interprétations bien souvent divergentes » (Mathieu *ibid.* : 8) et l’incertitude grammaticale qu’engendrent les interventions délibérées des compilateurs (sans parler des innombrables erreurs des copistes) se trouvent heureusement atténuées du fait de la versification d’un texte « [...] (près d’une fois sur deux) rimé[s] » (Mathieu *ibid.* : 28).

3.2. Les traducteurs et leurs ouvrages

Les traductions de Julien (1842), Duyvendak (1953) et Mathieu (2008) s’avèrent idéales pour nos fins : nous avons affaire aux ouvrages de trois des sinologues francophones parmi les plus réputés de leur temps, qui continuent — le cas de Mathieu allant de soi — de jouir d’une très large diffusion et d’influencer

¹⁴³ Les signes de « ponctuation » dont Mathieu considère d’ailleurs l’usage quelque peu erratique, sont « = » (répétition d’un caractère), « _ » (marque une pause dans un chapitre), « __ » (marque la fin d’un chapitre) et « ㄩ » (marque la fin d’une liasse dans *mǎ wáng duì* 馬王堆 A). Voir Mathieu (*ibid.* : 29 et *nbp* 65.)

tant le monde sinologique que le grand public francophones; *bref, elles ont rempli en leur temps, ou continuent toujours de remplir, la fonction à laquelle elles étaient destinées.* Elles nous ouvrent successivement trois fenêtres donnant chacune sur la traduction du *dào dé jīng* 道德經 à un siècle différent, à des intervalles non pas identiques — c'eût été beaucoup demander —, mais fort convenables de quelque 111 ans et 55 ans, un à un respectivement. Le contexte géoculturel des traducteurs étant l'un des paramètres des analyses de cette étude, nous en déclinons dans la présente section certaines des caractéristiques les plus importantes, qu'il convient de mettre en relation avec les passages correspondants du *Cadre historique* (p. 11).

3.2.1. Stanislas Aignan Julien (1797 — 1873)

LAO-TSEU. *Tao-te-King / Le Livre de la Voie et de la Vertu / composé dans le VI^e siècle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-Tseu / traduit en français par Stanislas Julien.* Imprimerie Royale, Paris [1842] 2012. *xlvi*, 296 p.

3.2.1.1. Le personnage

Réputé sinologue français du 19^e s., érudit, polyglotte, Julien traduisait de, et vers, le grec, le latin, le français, l'anglais, l'allemand, l'italien et l'espagnol; il a d'ailleurs publié une version du poème *L'Enlèvement d'Hélène*, du poète égyptien Coluthe (*circa* 6^e s.), dans chacune de ces langues. Titulaire de la *Chaire de langue et littérature chinoise et Tartare mandchoue* au Collège de France de 1832 à 1873 et membre de l'*Académie des inscriptions et belles-lettres* à compter de 1833, il a publié près d'une trentaine d'ouvrages portant sur les cultures orientales, y compris la traduction de textes chinois de toutes natures, allant de la pièce de théâtre en 16 actes *L'histoire du pavillon d'Occident* (Wang [1250-1337])

[*wáng shí fǔ* 王实甫] *circa* 1300; Julien 1880¹⁴⁴) aux ouvrages anthologiques tel son *Résumé des principaux traités chinois sur la culture des mûriers et l'éducation des vers à soie* (1837), en passant par divers classiques, contes et traités techniques. Les sources de renseignements concernant l'homme et sa vie ne foisonnent malheureusement pas, mais on glanera quelques commentaires ou notices dans certains ouvrages ou revues académiques (Wallon 1875, par ex.). Ce que l'on peut toutefois avancer avec certitude à partir de ces quelques sources, c'est que Julien représente l'archétype de l'intellectuel français de haut niveau, catholique et d'extraction modeste — son père était mécanicien à Orléans — du 19^e s.

3.2.1.2. Analyse extratextuelle de l'ouvrage de Julien

3.2.1.2.1. L'époque

Julien est né à la charnière entre les *Lumières* et le modernisme : il aura donc vécu dans une société en ébullition aux plans social, politique, religieux et particulièrement, scientifique et technique. Il s'agit d'un temps où il était encore possible à un seul et même individu d'assimiler, au cours de sa vie, la quasi-totalité du *savoir*, où la démarcation entre *science* et *érudition* était encore floue. Les publications scientifiques étaient alors le plus souvent financées par des appels à souscription publique ou par des mécènes, et elles étaient destinées tant aux *sociétés savantes* qu'au grand public, plusieurs devenant même des *best-sellers*. Même si, au moment de la parution de l'ouvrage de Julien, Charles Darwin (1809 — 1882) n'avait pas encore présenté sa théorie de *L'évolution des espèces* ([1859] [1869] 2006), les grands principes de l'évolutionnisme étaient déjà dans l'air du

¹⁴⁴ Parution posthume

temps depuis environ un siècle, comme c'est le cas de la plupart des grandes avancées scientifiques. L'Occident ne croyait déjà plus guère à la création, universelle, individuelle et immuable, par le dieu judéo-chrétien, de chaque *espèce* à l'intérieur de *chaque genre* d'objets naturels, animés ou non; mais ultimement, on continuait tout de même — Darwin y compris, tout comme une bonne part de la population mondiale actuelle d'ailleurs — à s'accrocher au paradigme créationniste judéo-chrétien de par l'idée de la création, par le dieu des chrétiens, des *ancêtres communs à chacune des espèces*. D'autres théories, à saveur sociopolitique celles-là, prenaient racine rapidement, tel l'*organicisme*¹⁴⁵ d'un Herbert Spencer (1820 — 1903) alors au moins aussi célèbre que Darwin (Tort 1996); le *nationalisme colonial* (fin 18^e s.) (Gellner 1989) et son proche cousin, l'*eugénisme* de Francis Galton (1822 — 1911); et, au stade germinatif, le fascisme et le nazisme, dont la pensée sera bientôt consolidée par Mussolini (1883 — 1945) et Hitler (1889 — 1945).

3.2.1.2.2. *La (ou les) variante(s) dialectale(s)*

Cette traduction est rédigée dans le français continental du 19^e s., aux tours parfois surannés; ce qui transparait surtout dans son péri-texte (introduction, gloses), mais aussi, dans une certaine mesure, dans le corps de la traduction lui-même.

3.2.1.2.3. *Les intentions de l'auteur*

« [...] *Intention is defined from the viewpoint of the sender, who wants to achieve a certain purpose with the text. [...] In an ideal situation the sender's intention will find its aim, in*

¹⁴⁵ Plus tard surnommé *darwinisme social*.

which case intention and function would be analogous or even identical. »

Nord ([1997] 2001 : 28)

Julien nous informe, dans l'introduction à son ouvrage, que son intention était d'« [...] offrir aux personnes qui étudient le chinois les moyens d'analyser le texte, et de l'entendre de la même manière que moi, après avoir jeté les yeux sur les commentaires perpétuels qui l'accompagnent [...] » (Julien *ibid.* : 20). Il affirme aussi qu'il a traduit le *dào dé jīng* 道德經 de sorte que « [...] les lecteurs [ceux qui sont étrangers à la langue chinoise] pussent choisir celle [des interprétations] qui leur paraîtrait la meilleure, et corriger ainsi, s'il y a lieu, mes notes et ma traduction. » (Julien *ibid.*) Or, à en croire le succès tant d'estime que de librairie que son ouvrage a connu — et qu'il continue de connaître : on le trouve toujours en librairie en 2012¹⁴⁶ —, il a atteint ses visées de la plus belle manière. C'est donc dire que nous sommes bel et bien en présence de l'une de ces *ideal situations* dont parlait Nord dans la citation ci-dessus, où *la fonction reconnue à l'ouvrage par le lectorat cible rencontre parfaitement (ou presque) les intentions du traducteur.*

On peut ajouter à ce programme une dernière intention — mais non la moindre —, qui consiste à dénoncer et à contrecarrer l'agenda prosélytique caché, *l'intention de skopos occulte* de ses prédécesseurs jésuites (Julien *ibid.* : 5-20), des fondamentalistes religieux avant l'heure qui, se croyant investis d'une mission divine — la fin justifie les moyens —, avaient donné sans vergogne dans la

¹⁴⁶ Mais dépouillé de son périphrase original, toutefois.

malhonnêteté intellectuelle pure et simple, fabriquant de toutes pièces des pseudo-versions du *lǎo zi* 老子 outrancièrement acculturatives, festonnées du gros fil blanc de leurs *mésinterprétations* ontothéologiques *volontaires*, lesquelles visaient à faire croire que le peuple chinois avait reçu, dans la (très) Haute Antiquité, une révélation directe de la part du dieu abrahamique.

En ce sens, Julien s'est efforcé de produire une traduction sourcière, qu'il voulait en forte cohérence avec le texte source (loyauté); toutefois, si son interprétation a pu paraître *exotique* parce que « sourcière » aux lecteurs du 19^e s., tel n'est pas le cas pour un lecteur du 20^e s. : on peut en effet lire, sur le portail Web de l'AFPC¹⁴⁷, que : « Malgré que la terminologie employée *trahisse encore une certaine influence chrétienne*, cette version reste utile. » (Wengwu 2012). On y décèlera en effet — nous anticipons ici sur les résultats de nos analyses intratextuelles — moult adaptations plus ou moins édulcorées de passages de textes canoniques judéo-chrétiens; si bien que force est d'admettre, pour peu qu'on adhère à l'hypothèse Sapir-Whorf,¹⁴⁸ qu'à l'instar de n'importe quel autre traducteur de textes anciens, Julien n'aura pas pu faire autrement, ultimement et bien sûr, inconsciemment, que de ramener les conceptions cosmogoniques et ontologiques du daoïsme philosophique, tout à fait inconcevables pour les acteurs de la socioculture européenne du 19^e s., au paradigme cosmogono-onthologique judéo-chrétien, suivant les seuls schèmes d'entendement (Kant *ibid.*) accessibles à

¹⁴⁷ Voir p. 96.

¹⁴⁸ Voir pp. 13 et 19.

l'esprit européen de l'époque. La *congruité*¹⁴⁹ étant une notion toute relative (il ne s'agit, fondamentalement, que de l'*assonance cognitive* [Festinger [1957] 1962] que ressent l'interlocuteur [en l'occurrence, le lecteur] qui perçoit un discours [en l'occurrence, la traduction] comme étant en harmonie avec une certaine forme de logique — chamanique, cartésienne, etc. — propre à son milieu socioculturel), le traducteur, s'il veut que son ouvrage paraisse avoir quelque *bon sens* à lui-même comme à ses lecteurs, n'a d'autre recours que de l'articuler de sorte qu'il soit congru avec un système logique qu'il partage avec son lectorat cible — ou à tout le moins, qu'il comprend chez ce dernier.

3.2.1.2.4. *Type de traduction et fonctions*

Il s'agit d'une traduction *affirmée*, de type *documentaire*, *sourcière*, dont la fonction est *métatextuelle* et qui, indiscutablement, a su répondre adéquatement aux normes et conventions de son milieu d'accueil en matière d'ouvrages *philologiques* et *didactiques*.

3.2.1.2.5. *Le lectorat cible*

Julien dit viser expressément deux lectorats : d'abord, celui des *sinologues*, « [...] Celui qui connaît la langue chinoise, qui s'applique à l'étude de cette langue ou de l'histoire de la Chine. » (*Littre* [19^e s.] [1971])¹⁵⁰; puis celui des *sinisants* — « [...] **a**) *Adj.* [En parlant d'une pers.] Qui porte de l'intérêt à la Chine, à sa civilisation; dont la vie, l'œuvre est marquée par la Chine. [...] » (*Trésor de la langue française informatisé* 1971-1994). Notons que nous ne nous arrêtons pas

¹⁴⁹ Voir p. 28-29, *cohérence-congruité*.

¹⁵⁰ Rappelons que le *Littre* était le principal dictionnaire normatif du français au 19^e s.

aux cas des *dilettantes*, qui ne présentent que de peu d'intérêt pour cette étude bien qu'à l'époque, ils aient pu constituer un lectorat non négligeable. Si le substantif *sinisant* ne paraissait à l'époque dans aucun dictionnaire ou lexique, *l'individu sinisant*, lui, existait bel et bien, et en grand nombre si l'on en croit le succès de librairie de l'ouvrage, qui ne s'est pas démenti jusqu'à nos jours et qu'un public de *sinologues* n'aurait pu lui assurer à lui seul. Or, nous avons précédemment fait allusion au fait qu'à l'époque, les sciences — naturelles comme humaines — n'étaient pas encore cloisonnées comme elles le sont aujourd'hui. Le terme *sinisant* désigne donc en l'occurrence le philosophe, l'anthropologue, l'artiste, etc. qui à l'époque, pour n'être pas « spécialiste de la chose chinoise », y trouvait quelque intérêt, le plus souvent dans une perspective d'études contrastives, ou à des fins de recherches complémentaires dans le cadre d'une quelconque discipline principale.

- *Attentes du lectorat cible :*

Si nous tenons la traduction de Julien pour fonctionnelle, c'est qu'elle a su assumer des fonctions conformes aux visées des instigateurs de ce projet de traduction. Il en découle logiquement que les interventions du sinologue, balisées par des intentions clairement énoncées, ont fait en sorte que l'ouvrage soit apte à répondre adéquatement aux attentes des lecteurs ciblés. Les attentes en question, donc, peuvent en toute logique être assimilées aux qualités que le traducteur entendait conférer à son texte : traduction claire, sens phrastiques et lexicaux confirmés par des commentaires, offre d'interprétations « préférées, mais susceptibles de raffinement ou de correction par des tiers » (Julien *ibid.*)

- *Connaissances du lectorat cible :*

Quelque connaissance de la langue chinoise, ou encore, connaissances en matière de — ou à tout le moins, intérêt marqué pour — la civilisation chinoise.

3.2.1.2.6. *Support matériel*

Impression papier, format livre.

3.2.1.2.7. *Lieu de production*

Sous les auspices de l'Imprimerie Royale, à Paris, en 1842.

3.2.1.2.8. *Circonstances et motivations de la production du texte*

Julien ne semble pas avoir eu lui-même l'idée de ce projet de traduction, car il mentionne : « Je [le] commençai en 1826, d'après les conseils de M. Victor Cousin [...] » (Julien *ibid.* : 19) Cousin (1792 — 1867) était un philosophe illustre, chef de l'*école éclectique* en plus d'être un homme politique et un traducteur réputé des classiques grecs. Nous ne savons rien des relations personnelles ou scientifiques qu'entretenaient les deux savants; il est toutefois raisonnable de supputer que Cousin était un « collègue traducteur-philologue » de Julien plutôt qu'un commanditaire ou un donneur d'ouvrage, et que l'idée de cette entreprise de traduction du *dào dé jīng* 道德經 aura germé à partir de certains échanges interdisciplinaires, typiques de ces temps où les différentes poussées scientifiques foisonnaient sur des terres encore en jachère et aux délimitations mal arrêtées. Même si les *skopoi* premiers de l'ouvrage de Julien étaient d'ordre philologique et didactique, il demeure, si l'on en croit son introduction, que les *motivations* de sa production tenaient plutôt de la perception du besoin aigu d'une traduction du *lǎo zi* 老子 qui soit plus cohérente avec le texte source que celles produites jusque-là par les jésuites.

3.2.1.2.9. *Loyautés du traducteur*

Julien (*ibid.*) disait vouloir produire une traduction qui soit « [...] aussi littérale que le permet la langue française, lorsqu'on veut être à la fois clair et fidèle [...] » Il affirmait donc, de la sorte, que sa loyauté première allait au texte source, et que celle-ci devait donc, logiquement, s'inscrire dans le texte du fait d'une interprétation sourcière. Toutefois, si elle a pu paraître sourcière à un lectorat du 19^e s. (comme à Julien lui-même d'ailleurs), *a posteriori*, dans une perspective du 21^e s., nos analyses intratextuelles prouvent qu'elle s'avère *cibliste*, *acculturative* même. L'exotisme du caractère effectif du *dào dé jīng* 道德經 (naturalisme, immanence, non-crétionnisme, non-conformisme, etc.), rapporté à la manière des sinologues d'aujourd'hui, aurait très bien pu, à l'époque, contrecarrer l'objectif de clarté exprimé par le sinologue — un objectif de congruité avec son système référentiel, lequel détermine et oriente l'entendement des personnes qui en font partie. On peut par conséquent avancer qu'il s'est montré en réalité au moins aussi loyal envers son public cible qu'envers le texte source : puisque sa traduction a été accueillie favorablement, c'est qu'elle rencontrait bel et bien les normes et les conventions en vigueur dans le milieu d'accueil. Or la loyauté envers le public cible de cette époque n'exigeait-elle pas justement que le traducteur lui livre un texte qui soit congru par rapport à ses savoirs et attentes propres pour ce genre d'ouvrage; qui soit donc suffisamment cibliste pour être compris et accepté, quitte à ce que le traducteur édulcore sa loyauté envers les deux autres parties prenantes à son projet de traduction? Quant à sa loyauté envers les instigateurs principaux (probables) du projet — dont

lui-même —, on peut estimer qu'elle s'est trouvée satisfaite du fait du respect consciencieux d'une consigne de traduction qui, pour n'être pas explicite, n'en est pas moins « informellement convenue. » Cependant, *a posteriori* toujours, nous pouvons considérer que le respect de cette dernière loyauté se trouve en réalité mitigé par l'articulation proprement *acculturative* du texte d'arrivée, c'est-à-dire, par les nombreuses interventions délibérées « catholicisantes » qu'elle contient (fussent-elles involontaires).

3.2.1.3. Sommaire de l'analyse extratextuelle de l'ouvrage de Julien

On aura constaté que la traduction du *lǎo zi* 老子 de Julien diffère du texte source sous tous rapports : époque bien sûr, intentions de l'auteur, fonctions textuelles, lectorat cible (attentes, connaissances), support matériel, lieu de production et circonstances et motivations de production; ce qui nous ramène aux deux « cas d'exception » de Reiß (ses « transferts »)¹⁵¹. L'ouvrage se veut aussi cohérent que possible avec le texte source pour l'époque, et plusieurs de ses commentaires importants, et conforme aux normes et conventions en matière de textes didactiques et philologiques auxquelles adhéraient les lecteurs ciblés à l'époque. Son péri-texte, qui s'étend sur quelque 40 pages d'introduction ainsi que dans une à six notes par page de traduction — de la glose pour environ la moitié dirions-nous, le reste ayant un caractère informatif plutôt qu'explicatif — nous a permis de nous figurer avec une certitude suffisante les tenants et aboutissants de la production de son ouvrage (en d'autres mots, sa *consigne de traduction*).

¹⁵¹ Voir p. 24.

3.2.2. Jan Julius Lodewijk Duyvendak (1889 — 1954)

LAOZI. *Tao tō king : le livre de la voie et de la vertu/texte chinois établi et traduit avec des notes critiques et une introduction par J.-J.-L. Duyvendak*. Librairie d'Amérique & d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1953. *xiii*, 187 p.

3.2.2.1. Le personnage

Duyvendak, l'un des sinologues les plus réputés de toute la sphère ouest-européenne au 20^e s. était un homme d'une grande érudition. Néerlandais, il fut, tour à tour ou concurremment, traducteur et interprète à l'ambassade de son pays à *běijīng* 北京, historien, poète, éditeur, professeur émérite à l'université de Leiden et fondateur de l'Institut sinologique de cette ville. Virulent adversaire de l'idéologie nazie, qu'il assimilait à certains régimes impériaux chinois anciens, il a publié maints traités de « philosophies »¹⁵², d'histoire, de politique et de littérature chinoises anciennes, dont des commentaires critiques à propos de la dynastie des *hàn* 漢 (*hàn cháo* 漢朝) (-206 — 220) et des relations outremer qu'ont entretenues les *míng* 明 (1368 — 1644), puis les *qīng* 清 (1644 — 1912). Il fut célèbre aussi, entre autres, pour avoir traduit, en collaboration avec son compatriote, l'astronome Jan Oort (1900 — 1992), un ouvrage qui documentait l'apparition de la supernova SN 1054 dans le ciel chinois en 1054.

3.2.2.2. Analyse extratextuelle de l'ouvrage de Duyvendak

3.2.2.2.1. L'époque

Entre 1945 et *circa* 1975, de forts vents de changements balayèrent le monde — bien que ceux d'Ouest et d'Est aient été très différents, par leur force et

¹⁵² Au pluriel, parce que multiples : légisme, daoïsme, confucianisme, etc.

par leur orientation. C'était une époque trouble, où la jeunesse de l'après-guerre allait bientôt tenir pour suspect tout ce qui émanait du passé,¹⁵³ sans doute parce que ses aînés, non contents d'avoir « commis » deux conflits mondiaux en moins de 30 ans, s'employaient désormais à instaurer la guerre froide et répandaient la terreur nucléaire à l'échelle de la planète. Dans ce monde résolument tourné vers l'avenir, que tous s'employaient vigoureusement à transformer — ou, à tout le moins, à repeupler, d'où le fameux *Baby Boom* —, toute innovation était d'emblée accueillie favorablement, quitte à ce que sa *fonctionnalité* s'avère relativisée au fil du temps.

Nous ne savons absolument rien ni des connaissances, ni d'éventuelles préoccupations des sinologues d'alors en matière de théories de la traduction à proprement parler. Des avancées prodigieuses furent effectuées dans l'ensemble des sciences humaines et sociales au cours des trois décennies de 1945 à 1975, mais la traductologie moderne ne devait quant à elle prétendre à une réelle autonomie qu'au cours des années 1970.¹⁵⁴ Nous nous contenterons de souligner qu'à l'époque, la *théorie* de la traduction était l'apanage de la linguistique, et que sa *pratique* était plutôt celui de littérateurs bilingues, de philologues, d'historiens, d'anthropologues, etc.

Au milieu du 20^e s. comme aujourd'hui d'ailleurs, la formalisation et la théorisation de la traduction en tant que discipline à part entière n'ont que très rarement fait l'objet de cogitations spécifiques de la part des exégètes des canons chinois; et le cas échéant, ceux-ci ne les auront jamais exprimées ailleurs que dans

¹⁵³ « *Never trust anyone over 30!* » (Weinberger 1964).

¹⁵⁴ Voir *After Babel*, p. 21.

le péritexte de leurs ouvrages. À l'époque où Duyvendak a effectué sa traduction, donc, celle-ci traînait avec elle, et pour quelque vingt années encore, le tégument d'une mue laborieuse, inachevée, hors de la contrainte étroite du sacro-saint *principe d'équivalence* de la linguistique saussurienne.¹⁵⁴

3.2.2.2.2. *La (ou les) variante(s) dialectale(s)*

Duyvendak, bien que néerlandais, maniait le français avec aisance : il avait même enseigné dans cette langue dans des universités de France. Toutefois, dans l'introduction à sa traduction du *dào dé jīng* 道德經, il remercie Paul Demiéville (1894 — 1979), éminent sinologue lausannois, Parisien d'adoption, professeur au Collège de France et membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, d'avoir bien voulu vérifier et corriger son texte. (Duyvendak *ibid.* : 13). Le français du péritexte comme de la traduction à proprement parler est donc à coup sûr métropolitain, châtié et académique.

3.2.2.2.3. *Les intentions de l'auteur*

« Cette nouvelle version du Tao-tö-king se distingue de toutes les précédentes par un traitement plus critique du texte. La plupart des traducteurs s'en sont tenus jusqu'ici à la tradition reçue du texte. Il est vrai que les meilleurs d'entre eux ont utilisé, de temps à autre, des leçons différentes, mais personne n'a jamais fait un effort sérieux pour donner une *traduction scientifique, basée sur une reconstruction critique du texte entier*. [...] il me semble qu'une traduction du texte reçu peut avoir sa valeur si l'on désire rendre compte des idées que les Chinois eux-mêmes, pendant deux mille ans, se sont formés de ce livre saint. *Si, au contraire, on se propose de pénétrer le sens que ce livre a pu avoir au moment où il fut composé*, une étude critique d'un texte si évidemment corrompu me paraît indispensable; il faut alors traiter ce livre comme n'importe quel texte ancien. [...] C'est précisément à quoi vise la présente traduction. [...] »

Duyvendak (*ibid.* : 5)

Duyvendak a utilisé comme textes sources maintes versions commentées du *lǎo zi* 老子, y compris la *vulgate* de *wàng bì* 王弼,¹⁵⁵ ce qui est tout à fait normal, étant donné la mission de reconstruction du « *dào dé jīng* 道德經 primordial » dont il s'était investi, en néerlandais d'abord et de son propre chef, puis agréant la requête de ses pairs Français. Il entendait en effet :

- inférer, par l'analyse logique de certains commentaires, les informations perdues sous l'action du temps : pourrissement des cordelettes qui reliaient les lamelles de bambou (d'où la perte de leur ordonnancement original), estompement de certains passages, etc.;
- corriger les *prétendues* interventions délibérées idéologiquement tendancieuses de certains compilateurs-commentateurs (ce en quoi il rejoint Julien);
- conséquemment, reconstituer et rendre la « véritable parole » de *lǎo zi* 老子;
- le tout « scientifiquement » — une visée qui est à rapprocher des prétentions de la linguistique saussurienne en matière de traduction.¹⁵⁶

Ainsi, Duyvendak fut-il l'un des tout premiers¹⁵⁷ à tenter un redécoupage du texte source par l'intégration de plusieurs versions commentées du *dào dé jīng* 道德經, anciennes comme récentes, dans le but de reconstituer « *le lǎo zi* 老子 primordial ». Toutefois, la sinologie moderne tient désormais pour acquis qu'un supposé « sens primordial » du *dào dé jīng* 道德經, susceptible d'être reconstitué à

¹⁵⁵ Voir 3.1.2. *Les différentes versions et commentaires du dào dé jīng* 道德經, p. 91.

¹⁵⁶ Voir p. 17.

¹⁵⁷ Il se donne comme précurseurs (*ibid.* : 6, 17) Arthur Waley (1889 — 1966) (1934) et « Tch'ou [Chu] Ta-kao » (1898 — 1987) ([1937] 1959) (*Nota* : ce dernier n'utilise publiquement que la version romanisée selon le système Wade-Giles de son nom.)

partir de commentaires anciens, n'a jamais existé;¹⁵⁸ aussi les reconstructions de ce genre ne font guère l'unanimité de nos jours — et c'est un euphémisme :

« [...] *Other previous conjectures of daode jing arrangement or consecutivity, such as the repositionings of Duyvendak, have not turned out so well. There are then undoubtedly failures of philology, but they do not necessarily impugn or invalidate the undoubted successes of philology. [...] He [Duyvendak] regarded the recurring lines in the text as spuria, caused by damage to the bamboo slips on which it had been written. In his reconstruction of the text (somewhat following Ma Syw-lun¹⁵⁹) he excised some passages and transferred others to new locations. [...] to the extent that if the veil [on obscure passages of the Laozi] can be lifted, it will probably be at different corners than those twitched by Duyvendak [...] »*

Brooks (2004; 2006)

L'approche reconstructive de Duyvendak se trouve donc contestée à la lumière des développements récents de la sinologie (et de la traductologie), des découvertes archéologiques de *mǎ wáng duī* 馬王堆 et de *guō diàn* 郭店 en particulier; mais au demeurant, ses efforts se sont avérés congrus avec le *skopos* que lui et ses collègues français, en tant qu'instigateurs du projet, avaient projeté pour l'ouvrage. Les propos du sinologue, rapportés *verbatim* en p. 124, ne laissent place à aucun doute : les visées philologiques n'étaient qu'un élément secondaire de la consigne de traduction. Les instigateurs en question tenaient d'abord et avant tout à offrir au lectorat cible un texte primordial qui lèverait enfin le voile sur le présumé sens initial, *mystique* et *magique* de la parole de *lǎo zi* 老子.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Voir pp. 86-95.

¹⁵⁹ *mǎ xù lún* 馬敘倫 (1885 — 1970) (« Ma Siu-louen » selon le système Wade-Giles).

¹⁶⁰ Deux épithètes fortement récurrentes dans son péri-texte : Duyvendak *ibid.* : 9, 10, 11, 17, 19, 24, 25, 31, 47, 91, 95, 111, et qui trahissent la nature de son appréhension du daoïsme philosophique au -6^e s.

3.2.2.2.4. *Type de traduction et fonctions*

Il s'agit d'une traduction *affirmée*, de type *documentaire*, différenciatrice, qui, en raison de ses *skopoi* et de son lectorat cible (voir plus bas), ne pouvait se permettre de déroger aux normes et conventions en vigueur à cette époque dans les milieux de la sinologie, en matière de traductions philologiques. Mais au-delà des caractéristiques qui sont le fait de toute traduction de ce type, Duyvendak souhaitait que son ouvrage véhicule en français, tel le *dào dé jīng* 道德經 en son temps et dans sa langue, de la manière la plus cohérente que possible, « le vrai sens du vrai message » de *lǎo zi* 老子. Il nous dit d'ailleurs¹⁶¹ que, ses intentions eussent-elles été de préparer un ouvrage à caractère purement philologique, une simple traduction traditionnelle effectuée à partir du seul *textus receptus* aurait amplement suffi; de sorte que, pour peu qu'un quelconque lectorat contemporain se soit servi de son ouvrage non pas à des fins philologiques, mais « culturelles » (au sens large), dans la croyance qu'il s'agit bel et bien de la « parole véritable » du Vieux maître, cette traduction se serait alors avérée *instrumentale équifonctionnelle*, sa fonction ne différant de celle du texte source que par l'éloignement temporel de leur lectorat. Or bien évidemment, tel n'est pas le cas...

3.2.2.2.5. *Le lectorat cible*

« J'espère avoir réussi à contenter en même temps le lecteur ordinaire et le sinologue expert. », disait Duyvendak (*ibid.* : 13) Le sinologue visait certes à divertir et à renseigner le « lecteur ordinaire »; mais il voulait surtout répondre à une demande expresse de la gent sinologique française des années 1950, cette

¹⁶¹ Voir la citation p. 129.

dernière croyant se ménager de la sorte, vu le succès que connaissait sa version du *dào dé jīng* 道德經 en néerlandais, une fenêtre sur le message primordial, scientifiquement reconstitué, de *lǎo zi* 老子. Dans tous les cas cette tentative, contrairement aux traductions d'autres canons tels la *Bible* ou le *Coran*, lesquelles sont au moins aussi instrumentales que documentaires, ne visait certainement pas à fournir à un quelconque regroupement d'adeptes métropolitains francophones du daoïsme un livre de culte, un « manuel de spiritualisme oriental » moderne ou un quelconque *codex* politique. Donc, *dilettantes* mis à part, son lectorat est composé en majorité d'exégètes.

- *Attentes du lectorat cible :*

On peut supputer que, si la gent sinologique française attendait qu'on lui livre le vrai message de *lǎo zi* 老子, le reste du lectorat ne souhaitait probablement, pour sa part, que se renseigner à propos du daoïsme en consultant un ouvrage récent, moderne, doté des qualités qu'on attend généralement d'une telle traduction : intelligibilité, sourciérisme raisonnable, style attrayant et divertissant, etc. Mais si les attentes de cette partie du lectorat cible ne tenaient qu'à l'érudition générale, celles du monde sinologique, lequel possède ses normes et conventions et les adapte à chaque époque, s'attendait pour sa part à ce qu'un tel ouvrage possède tout de même les qualités qui en font un objet adéquat d'études philologiques : fiabilité des renseignements historiques et culturels, sourciérisme (à tout le moins), articulation cohérente, périphrase abondant, à caractère métatextuel, rigueur, etc.

Étant donné les circonstances qui ont donné lieu à cette entreprise¹⁶², il serait difficile de croire qu'aucune discussion préalable — formelle ou non — quant aux stratégies à employer n'aurait eu lieu entre les parties prenantes à ce projet de traduction, c'est-à-dire, entre le sinologue néerlandais et ses collègues français, et qu'un certain balisage de la stratégie d'intervention de ce dernier n'en ait pas découlé. Lesdits sinologues français, nous insistons là-dessus, étaient à la fois instigateurs du projet et lectorat cible, et le texte d'arrivée a été révisé par un éminent sinologue français. Dans de telles conditions, l'accueil favorable à cette traduction était gagné d'avance, pour un temps du moins : il eut été fort surprenant qu'elle ne s'avère pas fonctionnelle dans ce milieu, c'est-à-dire, qu'elle n'y remplisse pas le rôle initialement prévu — ce rôle ayant été par la suite supplanté par celui d'ouvrage « simplement philologique », fût-il d'une facture particulière.

Il ne faut pas non plus perdre de vue qu'à l'époque, les traductions étaient axées sur la notion d'équivalence saussurienne, laquelle présuppose — car ne faut-il pas équivaloir à quelque chose? — l'existence d'un texte source *unique et cohérent*.¹⁶³ Il est donc possible que l'obtention d'un tel texte source, sur lequel asseoir la qualité d'*équivalence* des traductions, ait été l'une des attentes du lectorat en question.

- *Connaissances du lectorat cible :*

On peut présumer que la part du lectorat cible de Duyvendak constituée de « lecteurs ordinaires » ne possédait que peu ou prou de

¹⁶² Voir 3.2.2.2.8. *Circonstances et motivations de la production du texte*, p. suivante.

¹⁶³ Bien qu'on puisse produire un texte incohérent qui soit le rendu cohérent d'un texte source incohérent (traduction d'une comédie par l'absurde, par exemple).

connaissances à propos du daoïsme. Par contre, on peut supputer que son lectorat principal, soit le contingent des exégètes francophones des canons chinois, ait été *très* au fait de la question.

3.2.2.2.6. *Support matériel*

Impression papier, relié.

3.2.2.2.7. *Lieu de production*

Paris, en 1953 à la Librairie d'Amérique et d'Orient

Adrien-Maisonneuve.

3.2.2.2.8. *Circonstances et motivations de la production du texte*

« J'ai d'abord publié une traduction en langue hollandaise; puis, mes collègues français ayant pris connaissance de mes efforts, m'ont engagé à refaire ma traduction en français pour un public plus étendu. C'est ainsi que j'ai été amené à publier ce livre. Pour rédiger cette version française, j'ai de nouveau scruté le texte chinois et les commentaires, et j'ai introduit bon nombre de changements et d'additions dans les notes, de sorte que cette version n'est nullement identique à ma première traduction hollandaise. »

Duyvendak (*ibid.* : 5)

La traduction en néerlandais du *dào dé jīng* 道德經 de Duyvendak, parue initialement en 1942 sous le titre de *Tau-te-tsjing : het boek van weg en deugd*,¹⁶⁴ puis rééditée en 1950, se voulait être la première « restauration scientifique » de ce canon, effectuée à partir de multiples versions et commentaires. Cet ouvrage innovateur eut l'effet d'un pavé dans la mare sinologique : il fut en effet si marquant, qu'on pressa l'exégète d'en effectuer une version similaire en langue française.

¹⁶⁴ *Daode jing : le livre de la voie et de la vertu* (notre traduction.)

3.2.2.2.9. *Loyautés du traducteur*

Duyvendak déclarait vouloir d’abord et avant tout reconstituer le texte primordial du *dào dé jīng* 道德經 afin d’en restituer le sens original. Il est clair que sa loyauté première devait donc aller aux textes sources — mais en les remaniant de la sorte, leur était-il *réellement* loyal?

Fait particulier, l’ensemble formé des instigateurs du projet de traduction (y compris lui-même) et celui formé du public cible se trouvant confondus, le sinologue s’est trouvé à mitiger sa loyauté en deux parties plutôt que trois, celle envers le texte source étant supposément prépondérante.

3.2.2.3. **Sommaire de l’analyse extratextuelle de l’ouvrage de Duyvendak**

La traduction que Duyvendak envisageait de produire se devait de posséder toutes les qualités d’un ouvrage instrumental équifonctionnel, et il aurait d’ailleurs pu assumer une telle fonction, pour peu qu’à l’instar des lecteurs du *dào dé jīng* 道德經 du -6^e s., un groupe d’individus convaincus qu’il contient la parole vraie du *lǎo zi* 老子 s’en soit servi en tant que « traité de philosophie chinoise », de « manuel de référence comportemental et “spirituel” », à l’instar des daoïstes anciens. Mais tel n’est pas le cas. Cette traduction ayant été commandée spécifiquement par le lectorat cible lui-même, il eût été fort surprenant qu’elle ne soit pas bien accueillie dans le milieu cible, et qu’elle ne s’y soit pas avérée fonctionnelle — pour un temps du moins : la gent sinologique ayant eu tôt fait de se rendre compte de l’utopie de l’entreprise, celle-ci s’est plutôt tournée vers les qualités philologiques de l’ouvrage, *ce qui la rendait non fonctionnelle, car ne remplissant plus le skopos prévu. A posteriori*, donc, on peut affirmer qu’elle est

purement philologique, et que sa fonctionnalité en tant que telle est très discutable (et disputée), étant donné les découpages infligés à l'œuvre source.

3.2.3. Rémi Mathieu

LAOZI. *Le Daode jing : « Classique de la voie et de son efficience » / nouvelle traduction basée sur les plus récentes découvertes archéologiques, d'après les trois versions complètes : Wang Bi, Mawangdui, Guodian par Rémi Mathieu.* Entrelacs, Paris © 2008. 280 p.

3.2.3.1. Le personnage

Rémi Mathieu, l'un des sinologues français les plus réputés de l'heure, est directeur de recherche au Centre de recherche sur les civilisations chinoise, japonaise et tibétaine du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), rattaché à l'École normale de Lyon. Auteur d'articles savants et de vulgarisations, papier comme électroniques¹⁶⁵ portant sur les textes canoniques chinois, traducteur prolifique, il a soit signé, cosigné, dirigé, préfacé ou postfacé une quinzaine d'ouvrages, dont *Philosophes taoïstes, II, Huainan zi* (Liu 2003) (*liú ān* 劉安) et *Philosophes confucianistes* (Confucius et coll. 2009) dans la collection *La Pléiade*; il est aussi responsable du projet d'*Anthologie de la poésie chinoise*, dans la même collection. L'ouvrage analysé est la dernière sensation dans la sphère sinologique française en matière de traductions érudites du *dào dé jīng* 道德經.

3.2.3.2. Analyse extratextuelle de l'ouvrage de Mathieu

3.2.3.2.1 L'époque

Les compétences sinologiques et linguistiques de Mathieu lui étant acquises, il est normal de considérer que sa traduction, comme tout ouvrage

¹⁶⁵ Voir Mathieu (2007), par ex.

exégétique, est pour une part tributaire du travail de ses prédécesseurs. Mais encore : sa facture résolument sourcière, voire, différenciatrice, elle, procède pour une bonne part de la transformation que connaît notre planète depuis la Seconde Guerre mondiale, en un *Global Village* (McLuhan 1967); un village où les médias exportent et importent « en temps réel » des pans d'environnements sociaux, économiques, politiques et culturels de tous les recoins du globe, jusque dans toutes les habitations, même celles des peuples nomades des régions les plus éloignées et inhospitalières. Désormais, donc, la « rencontre de l'étranger » (Berman 1984) ne suscite plus autant d'étonnement ni de *mésinterprétations* que jadis, et le quidam du 21^e s. est bien moins susceptible que ne l'était celui du 19^e s. de s'étonner ou de s'offusquer au contact — fut-il littéraire — de certaines mœurs étrangères. Cette nouvelle « familiarité universelle », qui parfois s'immisce subrepticement (par les médias, l'Internet, l'immigration, le commerce, la traduction tant pragmatique que littéraire, par exemple), parfois s'impose brutalement (par les conflits internationaux, le phénomène des réfugiés, par exemple), est donc plus propice que jamais à l'élaboration de ce genre de traduction : en effet, plus le lectorat cible s'avère renseigné, par le truchement des médias ou de par ses déplacements personnels, quant aux normes et conventions de la culture étrangère d'où émane un texte source — ou du fait d'avancées de la discipline dans le cas du lectorat de textes exégétiques —, moindre sera le risque qu'il les rejette parce qu'elles lui semblent incohérentes ou moralement choquantes, comme c'eût été le cas des *Mille et une nuits*, si l'œuvre, au temps des *Belles infidèles*, avait été traduite de manière différenciatrice. Il vaudrait à tout le

moins la peine de vérifier, dans le cadre d'une autre étude, si des lecteurs ciblés, normalement renseignés et branchés sur leur monde, à qui l'on proposerait une traduction extrêmement *acculturative* — comme les *Belles infidèles*, justement —, la rejetteraient parce que non congrue avec la connaissance qu'ils ont de la culture d'origine du texte source.

3.2.3.2.2. *La (ou les) variante(s) dialectale(s)*

Si le péri-texte de l'ouvrage de Mathieu est rédigé en français « académique standard », le texte de sa traduction à proprement parler, lui, tend à s'accoler au plus près à la source, ou même à exacerber l'exotisme de tournures qui, apparemment dépouillées, sont en réalité fort travaillées (« [...] il est peu de textes autant *fabriqués*¹⁶⁶ que celui-ci. » [Mathieu *ibid.* : 10]) Le traducteur adhère donc à une stratégie décidément différenciatrice, quitte à égratigner ici et là les us de notre langue; sans toutefois donner dans le *verbum pro verbo*.

3.2.3.2.3. *Les intentions de l'auteur*

« S'il est certes essentiel de comprendre les grandes lignes de la pensée daoïste originelle, il est tout aussi capital de connaître l'histoire de ces trois versions [vulgate de *wáng bì* 王弼 et les manuscrits de *mǎ wáng duì* 馬王堆 et de *guō diàn* 郭店] et du contexte intellectuel dans lequel elles se sont assez laborieusement construites. Tout cela permet de percevoir comment, avec qui et contre qui, s'est formée l'idéologie première développée obscurément par le "Vieux Maître." Tel est le but théorique qu'on s'est proposé et les moyens qu'on s'est donnés. »

Mathieu (*ibid.* : 9)

Mathieu possédait bien évidemment toute la compétence nécessaire pour élaborer une traduction philologique du *dào dé jīng* 道德經 dont les

¹⁶⁶ En italiques dans le texte.

caractéristiques sont inédites non seulement par leur style différenciateur, mais aussi parce qu'elle est la première — en français du moins — à tenir compte des manuscrits de *mǎ wáng duì* 馬王堆 et de *guō diàn* 郭店. Cependant, contrairement à Duyvendak, qui avait tenté d'amalgamer plusieurs versions commentées du *dào dé jīng* 道德經 dans le but d'en reconstituer le « message primordial », Mathieu entendait plutôt en ségréger les *diverses interprétations possibles*, articulant son texte en fonction de celle qu'il estimait la plus plausible, puis en faisant état d'autres possibilités, celles-là présentées à un autre niveau de visibilité, soit sous la forme de notes de bas de page; ce qui correspond — d'une manière particulière certes, mais non moins réelle; par extension pourrait-on dire — à une *intervention dans la pragmatique*, selon la taxonomie de Chesterman-Gagnon. Mathieu étaye tant les diverses possibilités de leçons que les siennes propres, au moyen d'une glose abondante, ce qui permet au lecteur de « se faire une tête »; ce qui en soi constitue la réalisation d'un *skopos*, car comme le dit Nord (1991 : 102), « [...] *the Skopos concept is applicable not only to entire texts but also to text segments or "in-texts" such as examples, footnotes or citations.* ». Du même coup et de manière non moins importante, il souhaitait aussi rendre compte du caractère hétéroclite des différentes versions connues, afin d'asseoir sa prétention selon laquelle une version « officielle » ou uniformisée du *lǎo zi* 老子 n'a jamais existé avant *wàng bì* 王弼.

Le sinologue nous fait donc part littéralement, dans la citation qui précède, des *skopoi* qu'il avait assignés à sa traduction. Par ailleurs, un simple coup d'œil à la facture de l'ouvrage (mise en page et rapport approximatif du

volume de glose au volume de la traduction à proprement parler) nous montre clairement un élément central à sa stratégie, que nous décrivons ci-dessous, à la suite des intentions de *skopoi* :

- *Intentions de skopoi* :
 - contribuer à l'avancement de la connaissance en matière de *pensée daoïste philosophique* (synthèse et critique de différentes interprétations);
 - contribuer à l'avancement de la compréhension du daoïsme préreligieux et du contexte de l'élaboration du *texte aux 5 000 caractères*;
 - diffuser, dans les milieux sinologiques francophones, la connaissance des versions de *mǎ wáng duì* 馬王堆 et de *guō diàn* 郭店;
 - démontrer, par la mise en contraste des manuscrits précités, de la *vulgate* de *wàng bì* 王弼 et d'autres versions connues, qu'il n'existait vraisemblablement pas, avant *wàng bì* 王弼, de « version officielle » du *lǎo zǐ* 老子 ou même, de réelle uniformité dans l'agencement textuel (ordonnancement des vers et des versets/chapitres) des diverses versions connues.
- *Élément stratégique* : Mathieu glose abondamment, au point que son ouvrage peut être qualifié de *traduction étoffée* (Appiah 1993)¹⁶⁷ : alors que la traduction du *dào dé jīng* 道德經 à proprement parler tient aisément dans moins

¹⁶⁷ *Thick translation* (notre traduction.). Appiah, un traductologue spécialiste des traductions dites « ethniques » (c.-à-d., émanant de milieux socioculturels « périphériques » [Heilbron 1999]), préconise une offre de péri-texte abondant, autant qu'il le faut pour « rétrécir le gouffre » qui sépare souvent les cultures des textes de départ (milieux « périphériques ») et d'arrivée (milieux « centraux », métropolitains). Les traductions modernes à caractère philologique sont généralement *de facto* des *traductions étoffées*.

d'une centaine de pages, son ouvrage en contient près du triple... Cette glose sert à proposer des rendus qui synthétisent les diverses possibilités d'interprétation, et à éclairer la lecture contrastive des trois principales versions de la source utilisées. Une page type de la traduction de Mathieu montrant clairement cet élément stratégique est reproduite à l'*appendice A*.

3.2.3.2.4. *Type de traduction et fonctions*

Cette traduction est *affirmée*, de type *documentaire*. Elle s'avère carrément *différenciatrice*, une affirmation que nous avançons sans l'étayer pour le moment, mais dont on pourra constater la véracité lors de nos analyses intratextuelles. Sa fonction est purement *métatextuelle*, n'ayant d'autres prétentions que *philologiques*.

3.2.3.2.5. *Le lectorat cible*

Mathieu ne décrit pas nommément son lectorat cible. Cependant, il nous est possible d'en déduire la composition avec suffisamment de certitude, d'après les intentions de *skopoi* de sa traduction, l'usage qu'il fait du métalangage sinologique et la teneur de son péri-texte, où foisonnent les citations d'autres exégètes. Ces caractéristiques pointent hors de tout doute vers un lectorat cible exclusivement composé de la *gent sinologique francophone* contemporaine (ce qui, notons-le, n'empêche pas qu'un tel ouvrage puisse exercer un attrait certain auprès du public *sinisant*; un lectorat marginal en ce qui nous concerne, car, s'il a une incidence certaine sur le succès de librairie de l'ouvrage, il n'en a aucune sur sa fonctionnalité.)

- *Attentes du lectorat cible :*

Un lectorat très homogène, composé pratiquement exclusivement de sinologues, s'attendra certainement à ce qu'une nouvelle traduction philologique du *lǎo zi* 老子 soit à l'avant-garde de l'avancement de la discipline, en plus d'être conforme à ses normes et conventions : rigueur scientifique, métalanguage, rendus sourciers, voire, différenciateurs, cohérence selon les points de vue linguistique et logique, citations de pairs, absence de présupposés et mésinterprétations culturels ou d'interventions inopportunes. En tout cas, ce lectorat devait être fébrile à l'idée de disposer d'un ouvrage axé sur l'étude contrastive des versions connues du *dào dé jīng* 道德經 qui, de surcroît, tienne compte des manuscrits de *mǎ wáng duì* 馬王堆 et de *guō diàn* 郭店.

- *Connaissances du lectorat cible :*

Il s'agit d'un lectorat expert, qu'il faut donc présumer être au fait des plus récents développements de sa discipline, et qui ne manquera pas — si ce n'est déjà fait — de scruter le moindre iota de cette traduction et de son péri-texte pour y répondre de façon critique ou le citer dans des articles érudits ou des livres spécialisés.

3.2.3.2.6. *Support matériel*

Impression papier, format livre.

3.2.3.2.7. *Lieu de production*

Paris, aux éditions Entrelacs, en 2008.

3.2.3.2.8. *Circonstances et motivations de la production du texte*

Mathieu ne laisse nulle part entendre l'existence de commanditaires, instigateurs ou même, incitateurs de son projet de traduction, autres que lui-même.

Il semble donc qu'il se soit agi d'un projet purement personnel; or il est tout à fait normal qu'à partir du moment où les manuscrits de *mǎ wáng duì* 馬王堆 et de *guō diàn* 郭店 ont été mis au jour, vu sa stature au sein des exégètes francophones actuels des canons chinois, il ait été le premier à offrir à ses pairs une telle traduction.

3.2.3.2.9. *Loyautés du traducteur*

L'ouvrage de Mathieu se voulant différenciateur, le sinologue se devait de faire preuve d'une absolue loyauté envers ses textes sources. Pour que son ouvrage devienne fonctionnel, il lui a aussi fallu faire preuve d'une loyauté sans faille envers son lectorat cible (un accueil favorable de la part de la gent sinologique francophone en tant qu'ouvrage érudit en étant la condition *sine qua non*). Le respect de ces deux loyautés constitue en retour, *per se*, la preuve de sa loyauté envers sa propre bonne conscience; car telles étaient bel et bien ses intentions premières en tant qu'instigateur de ce projet de traduction. Nous sommes donc en présence d'un cas « [...] *in which [case] intention and function [would be] (are) analogous or even identical* » (Nord [1997] 2001 : 28).

3.2.3.3. **Sommaire de l'analyse extratextuelle de l'ouvrage de Mathieu**

Mathieu a produit une traduction dont on peut affirmer qu'elle est fonctionnelle : elle touche en effet au cœur des préoccupations sinologiques de l'heure, et si nous ne saurions dire dans quelle mesure elle est actuellement, ou a déjà été, étudiée et commentée par le contingent de la sphère sinologique francophone, au demeurant, quiconque évolue au contact de la sphère en question ne saurait nier le fait qu'elle y est considérée comme un incontournable parmi les

traductions philologiques du *dào dé jīng* 道德經.¹⁶⁸ Cette traduction était attendue par les exégètes francophones suite au vif succès d'estime qu'ont connu les traductions précédentes du sinologue, en particulier, dans la prestigieuse collection de *La Pléiade*. Elle est articulée de manière inédite : le traducteur a bien sûr tenu compte, comme il se doit, des versions et commentaires les plus connus; mais surtout, il a su les mettre en contraste avec les manuscrits de *mǎ wáng duì* 馬王堆 et de *guō diàn* 郭店 d'une manière pratique et efficace, au moyen d'une glose¹⁶⁹ abondante, sans jamais chercher à les amalgamer — ce qui aurait équivalu à les « noyer », à en « diluer la substance l'une dans l'autre », comme ce fut le cas chez Duyvendak avec les diverses versions qu'il a tenté d'amalgamer. Il a de la sorte su ménager à ses confrères un espace de réflexion le plus idéologiquement neutre que possible. Sa traduction fait aussi avancer la connaissance exégétique du *dào dé jīng* 道德經 du fait de la preuve qu'il apporte de la versatilité tant du contenu que du format du (*des*, devrait-on dire) versions du *dào dé jīng* 道德經 qui étaient en circulation avant *hé shàng gōng* 河上公 et *wáng bì* 王弼. La stratégie de traduction différenciatrice de Mathieu, on le constatera au gré de nos analyses intratextuelles, s'arrime par ailleurs particulièrement bien au — et bénéficie du — phénomène de

¹⁶⁸ La recension des médias spécialisés qui ont fait état de cette traduction de Mathieu avant et depuis sa parution déborde du cadre de cette étude. Toutefois, une simple recherche sur Internet est propre à convaincre de la popularité de l'ouvrage (et de son auteur) et de son utilisation généralisée chez les sinologues francophones actuels.

¹⁶⁹ La glose étant, par définition, de nature *explicative* (voir p. xvi), ça n'est que par extension que nous désignons par ce terme les notes *informatives* porteuses d'interprétations alternatives de Mathieu. Au sens strict, il devrait plutôt être question de périphrase sous forme de notes de bas de page.

la mondialisation, grâce auquel l'ouverture actuelle aux autres cultures n'a pas sa pareille dans l'histoire humaine, et qui rend l'étranger¹⁷⁰ pas mal moins étrange.

3.3 Analyse intratextuelle des trois traductions

L'analyse intratextuelle des trois traductions se déroulera en deux phases :

- l'analyse en parallèle des trois textes suivant le modèle analytique de Nord;¹⁷¹
- l'analyse des passages des chapitres I, II et XXIII où figurent les mots-clés *dào* 道, *yǒu* 有, *wú* 無 et *shèng rén* 聖人 (occurrences désignées par des identifiants alphanumériques de *concordances*¹⁷². Pour chacun des passages concernés, nous identifierons et qualifierons les interventions du traducteur au moyen de la *Taxonomie des interventions* de Chesterman (*ibid.*) telle que revue par Gagnon (*ibid.*), soulignant, le cas échéant, les présupposés et mésinterprétations culturels qui les sous-tendent. Afin que chacun puisse suivre ces analyses pas à pas, nous avons préparé l'*appendice B*, qui contient le texte intégral des chapitres I, II, XXIII, XXXII, XXXIV, XXXVII, LVII, LXVI, LXXIII et LXXIX¹⁷³ du *dào dé jīng* 道德經 de *wàng bì* 王弼 avec, en vis-à-vis, le texte des trois traductions, en parallèle, chacun sur une colonne. Nous avons aussi dressé un glossaire (*appendice C*) de tous les termes chinois qui figurent dans ces pages

¹⁷⁰ Qu'on appelle encore « un étrange » dans certaines régions du Canada.

¹⁷¹ Voir p. 41.

¹⁷² Voir pp. *xiii-xiv* et 98.

¹⁷³ Les chapitres XXXII et suivants étant fournis afin de permettre à ceux qui le désirent de vérifier par eux-mêmes l'application des stratégies des traducteurs et la constance d'orientation de leurs textes.

(noms propres de personnes exceptés, mais incluant ceux des personnages historiques qui figurent au dictionnaire), à partir des articles correspondants du *Grand Ricci*.

3.3.1 Analyse conjointe des trois traductions selon le modèle de Nord

- *Sujet ou thème* :

Il s'agit de traductions philologiques du *dào dé jīng* 道德經.

- *Contenu* :

Les trois ouvrages présentent le texte traduit du *dào dé jīng* 道德經, commenté, annoté et critiqué en périphrase par les traducteurs.

- *Présupposés* :

- que le lecteur cible connaît les diverses versions et commentaires du *lǎo zǐ* 老子;
- qu'il est aussi au fait des principales études érudites, passées ou contemporaines, traitant de ce sujet.

- *Structure textuelle* :

Les trois traductions, on l'a dit, se veulent sourcières (celle de Mathieu, où l'étrangeté est parfois exacerbée par certaines tournures stylistiques et certains choix lexicaux, s'avérant plutôt différenciatrice). Elles tendent donc à rendre au plus près non seulement le sens du texte source, mais aussi sa structure et son style. On peut ainsi considérer que leurs caractéristiques structurelles correspondent *mutatis mutandis* à celles du *dào dé jīng* 道德經 (mais remaniées par endroits dans le cas de Duyvendak); nous

renvoyons donc le lecteur à la rubrique 3.1.4.2.4 *Structure textuelle (analyse intratextuelle du texte source*, p. 108), où cet aspect est traité *in extenso*.

- *Éléments non verbaux significatifs :*

On l'a vu, beaucoup d'éléments non verbaux, dans les textes canoniques chinois, se trouvent inscrits dans la composition même des caractères. Le cas échéant, leurs traducteurs n'ont d'autre option que de rendre ces « écrits, mais non dits » de la même manière que n'importe quel autre élément non verbal, c'est-à-dire, au moyen de paraphrases ou d'autres procédés emphatiques usuels en français : italiques, gras, parenthèses ou crochets, etc. Le principal élément non verbal significatif du texte source est sa prosodie, importante tant d'un point de vue « dialectique » que mnémonique, voire, esthétique. Les trois traducteurs se sont le plus souvent attachés à rendre cette prosodie; *le plus souvent*, disons-nous, car très fréquemment, Duyvendak l'abandonne de but en blanc, entre deux alinéas versifiés, pour basculer inopinément dans un style discursif, prosaïque; sous prétexte prétendons-nous qu'il considérait que la « vraie » parole de *lǎo zi* 老子 devait être telle. Il s'agit donc là d'*interventions dans la syntaxe par la manipulation des unités textuelles (alinéas versifiés transformés en prose)*. Elles ont par ailleurs un effet sur la cohérence intertextuelle de la traduction par rapport au texte source : *la prosodie faisant partie des procédés « dialectiques » dans les canons chinois, elles constituent donc une intervention dans la pragmatique du message (manipulation par réorganisation logique de l'information.)*

- *Lexique* :

Le péritexte de ces traductions est de niveau lexical *expert*, en ce qu'il y est fait abondamment usage du métalangage propre à la discipline sinologique. Quant au niveau lexical du texte des traductions proprement dites, il est *soutenu* dans les trois cas, et il s'avère fortement différenciateur (se rapprochant parfois du *verbum pro verbo*) chez Mathieu.

- *Syntaxe* :

Les termes et la syntaxe employés, qui veulent calquer au mieux les qualités du texte source, peuvent s'avérer — parfois sciemment, et souvent, inévitablement — ambigus ou étranges; il arrive quelquefois qu'ils fassent quelque peu entorse à l'usage français. Ainsi, le style est concis, on rend bien les images fondées sur la nature qui sont le propre des classiques chinois, on tâche de reproduire au mieux le prétendu « effet d'idéation spontanée » du texte source au moyen d'aphorismes ayant la même tournure provocante, contradictoire, laconique que dans la langue de départ; chacun tâchant de ne pas outrepasser la « limite de tolérance » de son public cible en matière d'exotisme, d'étrangeté — laquelle limite, nous le constaterons, se trouve repoussée au fil des époques.

- *Éléments suprasegmentaux* :

Voilà bien l'une des principales difficultés auxquelles se bute tout traducteur de canons chinois! On l'a dit, la ponctuation n'existe pratiquement pas en chinois classique : ce sont des *particules* (des *mots vides*) qui en tiennent

lieu, lesquelles participent pour une très grande part au style syntaxique et à la prosodie de l'œuvre source. Or la plupart de ces particules ont été évacuées des manuscrits au fil des retranscriptions, à cause d'erreurs de copistes certes, mais aussi, par suite d'efforts déployés pour s'accoler au mythe des *supposés* 5 000 caractères. La qualité psalmodique étant intrinsèque au *dào dé jīng* 道德經, du fait de ses antécédents chamaniques, il est pratiquement impossible, en l'absence des particules en question, de la reconstituer avec une absolue certitude. Chaque traducteur s'est donc efforcé de la rendre au meilleur de ses connaissances et avec les entorses les moins graves que possible à l'usage français, selon l'époque :

- Julien a intercalé, en certains endroits, des éléments suprasegmentaux inexistants dans la source, sans lesquels il n'aurait su conférer à sa traduction une cohérence syntaxique certes, mais surtout logique, suffisante à ses yeux comme à ceux de son lectorat cible pour qu'elle soit jugée acceptable. Ces intercalations dans le texte d'arrivée visent le plus souvent à maintenir sa congruité non pas par rapport au texte source, mais plutôt aux seuls « textes psalmodiques de référence » dont disposait la culture cible à l'époque (partant, lui-même) et qui traitaient d'un paradigme cosmogonique (celui judéo-chrétien étant le seul et unique « généralement connu et reconnu » chez les Européens de l'époque), de comportements sociaux et de doctrines et dogmes culturels : soit, la *Bible*, le *Catéchisme de l'Église catholique* et les textes de théologiens fondamentaux tels saint Augustin et saint Thomas.

- Duyvendak, pour sa part, avait fait de la réinsertion de supposés éléments suprasegmentaux « perdus » l'un des principaux fondements de son redécoupage de la source afin d'en dévoiler le « sens originel ».
- Mathieu, quant à lui, profite, on l'a dit, d'une époque où la *rencontre de l'étranger* prend des allures de rendez-vous quotidiens, où les lecteurs sont désormais suffisamment renseignés quant aux normes et conventions de sociocultures éloignées géographiquement ou temporellement pour accueillir favorablement un texte non seulement sourcier, mais différenciateur. Cette ouverture sur l'altérité que ménagent l'accessibilité pour tout un chacun aux déplacements internationaux, les communications médiatiques instantanées, bref, la mondialisation en général, lui conférait la possibilité d'intervenir sur les pauses, ponctuation, rythme et prosodie, etc. de sorte à les accoler au plus près au texte source avec un minimum de risque de rejet « pour cause d'incongruité » de la part du lectorat cible.

3.3.2 Analyse des interventions probantes des traducteurs

Nota : Partout dans le texte de leur traduction, Julien et Duyvendak prêtent la majuscule de déférence à *Voie* dès qu'il est question de la *dào* 道, contrairement à Mathieu qui ne le fait jamais, sauf dans son périphrase. Nous tenons à signaler que les avis quant à l'à-propos d'une telle pratique sont partagés, certains sinologues voyant là une *réification* inopportune :

« [...] *I think that writing Dao with a capital letter perpetuates the idea of reading it solely as a noun denoting a substance or a something, and thereby facilitating the idea of*

seeing "it" as a transcendent or metaphysical entity beyond the "ten thousand things". Other words, such as tian 天, you 有 and wu 無, ziran 自然 and so forth, have suffered a similar fate, and I am not alone in my intention to argue against this kind of metaphysical interpretation. [...] In unison with recent post-modern scholarship on, and the consequently non-metaphysical reading of, the Daoist classics, I therefore propose to write the Romanization of dao in lower case letters, not capitalized, except when it is capitalized in quotations. »

Burik (*ibid.* : 89)

Si l'on adhère à ce point de vue, l'attribution de la majuscule de déférence à *dào* 道 constituerait alors une adaptation (*remplacement d'une réalité du sous-système idéationnel de la culture source par une autre appartenant à la culture cible, à cause d'un présupposé lié au sous-système culturel d'idéation*) ayant pour effet de *modifier le niveau d'abstraction (abstrait → concret)*, ce terme désignant alors une « chose » qui, aux yeux des daoïstes de la première heure, était plutôt un *processus* (Duyvendak *ibid.* : 10).¹⁷⁴

dì yī zhāng 第一章, **chapitre I**

Concordance 1A/1/3 : dào 道

- Julien et Mathieu ont vu dans les deux premières occurrences de *dào* 道 une antanaclase, qu'ils ont bel et bien rendue — tout comme le premier alinéa au complet d'ailleurs — en respectant la consigne de traduction que nous avons inférée :
 - Julien voulait que son ouvrage, en plus d'être à caractère philologique, puisse servir de texte didactique pour l'apprentissage de la langue chinoise.

¹⁷⁴ Voir la citation p. xxiii.

Il a conséquemment fait usage d'une syntaxe française impeccable dans le rendu de ce premier alinéa : ainsi, considérant manifestement la deuxième occurrence de *dào* 道 comme un élément verbal (« dite » ou « nommée ») plutôt qu'un substantif, il l'a périphrasé (« [...] exprimée par la parole [...] ») Il s'agit là d'une intervention stylistique *cibliste*, qui n'a d'autre justification plausible que celle de produire un texte didactique qui réponde aux *normes et conventions d'usage chez le lectorat cible* (c'est-à-dire, au *goût* français) et qui n'a aucun impact sur la signification du texte.

Contrairement aux deux autres sinologues, Julien rend *cháng* 常 par « éternelle »; or ce qualificatif ne figure ni de près, ni de loin — ou alors, seulement au prix d'une *extension de sens* induite — dans l'article du *Grand Ricci* qui traite de ce terme (Duyvendak [*ibid.* : 15-16] s'élèvera d'ailleurs contre une telle leçon.) Cette *éternité* dont nous parle ce sinologue a non seulement le sens de « qui a toujours existé et existera toujours dans le temps », mais aussi de « qui ne changera jamais, qui est immuable » alors que tout au contraire, la fonction effective de ce mot, accolé à *fēi* 非, est de qualifier la *dào* 道, dans sa troisième occurrence, d'*inconstante*! En effet, la négation nominale *fēi* 非 (« ne pas être... »), accolée à *cháng* 常 (« constamment, souvent »), signifie: « n'est pas constante »; d'ailleurs, cette paire de sinogrammes constituera plus tard, en chinois moderne, le mot dissyllabique *fēicháng* 非常 (« extraordinaire, exceptionnel », « non conforme, mal à propos », « accident ».) Le sinologue aura donc fait fi de ces qualités

primordiales de la *dào* 道 que sont l'inconstance, l'impermanence, sur lesquelles le texte source insiste pourtant.¹⁷⁵ Une telle appréhension du texte découle directement de la croyance — prépondérante dans l'Occident du 19^e s. et encore bien présente de nos jours —, qui veut que toute « chose qui relève du monde spirituel » soit *immuable et éternelle*, « [Car] ce qui est éternel est la plus excellente de toutes les choses [...] » (Augustin [354 — 430] [1867] [2007] : Q35)¹⁷⁶ Julien sera donc intervenu délibérément de la sorte dans le texte parce que, peut-on légitimement présumer, un rendu véritablement sourcier — à tout le moins, accolé à celui qu'en donne le *Grand Ricci* — aurait engendré, chez lui comme chez ses lecteurs par la suite, une importante dissonance cognitive, par suite d'un *présupposé* profondément ancré quant à l'universalité du paradigme cosmologique judéo-chrétien, le seul qui ait été disponible et crédible pour un Européen du 19^e s. et qu'on considérait susceptible d'être inculqué aux peuples païens par l'évangélisation. Une telle dissonance ne pouvait être évitée que par une *adaptation* qui rendrait son texte congru avec les croyances et principes (c'est-à-dire, avec les *normes et conventions socioculturelles*) occidentaux de l'époque. Bref, au 19^e s., la réalité de la « nature spirituelle » de la *dào* 道 et son assimilation au *logos* universel, partant, sa parfaite immuabilité, pour diamétralement opposées à sa « nature daoïste philosophique » qu'elles

¹⁷⁵ Aux chapitres 1, 16, 24 (indirectement), 28, 49, 52 et 55.

¹⁷⁶ *Question 35, Que faut-il aimer?* L'auteur y établit un lien direct avec la constance ultime, soit celle du dieu abrahamique.

puissent être en réalité, n'auraient alors pu souffrir d'être remises en question.

- Mathieu rend pour sa part l'antanaclase du premier alinéa par la paronomase *voie/voix*, d'une manière qui s'accroche de très près, tant par le ton que par la concision, à la tournure du texte source (*traduction quasi*¹⁷⁷ *littérale*). Il reproduit aussi telle quelle la poétique du texte chinois en inversant l'adjectif *constante* et le nom *voie* (*calque syntaxique*),¹⁷⁸ arrivant de la sorte à rendre le texte source presque à l'identique, quitte à « égratigner » un tout petit peu l'usage français moderne. D'aucuns allégueront que ce genre d'inversions (*manipulation des unités textuelles*) ne relève que d'un simple automatisme, de la manifestation accidentelle et spontanée d'un procédé stylistique quelque peu suranné, qu'il affectionnerait particulièrement et dont il userait tant sporadiquement qu'inconsciemment; bref, d'un de ces *tics d'écriture* que nous développons tous.¹⁷⁹ La réalité de ce type d'habitude scripturale est d'ailleurs signalée par le sinologue lui-même lorsqu'il qualifie de *tics* (Mathieu *ibid.* : 93, *nbp* 12) la récurrence d'une tournure linguistique particulière dans la première partie du *dào dé jīng* 道德經. De toute manière, le sinologue l'aura peut-être développé au gré de sa fréquentation assidue des

¹⁷⁷ *Quasi*, car a) certains déterminants (ex. : le, la, les), et b) la copule *être* n'existant pas en chinois, le traducteur les a intercalés dans son rendu français.

¹⁷⁸ Un procédé qu'il utilise aussi dans la traduction de la suite du chapitre.

¹⁷⁹ Voici d'autres exemples d'inversions « poétiques » glanés dans Mathieu (*ibid.*). Dans le péritexte : « [...] mais il le veut gérer [...] » (p. 34); « [...] qu'il devrait ne quitter jamais [...] » (p. 61). Dans la traduction : « Le ciel le voudra secourir » (LXVII-20); « Rien ne la peut surpasser » (LXXVIII-2); « Pourtant, personne ne le peut mettre en pratique » (LXVIII-7); « Que soient douces leurs nourritures et belles leurs vêtements. Que soient paisibles leurs demeures et plaisantes leurs mœurs. » (LXXX-7, 8).

textes chinois anciens depuis plusieurs années; ce qui revient à utiliser un procédé *sourcier*, tout involontaire soit-il, « par mimétisme » en quelque sorte. Mais au demeurant, indiscutablement, ces interventions sont fort opportunes.

- Duyvendak quant à lui, bien qu'il reconnaisse la légitimité, dans certaines circonstances, des acceptions verbales *dire, énoncer, parler* pour *dào* 道, la récuse en l'occurrence sous prétexte que, nulle part ailleurs dans le *dào dé jīng* 道德經, ce sinogramme n'assume une telle fonction verbale (Duyvendak *ibid.* : 16).¹⁸⁰ Il a donc préféré articuler ce passage en fonction d'une présumée volonté de *lǎo zi* 老子 de faire état d'une *opposition noumène / phénomène* (Guyer 2006; Kant *ibid.*) entre la *voie* daoïste, qui n'a de constante que son inconstance, et le statisme d'une route (*changement tropique; modification de la cohérence par la réorganisation logique de l'information*). Il peut évidemment s'agir d'une réelle voie de circulation, mais on peut tout aussi bien y voir aussi une allusion au *cheminement* du *jūn zǐ* 君子, antithèse du *shèng rén* 聖人, de par le principe confucianiste qui veut que toute notion se trouve définitivement fixée (*statique*) du moment qu'on la nomme.¹⁸¹ Duyvendak se démarque donc d'entrée de jeu des sens véhiculés par les traductions qui ont

¹⁸⁰ Il reconnaît cependant que Zhuang zi (*zhuāng zǐ* 莊子) (circa -350 — -301 : XXII-7) est parfois cité à l'appui du point de vue contraire.

¹⁸¹ Voir Duyvendak (*ibid.* : 15). Aussi : « — Le souverain de Wei attend votre concours pour gouverner. Qu'allez-vous commencer par faire, Maître? — Ce qu'il faut, c'est rendre la nomenclature correcte! dit le Maître [...] » (Confucius : XIII-3) Le besoin d'une taxonomie universelle chez les confucéens est donc en semblable — mais *semblable seulement* — à celui des métaphysiciens. Voir à ce sujet Méridier ([1989] 1992).

précédé la sienne, et amorce de la sorte, dès le premier alinéa du premier chapitre, sa « récupération du sens originel du *dào dé jīng* 道德經 ». Toutefois, contrairement à d'autres passages, il ne glose pas quant aux « motifs sinologiques » (citations de commentateurs, exemples de divergences dans des manuscrits, etc.) qui l'ont amené à rejeter un sens verbal pour la deuxième occurrence de *dào* 道.

Concordances 1A/1/3 et 1A/1/4 : wú 無 et yǒu 有

- Le rendu que fait Julien du troisième alinéa confirme qu'il aura considéré l'ineffable « Nom éternel » (Julien *ibid.* : I-2) comme étant celui d'une déité créatrice volitive de l'univers, assimilable au dieu d'Abraham : la parenté de ce rendu avec « Le nom de l'Éternel [est une tour forte...] » (Société biblique française [© 1988] 2004 : Proverbes, 18:10) saute effectivement aux yeux (*remplacement d'une réalité du sous-système idéationnel de la culture source par une autre appartenant à la culture cible.*) Notons au passage que si Bouddah était — à peine — connu à l'époque, les Européens du 19^e s. ne lui reconnaissaient pas pour autant la qualité de *logos*; quant au Vishnu indien, il ne représentait pour les mêmes Européens qu'une déité appartenant à quelque culte antédiluvien, que la conversion à la « vraie foi » aurait tôt fait d'effacer des mémoires autochtones, pour leur plus grand bien (salut de leur âme). Partant, comment la *Voie* aurait-elle pu être perçue, pour Julien et son lectorat de l'époque, autrement que comme l'appréhension distordue, par des esprits païens, de la réalité d'une « entité-logos de l'univers » qu'ils tenaient pour unique, vraie et universelle? Même dans une France où, peu d'années

auparavant, au temps de Talleyrand, mais avant Bonaparte, le peuple avait mis le clergé à la porte de ses églises et de ses couvents pour s'approprier ces édifices, les transformant spontanément en *dancings* (Cooper 2010 : 64), le créationnisme restait tout de même le seul paradigme cosmogonique disponible pour expliquer l'avènement du monde (et même pour un Darwin qui, pour n'avoir pas encore publié sa théorie, y travaillait avec conviction depuis plusieurs années).¹⁸² Julien a d'ailleurs ressenti le besoin de souligner sans équivoque sa conception de la *voie*, en intercalant « [...] (*L'être*) [...] » au début du troisième alinéa (*modification de l'information [ajout] ayant pour effet de remplacer une réalité socioculturelle propre au texte source par une autre, propre au texte d'arrivée, dans un but de cohérence intratextuelle.*) Les trois premiers alinéas de sa traduction constituent donc une *paraphrase* de « Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu. » (Société biblique française *ibid.* : Jean 1,1)

- Chez Mathieu comme chez Julien, et malgré leurs divergences quant à l'interprétation globale du verset, *yǒu* 有 et *wú* 無 n'ont que le sens d'(y) *avoir* et de *ne pas* (y) *avoir*, tout simplement, ce qui convient parfaitement à une approche sourcière; à preuve, ces acceptions que donne le *Grand Ricci* de *yǒu* 有 : « [...] **2. a. Y avoir**; se trouver; exister. Il y a. [...] », et de *wú* 無 : « **1. Ne pas y avoir**; ne pas exister. Sans. [...] ».

¹⁸² Rappelons que pour lui d'ailleurs, ultimement, l'évolution a commencé par la *création* du ciel et de la terre, des astres et des eaux, suivie de celle de quelques ancêtres communs à toutes les espèces des règnes animal et végétal. (Darwin [1859] [1869] 2006)

- Duyvendak aura plutôt préféré l'acception suivante que donne de *yǒu* 有 le *Grand Ricci* : « [...] **3.** (*Philos. chin. – Tao.*) [...]. **b.** L'un des deux aspects de la manifestation de la Voie (道 *dào*), avec l'absence (無 *wú*) [...] », ce que sa glose corrobore : « Pour la dernière fois dans ce chapitre, toute la nature de la Voie, dans ses deux aspects d'“Être” et de “Non-être”, est résumée. » (Duyvendak *ibid.* : 17) Cette acception est sans aucun doute fondée sur le commentaire de *zhuāng zi* 莊子 à propos de l'être et du non-être (voir plus bas), qu'on peut rapprocher des *Sein* et *Dasein* de Heidegger (*ibid.*)¹⁸³. Selon certains sinologues, cependant, de telles considérations auraient été totalement hors du champ des préoccupations de *lǎo zi* 老子 ou de ses disciples du -6e s. : « [...] La pensée ontologique du “non-être”, qui n'était qu'une manifestation intuitive et poétique chez Lao-tseu, est développée comme pensée philosophique chez Thouang-tseu¹⁸⁴, le taoïste le plus célèbre postérieur à Lao-tseu. » (Kojima 2008 : 181) Duyvendak semble en effet prêter à *lǎo zi* 老子 des intentions dialectiques qui n'auraient pas été siennes : l'articulation « *zhuāng zi* 莊子-heideggerienne » de ce passage autour de *wú* 無 et de *yǒu* 有 est en réalité d'une trop grande complexité conceptuelle par rapport au caractère naturaliste, pragmatique et « philosophiquement dépouillé », qu'on s'accorde généralement à prêter, de nos jours, au daoïsme classique.

¹⁸³ Les majuscules sont de lui.

¹⁸⁴ *zhuāng zi* 莊子, d'après le système Wade-Giles.

Duyvendak serait donc intervenu en *changeant le niveau d'abstraction* de ce passage, remplaçant une déclaration poétique relative à l'existence d'une réalité concrète — « il-y-a » ou « il-n'y-a-pas », tout bonnement —, par des éléments d'une dialectique de 300 ans ultérieure à l'époque du présumé *lǎo zi* 老子. Il s'agit donc d'une *adaptation, par le remplacement d'une réalité appartenant au sous-système idéationnel de la culture source par une autre, propre à la culture cible, ayant pour effet de modifier le niveau d'abstraction du passage en question (concret → abstrait.)*

- Chez Mathieu, pas question d'*Être* et de *Non-être*, mais plutôt de *sans* (-nom), de *qui-a-un* (-nom), de *est dépourvu(e) de* et d'*avoir du* (*de la*); ce qui revient, somme toute, à dire *il y a* (*un nom pour désigner...*), (*le nom*) *est*; (*le désir*) *n'est pas* et (*le désir*) *est*. Ces rendus de *wú* 無 et de *yǒu* 有 en français, quel que soit l'auxiliaire employé par le traducteur, sont tout à fait alignés sur le caractère cosmogonique et naturaliste du daoïsme de la première heure. La glose abondante que contient l'ouvrage de ce sinologue — un tiers à trois quarts de page pour chaque page de traduction, en caractères de 7,5 pt : une « (*very*) *thick translation indeed...* »¹⁸⁵ — montre que son rendu de ce chapitre s'appuie effectivement *in extenso* sur les recoupements entre plusieurs versions de la source, conformément à la consigne de traduction inférée.

¹⁸⁵ Voir la note 167 p. 141. La preuve que les manipulations de Mathieu sont bel et bien conséquentes avec ses intentions, telles que déterminées lors de notre analyse extratextuelle (voir p. 138), réside uniquement dans sa glose. C'est pourquoi un exemple est présenté à l'*appendice A*.

dì èr zhāng 第二章, chapitre II

Concordances 2A/1/9, yǒu 有 et wú 無

- Il est peu probable que les rendus que Julien propose de yǒu 有 et de sa négation spécifique wú 無, dans cet alinéa, concernent la présence, l'existence des choses et des êtres au sens de la dialectique « zhuāng zi 莊子-heideggerienne » : le sinologue ne mentionne nulle part avoir fondé son rendu sur le commentaire du premier; quant au deuxième, non seulement était-il postérieur à lǎo zi 老子, mais aussi l'était-il à Julien... Le « cadre de cohérence » dans lequel il a situé d'entrée de jeu sa traduction, au premier chapitre, porte donc à croire qu'ils ont plutôt trait à la lutte universelle entre le bien et le mal, telle que décrite par saint Augustin (354-340) et saint Thomas d'Aquin (1225 — 1274), à l'opposition au manichéisme, à ce qui, donc, constitue l'axiome ontothéologique de départ pour justifier l'impartition de la liberté aux humains par le dieu d'Abraham. En les parcourant en parallèle, on ne peut en effet qu'être frappé des similitudes entre le texte suivant et l'articulation de ce passage du dào dé jīng 道德經 par Julien :

« Les anges et les hommes, créatures intelligentes et libres, doivent cheminer vers leur destinée ultime par choix libre et amour de préférence. Ils peuvent donc se dévoyer. En fait, ils ont péché. C'est ainsi que le mal moral est entré dans le monde, sans commune mesure plus grave que le mal physique. Dieu n'est en aucune façon, ni directement ni indirectement, la cause du mal moral [...]. Il le permet cependant, respectant la liberté de sa créature, et, mystérieusement, il sait en tirer le bien://Car le Dieu tout-puissant [...], puisqu'il est souverainement bon, ne laisserait jamais un mal quelconque exister dans ses œuvres s'il n'était assez puissant et bon pour faire sortir le bien du mal lui-même. [...]. »

Église catholique romaine (Art. 1, par. 4, §311)

Julien aura donc reconnu dans ce chapitre (*mésinterprétation relative au sous-système socioculturel d'idéation*) la doctrine selon laquelle le mal ne peut pas exister *per se*, puisque toute création de *Dieu* ne peut être que belle et bonne par nature. Le mal ne peut donc pas *être* véritablement, si ce n'est qu'en tant que manifestation d'un *manque de bien* permis (provoqué?) par « Dieu » pour mieux se faire apprécier du genre humain ¹⁸⁶ et pour lui fournir l'opportunité de se perfectionner spirituellement, de se « sanctifier », de transcender du monde temporel vers le monde spirituel :

« Tout ce qui existe est corporel ou incorporel. Le corporel appartient à l'espèce sensible, l'incorporel, à l'espèce intelligible. Donc, tout ce qui existe appartient à une espèce. Or partout où il y a espèce, il y a mode d'être, et le mode d'être est quelque chose de bon en soi. Donc le mal souverain n'a pas de mode d'être : car il exclut tout bien. Il n'existe donc pas, puisqu'il n'appartient à aucune espèce; et ce nom de mal signifie absolument privation d'espèce. »

Augustin (*ibid.* : Q6)¹⁸⁷

On peut donc considérer que Julien a fait preuve de suite dans les idées en écrivant « Lorsque tous les hommes ont su apprécier le bien, alors le mal a paru. C'est pourquoi l'être et le non-être naissent l'un de l'autre. » (Julien *ibid.* : II-1)¹⁸⁸ Cette citation suffit en effet à asseoir la certitude qu'il établit un lien entre *yǒu* 有, *wú* 無 et le concept ontothéologique du « bien qui engendre le mal », ce qui est congru avec son « cadre de congruité ». L'articulation de ce

¹⁸⁶ Ce en quoi il rejoint les divinités gréco-romaines.

¹⁸⁷ Question 6. *Du mal*. À rapprocher aussi des *Catégories* de Thomas d'Aquin (Aquin 1869-1874), en particulier de la notion métaphysique thomasiennne d'*ens.*; catégories elles-mêmes fondées sur la taxonomie d'Aristote (-384 — -322).

¹⁸⁸ Étant donné que chacun des trois traducteurs a découpé à sa manière le texte en alinéas, les références en termes de chapitre et d'alinéas se rapportent non pas au texte source, mais à chacune des traductions respectivement.

passage correspond donc à une *adaptation, où une réalité propre au milieu culturel du texte source est remplacée par une autre, propre au texte d'arrivée; ce, par suite d'une mésinterprétation relative au sous-système socioculturel d'idéation.*

- Duyvendak a procédé au déplacement d'une portion importante du texte de ce chapitre (*manipulation des unités textuelles, qui constitue un réaménagement de l'information entraînant une modification de la cohérence*), conformément à ses intentions annoncées (consigne). Sa justification pour avoir effectué une telle manipulation est fort subjective :

« [...] En modifiant quelque peu une correction de Ma Siu-louen¹⁸⁹, je transporte une phrase (“C’est pourquoi le Saint se tient”, etc.) qui, dans le texte traditionnel, suit la phrase : “avant et après se suivent l’un l’autre”, à la fin du ch. XLIII et le reste du chapitre, à partir de : “Elles produisent, mais ne s’approprient pas”, à la fin du ch. LI où il est en partie répété. [...] »

Duyvendak (*ibid.* : 18)

À cette explication plutôt laconique, le sinologue ajoute (*ibid.*) que ce chapitre s’inscrit dans la ligne de « [...] l’antithèse “Être” / “Non-être” du premier chapitre [...] »; que « [...] les notions contraires sont postulées l’une par l’autre [...] » (ce en quoi il rejoint Julien); et que « [...] dans la Voie, tout est relatif. »¹⁹⁰, sans plus; ce qui, somme toute, ressemble assez à un salmigondis de lieux communs pseudo-philosophiques.

¹⁸⁹ Voir la note 159, p. 131.

¹⁹⁰ Selon une expression en vogue à l’époque, qui découlait de la toute nouvelle et immense notoriété de la théorie de la *Relativité* d’A. Einstein (1879 — 1955) ([1954] 1971).

- L'*il-y-a* et l'*il-n'y-a-pas* de Mathieu rejoignent parfaitement les notions de *sans-* et de *qui-a-* de son rendu du premier chapitre : la formulation a beau varier (mais à peine), ici, point de confusion métaphysique ni de mésinterprétation socioculturelle : pour *lǎo zi* 老子, *les choses existent ou pas*, tout bonnement, sans qu'il soit nécessaire de recourir ni à une quelconque intervention divine, ni à des catégorisations aristotéliennes (voire, confucéennes¹⁹¹), ni à une quelconque dialectique *zhuāng zi* 莊子-*heideggerienne*. Le sinologue procède à des interventions qui ont pour effet d'articuler une traduction qui soit proche de la littéralité, mais avec des « ménagements » pour l'usage français; des interventions différenciatrices, appuyées par une glose qui fait clairement état des recoupements qu'il a effectués entre versions et commentaires, de même que des variantes possibles; le tout en conformité avec la consigne de traduction induite.

Concordances 2A/1/11, shèng rén 聖人 *et wú* 無

- Julien rend *shèng rén* 聖人 par *le saint homme*; Duyvendak, par *le Saint*¹⁹²; et Mathieu, par *l'homme saint*; or ni Julien, ni Mathieu ne décrivent jamais cet homme particulier. Duyvendak, lui, y va de ces termes (mais au chapitre suivant seulement) :

« Le terme “Saint”, employé aussi par l'école confucianiste, désigne l'homme sage et parfait qui comprend la Voie et qui la suit. Je traduis plutôt par “Saint” que par “Sage”,

¹⁹¹ Voir la note 181, p. 155.

¹⁹² Arborant la majuscule de surcroît, ce qui constitue une faute... (Bureau de la traduction du Canada 2008 : *Le Guide du rédacteur* 3.3.20.)

pour faire ressortir l'idée de la force magique propre à un tel "Saint". »

Duyvendak (*ibid.* : 19)

Le mot *saint*, en Occident à tout le moins, est passé d'*hyponyme* à *hyperonyme* dans l'usage courant : on qualifie ainsi familièrement toute personne qui fait preuve de quelconques « bontés d'âme ». Mais au demeurant, *fondamentalement, la notion de sanctification en est une exclusivement judéo-chrétienne*¹⁹³, qui implique une vie d'ascèse, la production de quelques miracles et la transcendance du sujet vers le monde spirituel : il s'agit de l'état le plus proche de l'état divin auquel un être humain puisse aspirer. Malgré les prétentions des sinologues jésuites qui ont précédé Julien, et contre lesquelles ce dernier s'élève avec véhémence dans l'introduction à son ouvrage, il est clair qu'une telle notion de *sainteté* était totalement étrangère à *lǎo zi* 老子 et à ses disciples¹⁹⁴ — tout comme à *kǒng fū zǐ* 孔夫子, ou à tout autre Chinois de cette époque d'ailleurs. Duyvendak nous a exposé les raisons de son emploi; or si l'on peut lui concéder l'à-propos de l'image du *mage chamanique daoïste* (en ce sens, il n'y a pas là *adaptation*)¹⁹⁵, le reste de son explication à propos de l'*homme sage et parfait* est plutôt bancal; car si l'on en croit *lǎo zi* 老子, le *shèng rén* 聖人 n'était pas un *saint*, et un *ange* encore moins : il est donné systématiquement pour amoral, asocial, inculte, n'éprouvant aucune

¹⁹³ Les différences avec les *bodhisattvas* sont trop grandes pour qu'ils puissent être assimilés à des *saints*.

¹⁹⁴ Voir 2.2.4. *Doctrines daoïstes : théories et postulats* p. 60.

¹⁹⁵ Mais alors, la question de savoir pourquoi il ne l'a pas tout simplement appelé *mage*, pour pertinente qu'elle soit, reste sans réponse.

compassion¹⁹⁶ envers les *wàn wù* 萬物¹⁹⁷, dénué de toute spiritualité transcendante. Partant, on ne saurait même présumer, à leur décharge, que nos trois sinologues aient même utilisé le mot *saint* au sens figuré, puisque le *shèng rén* 聖人 était toute autre chose qu'une personne *en odeur de sainteté*: (« [...] Le fait d'être un saint, de vivre comme un saint. [...] ») (*Petit Robert* 2003) Il y a donc bel et bien, chez les trois, *remplacement d'une réalité socioculturelle propre au texte source par une autre propre au texte d'arrivée, par suite d'un présupposé relatif au sous-système socioculturel d'idéation.*

- Quel est le *modus vivendi*¹⁹⁸ du *shèng rén* 聖人? Les trois traducteurs nous disent — avec raison — qu'il s'agit de la *wú wéi* 無為, de la *non-action*. En effet *wú* 無, pour être ici la première constituante de *wú wéi* 無為, n'en garde pas moins son sens propre, qui est celui de « ne pas y avoir », d'« absence de ». La seconde constituante, *wéi* 為 signifie quant à elle « être / se comporter comme / avoir pour rôle / agir / interférer / faire ». La *wú wéi* 無為, l'un des principes centraux au daoïsme, concerne la gouverne personnelle et politique d'absolue non-intervention par laquelle le *shèng rén* 聖人 favorise (et non *provoque*) l'éclosion et le développement des *wàn wù* 萬物. Il lui faut par conséquent, *grosso modo*, s'abstenir de posséder les êtres, de s'ingérer dans leur vie ou d'interférer de quelque manière que ce soit dans leurs processus vitaux comme dans ceux de la

¹⁹⁶ Voir les passages où il est question du *chien de paille*, au chapitre V.

¹⁹⁷ « Les dix mille êtres ». Cette expression figée du chinois classique désigne en fait l'ensemble des êtres du monde.

¹⁹⁸ *Modus operandi* étant en l'occurrence non seulement insuffisant, mais inapproprié.

nature en général. C'est ainsi qu'en tant que « *shèng rén* 聖人 par excellence », le mythique *Empereur jaune* *huáng dì* 黃帝 (-2697 — -2598)¹⁹⁹, en demeurant assis immobile, face au sud, faisant ainsi office d'« antenne de transmission » de l'harmonie entre le *tiān* 天 et tout ce qui existe *tiān xià* 天下 (Ownby *ibid.*), réussissait à susciter et à maintenir les conditions nécessaires et universelles pour que s'accomplissent les mutations de la *dào* 道 en tant que processus vital et évolutif des *wàn wù* 萬物 : « Ne pas agir contre la spontanéité des êtres, car “agir, dès lors, c'est aller à l'échec”, précise la glose de Wang Bi. Car les processus naturels équilibrent d'eux-mêmes leurs forces, en politique aussi. Cf. LXIV-15. [...] » (Mathieu *ibid.* : 84 *nbp* 9)

Il y a donc *traduction littérale* chez les trois traducteurs.

Concordance 2A/1/11, yǒu 有

- Si la deuxième acception de *yǒu* 有 : « [...] **2. a. Y avoir**; se trouver; exister. Il y a. **b. Abondant**; nombreux. [...] » (*Grand Ricci*) a trait à l'existence *indépendante et autonome* des êtres et des choses à un moment donné et pendant une période donnée, la première, quant à elle : « **1. a. Avoir**; posséder; obtenir; conserver. **b. Utiliser**; manier. » (*ibid.*) concerne plutôt l'existence de quelque chose *en fonction de soi*, qu'on dispose de sa présence, qu'on se l'*approprie*. Les trois sinologues sont donc « tombés d'accord », à quelques différences mineures près, quant au sujet et à l'objet des verbes : pour Julien,

¹⁹⁹ Nous n'avons aucune preuve tangible de son existence historique.

c'est le saint homme qui fait *se [re]produire*²⁰⁰ et s'améliorer êtres et choses *sans se les approprier*; pour Duyvendak, ce sont la Voie et la Vertu qui produisent *sans jamais ne rien s'arroger*; tandis que pour Mathieu, c'est l'homme saint, sorte d'« entremetteur-éleveur-jardinier », qui par sa non-action, favorise l'engendrement des êtres et des choses *sans jamais les posséder*. Il serait ici fort difficile de prouver hors de tout doute que les sinologues se soient adonnés à des interventions autres qu'objectives (*manipulation des unités textuelles : application de techniques de traduction reliées à la nature des textes et outils de réexpression ponctuelle*) (Bastin *ibid.* : 39).

dì èr shí èr zhāng 第二十二章, chapitre XXIII

- Certaines des interventions délibérées parmi les plus importantes qui ont été effectuées dans ce chapitre consistent en des intercalations dans le texte :
 - les trois traducteurs ont introduit un syntagme au premier alinéa (*intervention dans la sémantique*), lequel a pour rôle de *paraphraser* l'expression figée *zì rán* 自然, dont le sens premier est : « [...] **2. a.** Ds 自然 zì rán De par son être propre; de soi-même; spontanément; naturellement. Naturel. [...] » (*Grand Ricci*).
 - Le syntagme qu'intercale Julien n'a rien à voir avec les acceptions que propose le *Grand Ricci*, que ce soit pour l'expression figée ou pour les deux sinogrammes pris séparément, bien au contraire : (arrive au) est

²⁰⁰ Au sens où un éleveur « produit » du cheptel vif.

même l'antinomie de l'acception suivante : 自 : « **2. a. De; à partir de; depuis.** Origine; commencement. » (*Grand Ricci*). Il y a donc *erreur de traduction, de par une intervention malencontreuse qui a pour effet de modifier la cohérence, par la réorganisation logique de l'information.* Cette intervention est indissociable de la suivante, qu'elle dessert : Julien ajoute en effet, et cette fois sans indication aucune, le terme non-agir (wú wéi 無為) à la toute fin du verset, alors qu'il ne figure aucunement dans la source. Il est donc *intervenu dans la pragmatique par la modification de l'information [ajout impossible à inférer]*, dans le but d'assurer la cohérence intratextuelle de son ouvrage.

- Duyvendak y va pour sa part de l'intercalation de (en harmonie avec), ce qui constitue une *intervention dans la sémantique par extension de sens (distribution sémantique)* cette fois;
- Mathieu quant à lui fonde son [la marque de] non pas sur l'expression figée 自然 *zì rán* mais plutôt sur les sens séparés de 自 *zì* : « 1. a. [...] **b.** De soi-même; **spontanément;** naturellement. » (*Grand Ricci*) et de 然 *rán* : « **3.** Être tel que cela doit être : **être vrai.** Exact; [...] **4. a.** Dire que c'est bien tel que ce doit être; **approuver;** acquiescer [...] » (*ibid.*) Il n'y a donc pas là extension du sens, bien au contraire : la mise entre crochets ([la marque de]) indique clairement, selon l'usage français, que cette intercalation n'appartient pas au texte. Elle vise en réalité à « faire goûter » au lecteur un rendu *verbum pro verbo* de ce passage, mais en en

préservant la lisibilité (*intervention différenciatrice dans la syntaxe, ayant pour but de préciser le rapport proposition principale / proposition subordonnée qui, dans la langue d'arrivée, prêterait à confusion à cause d'une structure phrastique incompatible dans la langue source.*) Sa stratégie générale visant à faire en sorte que ses pairs puissent juger de ses choix tout en leur offrant d'autres leçons possibles, il indique par ailleurs, à la note 1 :

« Ou *l'imperceptible*²⁰¹ est [la marque] de la spontanéité [du naturel], ce qui est ainsi de soi-même. Wang Bi glose : “Ce qui ne peut être entendu (du *dào* 道)”, l'inaudibilité de la voie. Voir une autre interprétation de F. Julline, 2006, p. 155. Cf. V-9. — GD²⁰² : le verset n'est pas connu de cette version. »

(Mathieu *ibid.* : 119 *nbp* 1)

Il s'agit donc là tant d'une justification de ses choix, que d'une offre de sources et d'interprétations alternatives; ce qui est tout à fait en accord avec la consigne de traduction induite.

4. Conclusions

4.1 Récapitulatif

Le « cadre sinologique » de cette étude était fondé sur des avis d'experts reconnus dans la sphère sinologique actuelle. Son cadre théorique traductologique était celui de l'« école fonctionnaliste allemande »; et plus particulièrement, l'approche analytique de Christiane Nord. Nous avons aussi mis

²⁰¹ Les italiques dans ce passage appartiennent au texte.

²⁰² GD: *guō diàn* 郭店.

à profit les écrits de Bastin sur les interventions objectives et délibérées (subjectives) du traducteur, le texte de 柯 柯 portant sur les présupposés et mésinterprétations culturels, et la taxonomie de Chesterman, telle que revue par Gagnon. Les notions d'acculturation (cibliste exacerbé) et de différenciation (sourcierisme exacerbé) que nous avons introduites²⁰³ nous ont aussi servi à qualifier textes, stratégies et interventions.

Cette étude avait pour objet l'analyse contrastive de trois des plus importantes traductions françaises exégétiques du *dào dé jīng* 道德經 datant des 19^e, 20^e et 21^e siècles, à propos desquelles nous étions en mesure de postuler avec certitude qu'elles furent, ou sont toujours, fonctionnelles. Nord qualifie en effet son approche dite *skopos plus loyauté*, la fonctionnalité d'une traduction tenant certes à la réalisation d'un *skopos effectif* qui corresponde à celui prévu par les instigateurs du projet de traduction, mais où le traducteur a optimalement mitigé son devoir de « triple loyauté ». La fonctionnalité n'étant pas une qualité intrinsèque au texte et la réalisation du *skopos* visé étant le fait du lectorat cible, il est facile de vérifier auprès de n'importe quel membre de la gent sinologique francophone, voire, internationale, que l'on considère généralement que le *skopos* de ces trois traductions dans leur culture d'accueil correspond effectivement, ou a correspondu, en son temps, aux visées des instigateurs des projets de traduction concernés. Quant à la loyauté du traducteur, nos analyses corroborent qu'elle a été adéquatement mitigée dans les trois cas entre le texte source, les instigateurs / la consigne et le lectorat cible, conséquemment au recours, avec constance, à des

²⁰³ Voir p. xi.

interventions délibérées adéquates de la part des traducteurs. La satisfaction des conditions de « fonctionnalité plus loyauté » de Nord, pour les trois traductions analysées, est donc vérifiée de manière satisfaisante et suffisante.

Nous nous étions donné pour visée principale de corroborer par l'exemple l'assertion de Nord selon laquelle des traducteurs, dans des situations similaires (ou différentes, peu importe) et confrontés à des problématiques semblables, ont recours à des stratégies différentes pour atteindre à des *skopoi* différents. Le fait que nos trois traducteurs aient travaillé à partir d'un seul et même texte source (pour ainsi dire) constitue un cas particulier que Nord n'aborde pas spécifiquement, mais que nous estimons toutefois parfaitement congru, voire, *idéal* par rapport à aux objectifs didactiques comme de recherche que celle-ci entretenait, la « donne » initiale étant la même dans les trois cas.

Les passages du *dào dé jīng* 道德經 et des trois traductions que nous avons retenus aux fins d'analyses intratextuelles l'ont été parce qu'ils contenaient des exemples probants d'interventions délibérées des traducteurs, et qu'ils illustraient très bien la constance de leur orientation. Dans cette optique, l'analyse de l'articulation de certains passages autour de quatre termes clés du daoïsme dans les chapitres I et II nous a servi à démontrer l'orientation imprimée d'entrée de jeu aux textes d'arrivée par le recours aux interventions en question, que nous pouvons qualifier collectivement, *a posteriori*, de *stratégies d'interventions délibérées*.²⁰⁴ Nous avons par ailleurs examiné les interventions significatives des traducteurs dans le texte du chapitre XXIII afin, cette fois, de vérifier la continuité

²⁰⁴ Voir p.46.

dans l'application des stratégies et le maintien des orientations initiales. Ces analyses suffisaient à nos fins; par ailleurs, toutes nos amorces d'analyses supplémentaires se sont avérées redondantes.

Nous avons procédé à des analyses extratextuelles et intratextuelles du texte source de la manière stipulée par Nord. Nous avons par la suite appliqué la même méthode d'analyse à chacune des trois traductions, les extratextuelles nous permettant, entre autres, d'inférer les éléments principaux de leur consigne de traduction, les intratextuelles nous permettant quant à elles de relever et de qualifier les interventions délibérées des sinologues-traducteurs (les interventions objectives faisant d'habitude partie de la consigne.) Nous avons qualifié lesdites interventions à partir de la taxonomie de Chesterman telle que modifiée par Gagnon, signalant leur caractère cibliste / acculturatif ou sourcier / différenciateur et, le cas échéant, les présupposés et mésinterprétations culturels tels que définis par *ke* 柯, qui sous-tendaient certaines « manipulations inopportunes » du texte par les traducteurs.

4.2 Similitude des situations, dissimilitude des consignes et conclusions individuelles

4.2.1 Similitude des situations

- texte source commun, constitué principalement des versions canoniques du *lǎo zi* 老子 de *wàng bì* 王弼 et, dans une moindre mesure, de *hé shàng gōng* 河上公;
 - mêmes types de lectorats cibles :
 - principaux : sinologues francophones; étudiants de la langue chinoise (Julien);

- secondaires : public « sinisant »;
- fonctionnalité notoire dans la sphère sinologique francophone;
- époques différentes.

4.2.2 Dissimilitude des consignes

4.2.2.1. Consigne inférée chez Julien :

- Intentions de *skopoi* :
 - produire un texte philologique — donc sourcier par définition — apte à faire avancer le savoir sinologique;
 - fournir du matériel didactique de qualité aux étudiants de la langue chinoise;
 - dénoncer et contrer le « skopos prosélytique occulte » de ses prédécesseurs jésuites.
- Caractéristiques générales souhaitées pour l'ouvrage :
 - interprétation qui se veut sourcière (condition *sine qua non* pour une traduction philologique), accompagnée d'un périphrase abondant, mais peu glosée (une caractéristique de l'époque, sans doute à cause de la rareté des ouvrages de référence et des travaux de collègues);
 - langage clair, français impeccable (relève des interventions objectives); intercalation d'éléments servant tantôt le style du texte, tantôt la cohérence du propos;
 - texte d'arrivée dénué de toute connotation catholicisante.

4.2.2.2. Conclusions concernant l'ouvrage de Julien :

En son temps, cet ouvrage a bel et bien contribué à l'avancement du savoir sinologique; or c'était bien là le *skopos* principal que Julien visait. À n'en point douter, son texte a dû aussi constituer un très bon outil didactique pour l'enseignement du chinois, puisqu'on l'utilise encore à cette fin — mais à cette fin seulement; or n'est-ce pas là le lot de tout écrit scientifique, de se voir bientôt sa fonction modifiée du fait d'avancées du savoir? On considère désormais que les tournures de langage de l'ouvrage sont quelque peu surannées, et que les intercalations d'éléments étrangers au texte source, à première vue propres à servir à la fois le bon usage français (*intentions didactiques et souci de conformité avec les normes et conventions du milieu d'accueil*), servent tout autant la cohérence de l'ouvrage par rapport à une certaine perception de l'univers et de son avènement, propre à l'Europe du 19^e s. Cette perception est en effet très fortement connotée ontothéologiquement : le texte foisonne en effet d'une multitude d'adaptations, inconscientes ou non, calquées sur des canons judéo-chrétiens ayant souvent un caractère psalmodique assimilable à celui du texte source. Et si l'érudition de Julien en matière de croyances orientales lui permettait personnellement d'éviter d'assimiler le daoïsme au bouddhisme — alors considéré comme une simple « pratique philosophico- méditative » — ou à l'hindouïsme — alors vu comme une croyance antique et philologiquement intéressante, mais qui aurait tôt fait de devenir vite caduque sous les efforts des missionnaires chrétiens —, il aura tout de même fallu qu'il

« rationalise » la teneur de son texte fondateur en fonction du seul autre paradigme de l'univers qui fut à sa disposition comme à celle de tout Européen du 19^e s. D'ailleurs, l'articulation effectivement catholicisante de l'ouvrage s'est sûrement avérée salutaire pour sa réception positive et sa pérennité au sein d'un lectorat qui, sans doute, n'aurait pas pu accueillir favorablement la traduction résolument sourcière, telle qu'on en produit de nos jours, d'une œuvre si « obscure » : elle lui eût paru par trop exotique, désorientante, incongrue par rapport à ses repères (perception du texte comme étant à caractère « spirituel »).

Ainsi, à l'époque, le texte de Julien a su remplir efficacement les fonctions auxquelles il était destiné; par ailleurs, le traducteur s'est montré sincèrement et « équitablement » loyal envers le texte source, le lectorat cible et l'instigateur du projet — en l'occurrence, lui-même et son collègue Cousin²⁰⁵ —; cela, conséquemment à l'application constante d'une stratégie d'intervention adéquate. Il appert toutefois, avec le recul, de par l'articulation évidemment acculturative plutôt que sourcière de cette traduction, que le sinologue aura effectivement accordé la plus grande part de sa loyauté à son public cible, au détriment de celle due au texte source; ce qui explique la modification de sa fonction, au fil des époques, au sein de son milieu d'accueil.

²⁰⁵ Voir p. 123.

4.2.2.3. Consigne inférée chez Duyvendak :

- Intentions de *skopoi* :
 - remanier le texte du *dào dé jīng* 道德經 en redécoupant et en amalgamant plusieurs textes sources, de sorte à recouvrer « le sens original du message de *lǎo zi* 老子»;
 - produire un texte philologique apte à faire avancer le savoir sinologique.
- Caractéristiques générales de l'ouvrage projeté :
 - interprétation qui se voulait différenciatrice à l'extrême, le sinologue ne s'étant pas contenté d'interpréter le texte reçu, mais l'ayant en quelque sorte « réécrit ». Glose adéquate en quantité comme en qualité, en justification des dites interventions;
 - langage clair, français impeccable (on y constatera *a posteriori* quelques entorses mineures; par ex. : usage fautif de la majuscule); intercalation dans la traduction d'éléments censés servir le bon usage français, mais qui le plus souvent, en réalité, assureraient plutôt la cohérence du texte d'arrivée par suite des interventions de redécoupage du texte source.

4.2.2.4. Conclusions concernant l'ouvrage de Duyvendak :

La traduction de Duyvendak répondait expressément à la demande des exégètes français, d'une traduction du *dào dé jīng* 道德經 qui leur livrerait la « clé » de la pensée de *lǎo zi* 老子, tout comme son précédent ouvrage était réputé l'avoir fait pour leurs collègues néerlandais. Il était pour ainsi dire

inévitables, pour assurer à l'ouvrage une réception positive de la part du lectorat visé, que le traducteur l'articule de sorte à lui conférer un caractère qui se voulait différenciateur (*sourciérisme exacerbé du fait du remaniement du texte source en fonction de sa supposée représentation du texte primordial*), qui réponde aux normes et conventions du public cible et des instigateurs du projet de traduction, lesquels se fondaient en un seul et même ensemble. Ajoutons aussi qu'il est possible qu'inconsciemment peut-être, mais non moins réellement, étant donné la prédominance de la linguistique saussurienne en matière de traduction à cette époque, on ait ressenti le besoin irrépressible de disposer d'un texte source attesté, fiable et stable auquel cette traduction du *dào dé jīng* 道德經 *équivaldrait...* Duyvendak a donc indéniablement fait preuve de constance dans le recours à des interventions délibérées qui étaient tout à fait indiquées par rapport à sa consigne. Son approche commandait évidemment que l'on fasse violence aux textes sources — qu'il considérait comme non fiables de toute manière — afin que le texte d'arrivée réponde aux attentes d'un lectorat qui était en même temps l'instigateur du projet de traduction (*mitigation effective de la loyauté du traducteur en faveur du lectorat cible au détriment du texte source, suivant le « principe des vases communicants »*). Cet ouvrage qui se voulait différenciateur à l'extrême se sera avéré, à l'opposé, fortement assimilateur. Il fut tout à fait fonctionnel... pour un temps, les sinologues ayant eu têt fait de se rendre compte que la poursuite d'un tel *skopos* principal était vaine. Sa fonction, tout comme ce fut le cas pour l'ouvrage de Julien, s'est vue

modifiée par le lectorat cible au fil du temps : cette traduction, utilisée contrastivement avec d'autres, n'assume de nos jours qu'une fonction didactique.

4.2.2.5. Consigne inférée chez Mathieu :

- Intentions de *skopoi* :
 - produire une traduction philologique;
 - renseigner le lectorat cible quant à la teneur des manuscrits de *mǎ wáng duī* 馬王堆 et de *guō diàn* 郭店;
 - offrir au lectorat cible diverses possibilités d'interprétations fondées sur les commentaires et travaux d'exégètes reconnus.
 - Caractéristiques générales de l'ouvrage projeté :
 - l'interprétation principale des textes sources, qui se veut différenciatrice, jouit de la « visibilité principale » : elle constitue le texte de la traduction à proprement parler;
 - les leçons de *mǎ wáng duī* 馬王堆 et *guō diàn* 郭店, de même que les autres interprétations exégétiques rapportées, apparaissent en notes de bas de page; donc, à un niveau de visibilité inférieur;
 - une glose abondante, dans l'introduction certes, mais sous forme de notes de bas de page surtout, vient étayer le tout (*traduction étoffée*)²⁰⁶.

²⁰⁶ Voir la note 167, p. 140.

4.2.2.6. Conclusions concernant l'ouvrage de Mathieu :

Bien qu'il soit trop tôt pour juger de sa fonctionnalité à long terme, l'ouvrage de Mathieu est actuellement conforme en tout point à ce que la consigne prévoyait (*loyauté du traducteur envers lui-même en tant qu'instigateur du projet de traduction*). Il remplit assurément le *skopos* visé, car il est tout à fait certain que, dans l'horizon temporel qui nous est accessible, tous les exégètes francophones l'auront consulté en tant que ressource de pointe en matière d'interprétation du *dào dé jīng* 道德經 et de compréhension de la civilisation chinoise ancienne; et nul écrit exégétique portant sur ces sujets ne pourra éviter d'en faire *au moins* mention à l'avenir. Par ailleurs, le traducteur a su mitiger sa loyauté de façon adéquate, par un recours constant à des interventions délibérées conséquentes, sa loyauté envers son public cible (les exégètes francophones des canons chinois) étant servie du fait de celle montrée au texte source (traduction philologique différenciatrice : sourciérisme exacerbé.) Il sera intéressant, pour les membres de la prochaine génération de traductologues, de vérifier si la fonction effective de l'ouvrage se verra modifiée, comme ce fut le cas pour Julien et pour Duyvendak.

4.3. Conclusions générales :

- Nous avons montré — c'était là notre objectif principal — que les trois traducteurs, dans des situations semblables, confrontés à des problématiques

similaires, ont effectivement recouru à des interventions différentes pour atteindre des buts différents.

- Nous avons aussi montré que les interventions délibérées du traducteur ne font pas que *témoigner* de la mitigation de la triple loyauté du traducteur, mais aussi qu'ils la *modèlent*, plus ou moins selon le principe des vases communicants, la priorisation de l'une des parties prenantes au projet de traduction ayant un effet inversement proportionnel sur les deux autres.
- Nous avons par ailleurs noté que la fonction effective d'une traduction philologique est susceptible de se voir modifiée au gré du temps et de l'avancement de la connaissance. Encore une fois, des études portant sur ce sujet seraient fort enrichissantes.
- Il est par ailleurs intéressant de constater que, pour ce qui est des traductions philologiques étudiées à tout le moins, le caractère effectivement sourcier semble vouloir s'accroître avec le temps, pour culminer avec le rendu différenciateur de Mathieu. Rien de plus normal, les trois lectorats comprenant de plus en plus d'exégètes, dont les connaissances ont évolué au fil des époques. Il serait par ailleurs tout à fait logique que la fraction « non exégétique » du public cible, de mieux en mieux renseignée à propos des cultures étrangères du fait du phénomène croissant de mondialisation, soit de moins en moins encline à rejeter une traduction parce qu'elle le confronte à une altérité « crûment présentée » et qui la choque de par ses contraventions aux normes et conventions du milieu d'accueil (ce qui provoquerait, en

l'occurrence, une tendance à la « traduction épurée »²⁰⁷. Par conséquent, Mathieu devrait avoir profité de la vague — du *tsunami* devrait-on dire — d'échanges interculturels actuelle pour se permettre une telle traduction différenciatrice, et on serait donc logiquement porté à croire que cette mondialisation aurait entraîné une diminution du périphrase des traductions, les traducteurs n'ayant plus à expliciter autant que leurs prédécesseurs leurs choix de rendus. Une comparaison « brute » de données *très approximatives* relativement au taux périphrase / texte principal des trois traductions étudiées, sans nous permettre quelque généralisation que ce soit, est à tout le moins susceptible de mettre en relief une éventuelle tendance en ce sens :

Posons que le pourcentage de périphrase =
$$\frac{\text{volume de périphrase}}{\text{volume total de texte}}$$

En appliquant cette formule :

- **chez Julien** (données obtenues au moyen de la fonction de décompte de mots de MS Word^{MD}) :
 - Nombre total de mots dans tout l'ouvrage : 77 150.
 - Périphrase : 77 150 mots au total - 10 078 mots dans le corps de la traduction = 67 072 mots de périphrase.
- ⇒ On trouve donc 67 072 mots de périphrase / 77 150 mots au total = **86,9 p. cent** de périphrase.
- **chez Duyvendak** (données obtenues au moyen de la fonction de décompte de mots de MS Word^{MD})

²⁰⁷ Contraire de la *traduction étoffée*. Voir la note 167, p.140.

- Nombre total de mots dans tout l'ouvrage : 40 048.
- Péritexte : 40 048 mots au total - 9 055 mots dans le corps de la traduction = 30 993 mots de péri-texte.

⇒ On décompte donc 30 993 mots de péri-texte / 40 048 mots au total =

77,4 p. cent de péri-texte.

- **chez Mathieu** (données estimées à partir d'un fichier obtenu par numérisation et reconnaissance optique de caractères d'une page de l'ouvrage)²⁰⁸ :

- Taille des polices :
 - introduction, texte de la traduction et des appendices, 9,5 pt;
 - notes de bas de page, 7,5 pt.
- Péri-texte :
 - introduction : 80 pages – 8 liminaires – 2 d'illustrations = 70 pages;
 - notes de bas de page : 146 demi-pages²⁰⁹ = 73 pages en police 7,5 pt
X (9,5/7,5) = équiv. à 92,5 pages en police 9,5 pt.
 - Le corps du texte de la traduction n'occupe en moyenne qu'environ 50 p. cent de chaque page; donc 92,5 pages X 50 p. cent = 46,25 pages²¹⁰.

²⁰⁸ Voir l'*appendice A*.

²⁰⁹ Demi-pages à peu près en moyenne, car un espace vide au centre de chaque page, lequel sépare les notes du corps du texte de la traduction, occupe systématiquement à peu près 25 p.cent de sa surface.

²¹⁰ La différence de volume global qui est imputable à la différence de taille de la police du texte de la traduction proprement dit entre les traducteurs (9,5 pt chez Mathieu, 12 pt chez les deux autres) n'est pas matérielle; en particulier étant donné les espaces de taille variable qui, chez Mathieu, suivent chaque verset.

⇒ On a donc $(70 + 92,5) / (70 + 92,5 + 46,25) =$

77,8 p. cent de péritexte.

On constate donc une légère diminution du volume de péritexte par rapport au volume de texte total entre Julien et Duyvendak, ce qui semble conforter l'hypothèse d'une tendance à la baisse. Toutefois, on peut constater une stabilité entre ce dernier et Mathieu, laquelle est attribuable pour une bonne part — 50 p. cent dirions-nous — à sa stratégie de présentation en notes de bas de page des leçons de *mǎ wáng duī* 馬王堆 et de *guō diàn* 郭店, ce qui ramène le taux *effectif* de glose à quelque **38,9 p. cent**. Pour ce qui est de ces trois traductions, nous pouvons donc parler de *déflation* de la glose. Notre échantillon, nous l'avons dit, est évidemment trop restreint pour qu'on puisse tirer des conclusions générales, et les données ci-dessus ne sont pas suffisamment précises; mais ces résultats sont susceptibles de pointer vers des pistes de recherches pour des études statistiquement plus probantes.

Du point de vue de la triple loyauté des traducteurs :

- Julien, par-delà son désir affirmé de faire preuve de loyauté envers le texte source, et étant donné le contexte socioculturel qu'il partageait avec son lectorat cible, n'aura donc pu faire autrement que de procéder à une *modification de la cohérence de celui-ci (réorganisation logique de l'information)* en fonction du seul paradigme cosmologique qui était alors disponible à l'esprit occidental, sinologique autant que sinisant. Il aura donc bel et bien articulé sa traduction en conformité avec la consigne de traduction induite, mais en spoliant le texte source d'« un certain degré » de loyauté afin de pourvoir en retour à celle

envers son lectorat cible (et envers son propre entendement en tant qu'instigateur principal de son projet de traduction.)

- Duyvendak, dans sa quête de la *source primordiale*, croyait se montrer loyal d'abord et avant tout envers le « véritable » texte source, ce qui est conforme à la consigne de traduction induite. Cette loyauté est en retour garante de celle dont il doit faire preuve envers son lectorat cible, lequel se confond avec les instigateurs de son projet de traduction. Sa loyauté se trouvait donc partagée en deux parts égales plutôt que trois; or de par ses remaniements du texte source, on trouve *a posteriori* qu'il se sera montré déloyal *et* envers celui-ci, *et* envers ses lecteurs.
- La mitigation de la loyauté de Mathieu est conforme à la consigne de traduction induite : priorité au texte source, réponse aux attentes des exégètes; ce, en toute fidélité à la stratégie qu'il s'était donnée en tant qu'instigateur du projet.

Bibliographie et ressources numériques

Ressources primaires

- BI, Wang (226 — 249). *Dao De jing — De la Voie et de la Vertu*. (*wēngù zhīxīn* 溫故知新). Wēngù, portail Web de l'Association française des professeurs de chinois, à <http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?l=intro&lang=fr>. Dernière consultation : 2 juillet 2012.
- LAO-TSEU. *Tao-te-King / Le Livre de la Voie et de la Vertu / composé dans le VI^e siècle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-Tseu / traduit en français par Stanislas Julien*. Imprimerie Royale, Paris [1842] 2012. *xlvi*, 296 p. Édition numérique disponible à l'adresse <http://www.chineancienne.fr/traductions/lao-tseu-tao-te-king-trad-julien/>.²¹¹ Disponibilité vérifiée le 1^{er} juillet 2012.

— *Le Daode jing : « Classique de la voie et de son efficience » / nouvelle traduction basée sur les plus récentes découvertes archéologiques, d'après les trois versions complètes : Wang Bi, Mawangdui, Guodian par Rémi Mathieu*. Entrelacs, Paris ©2008. 280 p.
- LAOZI. *Tao tō king : le livre de la voie et de la vertu / texte chinois établi et traduit avec des notes critiques et une introduction par J.-J.-L. Duyvendak*. Librairie d'Amérique & d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1953. *xiii*, 187 p. Édition numérique disponible à l'adresse http://classiques.uqac.ca/classiques/duyvendak_jjl/B26_tao_to_king_livre_voie_vertu/duyv_tao.pdf. Disponibilité vérifiée le 12 août 2012.

Ressources consultées ou citées

- ACADÉMIE française. *Dictionnaire, 9^e édition*. Paris, Imprimerie nationale ©1992. Consultable à l'adresse <http://www.academie-francaise.fr/dictionnaire>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- AGAR, Michael. *Language Shock / Understanding the Culture of Conversation*. Wm. Morrow, New York 1994. 284 p.
- AMES, Roger T. et David Hall. *Chinese philosophy. In Routledge Encyclopedia of Philosophy*. E. Craig, London 1998. Consultable sur *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, à l'adresse <http://www.rep.routledge.com/article/G001>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.

²¹¹ Nota : par commodité, nos références renvoient à la pagination de l'édition numérique, bien que celle de l'édition originale soit indiquée dans le texte.

— et Lau, D. C. *Yuan Dao: Tracing Dao to its Source*. Ballantine Books, New York 1998 (1^{ère} éd.). 160 p.

- *Antidote HD, correcteur, dictionnaires, guides*, v.5.1. Druide informatique, Montréal 2011.
 - APPIAH, Kwame A. *Thick translation*. In *Callaloo*. Johns Hopkins university Press, Vol. 16 n° 4, Fall 1993. Pp. 808-819.
 - AUGUSTIN, saint. *83 questions*. In *Oeuvres Complètes de Saint Augustin, Traduites pour la première fois en français, sous la direction de M. Raulx*. Tome V^{ème}, *Commentaires sur l'Écriture*. L. Guérins & Cie éditeurs, Bar-Le-Duc 1867. Pp. 428-489. Consultable à l'adresse <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr>, lien *La vie dans le Christ/Saint Augustin*, lien *La profession de la Foi/Occidentaux/Saint Augustin*. Dernière consultation : 30 juin 2012.
 - BAKER, Mona et K. Malmkjaer (éd.) *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Routledge, London, New York 1998. xviii, 654 p.
 - BALFOUR, Frederic H. *Taoist Texts : Ethical, Political And Speculative*. Forgotten Books, Charleston SC [1975] 2008. 118 p. (*Orig.* : F.H. Balfour, Shanghai and London 1884. 132 p.) Consultable à l'adresse http://books.google.ca/books?id=T1aSZWq_V9MC&dq=The+Principle+of+Nature+and+Its+Attributes.+In+Taoist+Texts+:+Ethical,+Political+And+Speculative&hl=fr&source=gbs_navlinks_s. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
 - BASSNETT, Susan et A. Lefevere. *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon, Philadelphie ©1998. xxii, 143 p.
 - BASTIN, Georges L. *Histoire, traductions et traductologie*. In *Quo vadis Translatologie? Ein halbes Jahrhundert universitare Ausbildung von Dolmetschern und Übersetzern in Leipzig* — Wotjak, G. (dir.) Frank et Timme GmbH, Berlin 2007. Pp. 35-44. Consultable sur Scribd.com, à l'adresse <http://www.scribd.com/doc/50252433/bastin>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- *La répartition du sens*. In *La linguistique* 2004 Vol. 40 fasc. 1. Pp 157-166. (DOI : 10.3917/ling.401.0157)
- BEBEL, Damian J. et S.M. Fera. *Comparison and Analysis of Selected English Interpretations of the Tao Te Ching*. In *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 10:2. Pp. 133-147.

- BERGEVIN-ESTABLE, Gabriel. *Le Corps et l'Esprit : une épistémologie contrastée au ZhuangZi*. In *Phares — Revue philosophique étudiante de l'université Laval*, vol. 9, Québec 2009.
- BERMAN, Antoine. *La traduction et la lettre, ou L'auberge du lointain*. Éditions du Seuil, Paris 1999. 141 p. (Orig. in *Les tours de Babel : essais sur la traduction*, Éditions Trans-Europ-Repress, Mauvezin 1985)

— *La traduction comme épreuve de l'étranger*. In *Traduction : Textualité* n° 4. Trintexte, Toronto 1985. Pp. 67-81.
- — *L'épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'Allemagne romantique, Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*. Gallimard, Paris 1984. 311 p.
- BIRCH, Cyril. *Anthology of Chinese literature, vol. 2: from the 14th century to the present day*. Grove Press, New York 1972. xxxi, 476 p.

— et D. Keene. *Anthology of Chinese literature, vol. 1: from early times to the fourteenth century*. Grove Press, New York [1965] 1967. xxxiv, 492 p.
- BOCK, Philip K. *Modern Cultural Anthropology : An Introduction*. In *American Anthropologist*, Vol. 72 n° 4, 1970. Pp. 858–861. Consultable sur JSTOR à l'adresse <http://www.jstor.org/pss/671667>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- BOUQUET, Monique. *Les vicissitudes grammaticales du texte latin, du Moyen-Âge aux Lumières*. Peeters Publishers, Leuven 2002. 402 p.
- BROOKS, E. Bruce et A Taeko Brooks. *Warring States Project, Indo-Eurasian Research Group, University of Massachusetts at Amherst*. Brooks ©2004, 2006. Consultable à l'adresse <http://www.umass.edu/wsp/sinology/persons/duyvendak.html>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- BÜHLER, Karl. *Phonetik und Phonologie*. In *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. 4 1931. Pp. 22-53. (Cité en français dans Martinet 1962.)
- BUREAU de la traduction du Canada. *Le guide du rédacteur*. Travaux publics et Services gouvernementaux Canada (modification 2008). Consultable à l'adresse <http://termiumplus.gc.ca>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- BURIK, Steven. *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking — Heidegger, Derrida, and Daoism* (Roger T. Ames, ed.) State University of New York Press, Albany 2009. 230 p.

- BURNETT TYLOR, Sir Edward. *Primitive Culture : Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. Gordon Press, Croydon 1976. 2 vol, 474 p. (*Orig.* : John Murray, Londres 1871.) Cité in Bock (1979 : 13-14)
 - CAPRA, Fritjof. *The Tao of physics: an exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*. Shambhala Publications, Boston [1975] 1991. 366 p.
 - CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES (CNRTL). Portail lexical, à l'adresse <http://www.cnrtl.fr/definition/analecte>. Paris 2012. Dernière consultation : 21 octobre 2012.
 - CHANG, Nam Fung. *Repertoire Transfer and Resistance: The Westernization of Translation Studies In China*. In *The Translator*, Vol. 15, n° 2., *Special Issue : Chinese Discourses on Translation*. St Jerome Publishing, Manchester 2009. Pp. 305-325.
 - CHENG, Anne. *Y a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question*. In *Extrême-Orient/Extrême-Occident* n° 27, octobre 2005. Université de Paris VIII : Vincennes — Centre de recherche.
 - CHESTERMAN, Andrew *Translation typology*. In Veisbergs, A. et I. Zauberga (éd.). *The Second Riga Symposium on Pragmatic Aspects of Translation*. University of Latvia, Riga 2000. Pp. 49-62. Consultable à l'adresse <http://www.helsinki.fi/~chesterm/2000bTypes.html>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- *Memes of Translation : The Spread of Ideas in Translation Theory*. *Benjamins Translation Library* n° 22, John Benjamins Publishing Co, Amsterdam et Philadelphie 1997. vii, 219 p.
- *From "Is" to "Ought" : Laws, Norms and Strategies in Translation Studies*. In *Target* vol. 5 n° 1. John Benjamins Publishing Co, Amsterdam et Philadelphie 1993. Pp. 1-20.
- (éd. et trad.) *Readings in Translation Theory*. Oy Finn Lectura, Helsinki 1989. 200 p.
- CHEUNG, Martha P.Y. (ed.) *Chinese Discourses in Translation. The Translator*, vol. 15 n° 2. St Jerome Publishing, Manchester 2009. (ed. *zhāng pèi yáo* 張佩瑤).

— *An anthology of Chinese Discourse on translation /edited with annotations and commentary by Martha P.Y. Cheung; advisory editor : Lin Wusun*, vol. 1. St Jerome Publishing, Kingerhoek (N.Y.) 2006. 304 p.

- *Chine Informations*. Consultable à l'adresse http://www.chine-informations.com/guide/livre-de-la-voie-et-de-la-vertu-dao-de-jing_1517.html. Dernière consultation le 24 juin 2012.
- CHOMSKY, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. MIT Press, Cambridge 1965. 261 p.
- CHU, Dagao. *Dao de jing. English & Chinese*. The Macmillan Co., New York [1937] 1959. 95 p. (5e éd.)
- CIBOIS, Philippe. *Comment traduire? In La question du latin — Plateforme de carnets de recherche en sciences humaines et sociales*. Openedition.org — Hypotheses.org, 7 oct. 2011. Disponible à l'adresse <http://enseignement-latin.hypotheses.org/3612>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- CICÉRON. *De optimo genere oratorum*. (-46). Consultable sur CERTAMEN, Virginia. *The Classics Page/The Latin Library* à : <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/optgen.shtml>. Dernière consultation: 1^{er} juillet 2012.
- COLLECTIF. *Chou King (Shijing) — Traduit par Séraphin Couvreur (1835 – 1919)*. Éditions Kuangchi Press, 4^e éd. Taipei 1966. 556 p. (Orig. : édition Ho kien Fou, Imprimerie de la Mission Catholique, 1896. Consultable à l'adresse http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/B_livres_canoniques_Grands_Kings/B_02_Chou_king/Chou_king.html. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- COLLECTIF. *La Bible — traduction œcuménique, TOB comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux avec introductions, notes essentielles, glossaire*. Éditions du Cerf, Paris [©1988] [2004] 2010. xiv, 2079 p.
- COLLECTIF. *Laozi zhuzi suoyin : "Dao zang" Wang Bi "zhu" ben, Heshanggong "zhu" ben, Heshanggong "zhu" = A concordance to the Laozi : Daozang version of the so-called Wangbi text to which Wangbi's commentary is attached, Heshanggong's text, and Heshanggong's commentary/zhubian Liu Dianjue, Chen Fangzheng, zhixing bianji*. He Zhihua, Shangwu Yinshuguan, Xianggang ©2001. 398 p.
- COLLECTIF. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Consultable à l'adresse <http://plato.stanford.edu/entries/relativism/index.html#Bib>. Dernière consultation : 30 juin 2012.
- COLLECTIF. *Textes Taoïstes: Tao T King, Tchouang-Tseu, Canon Taoïste, Cantongqi, Wenzhi, Huainan Zi, Lie Zi, Xiuzhen Tu*. Books LLC, San Francisco 2010. 50 p.

- COLLECTIF. *Théorie et pratique de la traduction en Chine / The Theory and Practice of Translation in China — Numéro spécial sous la direction de Su Jun et Wang Kefei. In Meta, journal des traducteurs — Meta, translator's journal*, vol. 44 n° 1, mars 1999. Les presses de l'université de Montréal.

- CONFUCIUS. *Les entretiens de Confucius et de ses disciples — introduction, traduction, notes et commentaires par André Lévy*. Flammarion, Paris © 1994. 256 p.

 — Mencius, Xunzi (*mèng zǐ* 孟子, *xún zǐ* 荀子). *Philosophes confucianistes = Ru jia / textes traduits, présentés et annotés par Charles Le Blanc et Rémi Mathieu*. Coll. *Bibliothèque de la Pléiade*, Gallimard, Paris ©2009. *lxvi*, 1 464 p.

- COOPER, Duff. *Talleyrand*. The Folio Society, London 2010. 326 p.

- COPPOLA, Sofia. *Lost in Translation*. American Zoetrope, San Francisco et Tohokushinsha Films, Tokyo 2003.

- COYAUD, Maurice. *Introduction à l'étude des langages documentaires*. Thèse de doctorat, Université de Paris 1966. 148 p.

- DANTELE, Théry. *Chinois.org* (portail personnel.) Consultable à l'adresse <http://www.chinois.org/ecrit.htm>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.

- DARWIN, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races In the Struggle for Life*. Folio Society, Londres 2006. 415 p. (*Orig* : John Murray, éd., Londres [1859] 1869.)

- DELISLE, Jean. *L'analyse du discours comme méthode de traduction*. Presses de l'université d'Ottawa, Ottawa 1980. 406 p.

- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit, Paris 1967 (a). 447 p.

 — *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil, Paris 1967 (b). 439 p.

- ÉGLISE catholique romaine. *Compendium du catéchisme de l'église catholique*. Consultable à l'adresse <http://qe.catholique.org/300-catechisme>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.

- EINSTEIN, Albert. *La théorie de la relativité restreinte et générale; exposé élémentaire. La relativité et le problème de l'espace*. Gauthier-Villars, Paris [©1954] 1971. *vi*, 179 p.

- EVEN-ZOHAR, Itamar. *The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem. In Poetics Today* Vol. 11 N° 1, *Polysystem Studies*. Spring 1990. Pp. 9-26. Duke University Press, Durham 1990.
— *Polysystem Theory. In Poetics Today*, Vol. 1 No 1/2, *Special Issue : Literature, Interpretation, Communication*. Autumn 1979. Duke University Press, Durham 1979. Pp. 287-310.
- FESTINGER, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press, Stanford [©1957] 1962. xi, 291 p.
- FRASER, Janet. *Mapping the Process of Translation. In Meta : journal des traducteurs/Meta: Translator's Journal*, vol. 41, n° 1. Les presses de l'Université de Montréal, Montréal 1996. Pp. 84-96. Consultable sur Érudit.org, à l'adresse <http://id.erudit.org/iderudit/002772ar>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- GAGNON, Chantal. *Ideologies in the History of Translation : A Case Study on Canadian Political Speeches. In Charting the Future of Translation History. Current discourses and Methodology* (Bastin, Georges L. et Paul Bandia, éd.). Presses de l'université d'Ottawa, Ottawa 2006. 353 p. Pp. 201-223.
- GAMBIER, Yves et Luc van Doorslaer (éd.) *The Metalanguage of Translation*. John Benjamins Publishing Co, Amsterdam et Philadelphie 2009. 192 p.
- GELLNER, Ernest. *Nations et nationalisme / traduit de l'anglais par Bénédicte Pineau*. Payot, Paris 1989. 208 p.
- GHIGLIONE, Anna. *L'expérience religieuse en Chine — Sagesse, mysticisme, philosophie*. Médiaspaul, Montréal et Paris 2009. 175 p.
- GOLDIN, Paul R. *Those Who Don't Know Speak: Translations of the Daode jing by people who do not know Chinese. In Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 12:3. Pp. 183-195.
- GOODENOUGH, W.H. *Cultural Anthropology and Linguistics. In Language in Culture and Society : A Reader in Linguistics and Anthropology*. (Dell H. Hymes, éd.). Harper & Row, New York 1964. 764 p. Pp. 36-40.
- GOUVERNEMENT du Canada. *Portail linguistique du Canada*. Consultable à l'adresse <http://www.noslangues-ourlanguages.gc.ca/bien-well/fra-eng/grammaire-grammar/noms-names-fra.html>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* *lì shì hàn fǎ cí diǎn* 利氏漢法辭典. Institut Ricci, Paris 2001 (2010 pour l'édition numérique); 7 tomes, 8 000 p.

- GRANET, Marcel. *La pensée chinoise*. Albin Michel, Paris [1934] 1968. 568 p.
- GRICE, Herbert Paul. *Logic and conversation*. In. *Syntax and semantics 3 : Speech acts* (Cole, P. et J. Morgan, éd.). Academic Press, New York 1975. Pp. 41-58.
- GENETTE, Gérard. *Seuils*. Éditions du Seuil, Paris 1987. 388 p.
 — *Palimpsestes : la littérature au second degré*. Éditions du Seuil, Paris 1982. 468 p.
- GUO, Qiyong. *Réflexions des néo-confucianistes contemporains sur la question de la religiosité du confucianisme*. In *Histoire de la philosophie chinoise*, janvier 1999. Consultable à l'adresse http://www.institutricci.org/A6_documents/data_doc/Doc/Guo_Qiyong_Xinru_jia_religiosite_confuc_PR_IMP_.pdf. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- GUYER, Paul. *Kant*. Routledge, Londres, New York 2006. xiii, 439 p.
- HALLIDAY, Michael A.K. et R. Hasan. *Cohesion in English (English language series 9)*. Longman, Londres ©1976. xv, 374 p.
- HAWKING, Stephen et L. Mlodinow. *The Grand Design*. Bantam Books, New York 2010. Édition Amazon Kindle, 1920 emplacements (pagination).
- HEIDEGGER, Martin. *The end of philosophy/translated by Joan Stambaugh*. University of Chicago Press 2003. xiv, 110 p.
 — *Early Greek thinking*. Harper & Row, New York © 1975. 129 p.
 — et E. Fink. *Heraclit: Seminar Wintersemester 1966/1967*. Vittorio Klosterman Verlag, Frankfurt am Main 1970. 266 p. Cité en français dans Berman [1985] 1999 : 18.
- HEILBRON, Johan. *Towards a Sociology of Translation : Book Translations as a Cultural World-System*. In *European Journal of Social Theory*, 1999 vol. 2 : 429. Consultable à l'adresse <http://est.sagepub.com/content/2/4/429>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- HERMANS, Theo. *Translation In Systems. Descriptive and System-oriented Approaches Explained*. In *Translation theories explained*, vol. 7. St Jerome Publishing, Manchester 1999. 195 p.
 — *The Manipulation of Literature Studies In Literary Translation*. Croom Helm, London and Sydney 1985. 249 p.

— *Cross-cultural translation studies as thick translation*. In *Bulletin of SOAS*, 66 (3). Pp. 380-389.

- HERRIOT, Édouard. *Notes et maximes inédits*. Hachette, Paris 1961. 141 p.
- HOFF, Benjamin. *The Tao of Pooh & the Te of Piglet*. Egmont Books, Glasgow 1994. 432 p.
- HOLMES, James S. *The Name and Nature of Translation Studies (expanded version)*. In *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Rodopi, Amsterdam [1972] 1988. Pp. 66-80. Cité in Toury (1991)
- HOLZ-MÄNTTÄRI, Justa. *Translatorisches Handeln: Theorie und Methode*. *Suomalainen Tiedeakatemia*. In *Annales Academiae Scientiarum Fennicae B* 226 [1981] 1984. Cité en anglais dans Nord ([1997] 2007) et Vermeer ([1989] 2000.)
- HOUSE, Juliane. *Translation Quality Assessment : a Model Revisited*. Gunter Narr Verlag, Tübingen 1997. viii, 207 p.
- HUANG, Chih-ying and Chia-ying Lee. *Hemispheric processing of Chinese polysemy in the disyllabic verb/noun compounds: an event-related potential study*. In *Proceedings of the NAACL HLT 2010 First Workshop on Computational Neurolinguistics*, Los Angeles, California, June 2010. Association for Computational Linguistics. P. 45–51.
- JAKOBSON, Roman O. *On linguistic aspects of translation*. In *On Translation* (R.A. Brower, ed.). Harvard university Press, Cambridge 1959. Pp. 232-239.
- JAMI, Catherine. *En Chine, on s'intéressait aux processus, pas aux causes*. Propos recueillis par Marie-Laure Théodule in *La science a-t-elle besoin de Dieu? -4 / La Recherche n° 447*. Sophia publications, Paris novembre 2010. Consultable à l'adresse <http://www.larecherche.fr/content/recherche/article?id=28709>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- JÉRÔME, saint. *Correspondance / texte établi et traduit par Jérôme Labourt*. Belles lettres, Paris [1949-1963] 2002-2003. 8 Vol.
- JULIEN, Stanislas Aignan. *Résumé des principaux traités chinois sur la culture des mûriers et l'éducation des vers à soie*. Imprimerie Royale, Paris 1837. 224 p.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, tr. fr. d'Alain Renaut, Aubier Paris 1997, p. 553/AK, III, 420 (A 632-B 660).

- KE, Ping. *Cultural Presuppositions and Misreadings*. In *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, vol. 44 n° 1. Les Presses de l'université de Montréal, Montréal 1999. Pp. 134-143.
- KOH YI TING, Cristee. 从语境诠释汉语多义词之研究 — *Chinese Polysemy : A contextual Perspective*. Mémoire de maîtrise, Université Nationale de Singapour, Université de Pékin 2009. 206 p. Consultable à l'adresse http://scholarbank.nus.edu.sg/bitstream/handle/10635/15840/KOHP.cent20Yip.cent20Tingp.cent20Cristee_HT070609A_Thesis_Masterp.cent20byp.cent20Research_2009.pdf?sequence=1. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- KOJIMA, Yosuke. *Approche d'une ontologie de la nature — Merleau-Ponty, Heidegger, Dôgen*. Thèse de doctorat, Université Paris XII — Val de Marne 2008. 544 p.
- KOLLER, Werner. *Equivalence In Translation Theory*. In Chesterman 1989 : 99-104.
- LADMIRAL, Jean-René. *Le « salto mortale de la déverbalisation. »* In *Meta*, vol. 50, n° 2 avril 2005. Pp. 473-487.

— *Épistémologie de la traduction*. In Baccouche, T. et coll. *Traduire la langue, traduire la culture / Salah, M, dir.* Maisonneuve et Larose, Paris 2003. Pp. 147-165.

— *Traduire : théorème pour la traduction*. Payot, Paris 1979. 276 p.
- LAO-TSEU. *Tao te ching : the Classic Book of Integrity and the Way — Lao Tzu*; translated, annotated, and with an afterword by Victor H. Mair. Bantam Books, New York, Toronto 1990. xvi, 168 p.
- LAO TZU. *Tau-te-tsjing : het boek van weg en deugd — Duyvendak, J.J.L., transl.* Van Loghum Slaterus, Amhem 1942. 190 p. (2^e éd. : 1950. 231 p.)
- *Larousse, dictionnaire informatisé*. Les éditions Larousse, Paris ©2009. Consultable à l'adresse <http://www.larousse.com/fr/dictionnaires>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- LAVAL, université. *République populaire de Chine — Données démolinguistiques*. Consultable à <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/asia/chine-2langues.htm>. Dernière mise à jour : 2011-09-29. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.

- LE CLERC, Jos.-V. *Œuvres complètes de M.T Cicéron, publiées en français avec le texte en regard*. Tome cinquième, seconde éd. Werdet et Lequien Fils, Paris 1826. Disponible à l'adresse <http://books.google.ca/books?id=fLhGAAAAMAAJ>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- LEDERER, Marianne. *La traduction aujourd'hui : le modèle interprétatif*. Lettres modernes Minard, Caen 2006. 196 p.

— et D. Seleskovitch. *Interpréter pour traduire* (2^e édition). Didier Érudition, Paris 1986. 311 p.
- LEFEVERE, André. *Translating Literature: The German Tradition from Luther to Rosenzweig — Approaches to translation studies*, vol. 4. Rodopi, Amsterdam 1977. 116 p.

— [a]. *Translation — history, culture a sourcebook*. Routledge, London, New York 1992. xv, 182 p.

— [b]. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. Routledge, Londres, New York 1992. viii, 176 p.
- LÉGER, Roger. *Dao de jing : le classique de la voie et de sa vertu*. Éditions Lambda, Saint-Jean-sur-Richelieu 2011.
- LÉVY, Jean. *Le Lao-tseu : Suivi des Quatre Canons de l'empereur Jaune*. Albin Michel, Paris 2009. 231 p. (sept tomes *in folio*)
- LITTRÉ, Émile. *Le Littré : dictionnaire de la langue française classique*. Union générale d'éditions, Paris [1863 — 1872] [1873 — 1877] [©1964] 1971. xxii, 671 p. Version logicielle disponible à l'adresse ftp://ab1631b9cf3982380e23353835230aae:1341193154@ftpclubicb9b.clubic.com/logiciel/dictionnaire-le-litre_dictionnaire_le_litre_2.0_francais_271272.exe. Disponibilité vérifiée le 1^{er} juillet 2012.
- LIU, An et coll. *Philosophes taoïstes II : Huainan Zi / texte traduit, présenté et annoté sous la direction de Charles Le Blanc et de Rémi Mathieu*. Coll. *Bibliothèque de la Pléiade*, Gallimard, Paris ©2003. lxxxiii, 1 182 p. (Orig. : -139)
- LIU, Xiang. *Zhanguo ce*. Shanghai Guji Chubanshe, Shanghai . Circa -3^e s. — -1^{er} s. *Zhanguo ce renmin suoyin*, pp. 1277-1330; *Mawangdui Hanmu chutu boshu zhanguoce shiwen*, pp. 1337-1366.

- LIU, Yixuan. *Zhan guo ce xuan jiang* 战国策选讲. 中国青年出版社 : 新华书店北京发行所发行, 1958 [Beijing] : *Zhongguo qing nian chu ban she : Xin hua shu dian Beijing fa xing suo fa xing*, 1958. 137 p.
- LOVE, Tim. *Strange Forms*. In *Horizon Review*, Issue 1. Salt Publishing, Londres 2008. Consultable à l'adresse http://www.saltpublishing.com/horizon/issues/01/text/love_tim.htm. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- MARTIN, Robert. *Pour une logique du sens*. Presses Universitaires de France, Paris [1983] 1992. 320 p.
 - *Ambiguïté, indécidabilité et non-dit*. In, *Aspects de l'ambiguïté et de la paraphrase dans les langues naturelles* (Fuchs, C., éd.). Huber & Lang, Berne 1985. Pp. 143-165.
 - *La polysémie verbale, esquisse d'une typologie formelle*. In *Travaux de Linguistique et de Littérature Strasbourg*, vol. 17 n^o 1 1979. Pp. 251-261.
 - *Esquisse d'une analyse formelle de la polysémie*. In *Travaux de Linguistique et de Littérature*, vol. 10. Centre de philologie et de littératures romanes, Université de Strasbourg, 1972. Pp. 125-136.
- MARTINET, André. *Langue et fonction* — Traduit de l'anglais par Henriette et Gérard Walter. Éditions Gonthier, Paris 1969. 196 p.
- MARTUCELLI, Danilo. *Sociologies de la modernité : l'itinéraire du XXe siècle*. Gallimard, Paris ©1999. 348 p.
- MATHIEU, Rémi. *Lao zi, Daode jing : le livre de la voie et de la vertu* (document vidéo.) Université Ouverte des Humanités, ENS-LSH, Lyon 2007. Disponible pour visionnement à l'adresse http://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/lao_zi_daode_jing_le_livre_de_la_voie_et_de_la_vertu.4116. Dernier visionnement : 1^{er} juillet 2012.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie; précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. Presses universitaires de France, Paris [1950] 1968 (4^e éd.). lvi, 482 p.
- MCLUHAN, Marshall. *The medium is the message*²¹². Bantam books, Londres 1967. 157 p.
- MÉRIDIER, Louis. *Platon, Ion, Ménexène, Euthydème, Cratyle*. Gallimard, Paris [©1989] 1992. 177 p.

²¹² Sic.

- MESCHONNIC, Henri. *Pour la Poétique II*. Gallimard, Paris 1973. 457 p.
- MUNDAY, Jeremy. *Introducing Translation Studies : Theories and Applications*. Routledge, Oxon et New York [2001] 2008. xiv, 222 p. (Édition numérique Taylor & Francis e-Library 2009. 236 p., 8883 emplacements (pagination). Disponible chez Amazon.com, à http://www.amazon.com/Introducing-Translation-Studies-Applications-ebook/dp/B0037MKT1I/ref=tmm_kin_title_0?ie=UTF8&m=AZC9TZ4UC9CFC . Disponibilité vérifiée le 1^{er} juillet 2012.
- MOUNIN, Georges. *Les belles infidèles*. Presses universitaires de Lille, Paris 1994. 109 p.
- NIDA, Eugene A. et W. Reyburn. *Meaning Across Cultures*. In *American Society of Missiology Series / International Bulletin of Missionary Research*, n° 4. Orbis Books, New York 1981. vi, 90 p.
- et Charles R Taber. *The Theory and Practice of Translation*. E. J. Brill, Leiden 1969 (Collection *Helps for translators*, v.8). viii, 220 p.
- *Toward a science of translating, with special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. E. J. Brill, Leiden 1964. x, 331 p.
- NORD, Christiane. *Translating as a purposeful activity – functionalist approaches explained*. St Jerome Publishing, Manchester [1997] 2007. 154 p.
- *Text Analysis in Translation-Theory, Methodology, and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis. Second Edition. Translated from the German by Christiane Nord and Penelope Sparrow*. Editions Rodopi B.V., Amsterdam-New York 2005. 275 p. (Orig. : *Textanalyse und Übersetzen : Theoretische Grundlagen, Methode und didaktische Anwendung einer übersetzungsrelevanten Textanalyse*. Groos, Heidelberg 1988.)
- *Manipulation and Loyalty in Functional translation. In Current Writing — Text and Reception in Southern Africa*. Special Issue : *Translation and Power/Dimitriu, Ileana (ed.)*, vol. 14 n° 2. African Literature and Culture Centre et university of KwaZulu-Natal (English dep.), Durban 2002. Pp. 1-10.
- *Loyalty Revisited – Bible Translation as a Case in Point. In The Translator*, Vol. 7 n° 2, 2001. Pp. 185-202.
- *Skopos, Loyalty and Translational Conventions. In Target*, Vol. 3 n° 1. John Benjamins Publishing Co, Amsterdam et Philadelphie 1991. Pp. 91-109.

- OFFICE québécois de la langue française (OQLF). *Banque de dépannage linguistique*. Consultable à l'adresse <http://66.46.185.79/bdl/>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
 - ORTEGA Y GASSET, José. *The misery and the splendor of translation*. Translated by Elizabeth Gamble Miller. In Venuti [1937] 2000. Pp. 49-63. (Orig. : « *La Miseria y el esplendor de la traducción*. » In *Obras Completas: Tomo V [1933–1941]*. Revista de Occidente, Madrid 1947. Pp. 427–448.)
 - OWNBY, David. *De Mao à Confucius*. In *UdeMNouvelles*, Université de Montréal, février 2009. Consultable à l'adresse <http://www.nouvelles.umontreal.ca/enseignement/nos-programmes/de-mao-a-confucius.html>. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- *Histoire de l'Asie de l'Est classique*. Notes de cours, Université de Montréal 2002.
- *Oxford American Dictionary*. Oxford university Press, Oxford 1980. 816 p.
 - PAQUIER, Jules. *Qu'est-ce que le quietisme?* Bloud, Paris 1973; 122 p.
 - *Petit Robert (Le nouveau) / Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française / Nouvelle édition du Petit Robert de Paul Robert/Texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey*. Dictionnaires Le Robert, Paris 2003. 2 949 p.
 - POPER, Karl. *Conjectures et réfutations : la croissance du savoir scientifique / traduit de l'anglais par Michelle-Irène et Marc B. de Launay*. Payot, Paris 1985 (2^e éd.). 610 p.
 - QIAN, Sima. *Shi ji (préparé et traduit par J. Pimpaneau)*. Librairie You-Feng, Paris ©1988-c1989. 2 vol.
 - REHBEIN, Jochen. *Komplexes Handeln. Elemente zur Handlungstheorie der Sprache*. Metzler, Stuttgart 1977. Cité en anglais in Nord ([1997] 2007 : 13.)
 - REISS, Katharina (Reiß). *Translation Criticism — The Potentials and Limitations : Categories and Criteria for Translation Quality Assessment / traduction par Erroll F. Rhodes*. St Jerome Publishing, Manchester 2000. 127 p. (Orig. : *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik: Kategorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen*. Max Hueber, Munich 1971. 124 p.)
- *Type, Kind and Individuality of Text / Decision making in translation / Translated by Susan Kitron*. In Venuti (2000 : 160-171) (Orig. in *Poetics Today*, Vol. 2 : 4 1981. Pp. 121-131.)

— *Text types, translation types and translation assessment*. In Chesterman ([1977] 1989 : 105-115).

— et Hans J. Vermeer. *Grundlegung einer Allgemeinen Translationstheorie*. Niemeyer, Tübingen 1984. viii, 245 p. Cité dans Nord [1997] 2007 : 46).

- ROBINET, Isabelle. *Polysémisme du texte canonique et syncrétisme des interprétations : étude taxinomique des commentaires du Daodejing au sein de la tradition chinoise*. In *La canonisation du texte : aux origines d'une tradition, Extrême-Orient-Extrême-Occident*, vol. 5 n° 5, 1984. Pp. 27-47. (DOI : 10.3406/oroc.1984.912). Consultable sur http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oroc_0754-5010_1984_num_5_5_912. Dernière consultation : 1^{er} juillet 2012.
- SAPIR, Edward. *Language : An introduction to the study of speech*. Harcourt, Brace and co., New York 1921. vii, 258 p.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale / Ferdinand de Saussure; publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger; édition critique préparée par Tullio de Mauro*. Payot, Paris 1978. xviii, 509 p.
- SCHÄFFNER, Christina. *Translation and norms*. Multilingual Matters Ltd., Toronto ©1999. 140 p.
- SCHIPPER, Kristofer M. *La religion de la Chine : la tradition vivante*. Fayard, Paris 2008. 472 p.
 — *The Taoist Body*. University of California Press, 1993. 273 p.
 — *Le corps taoïste : corps physique, corps social*. Fayard, Paris 1982. 339 p.
- SCHLEIERMACHER, F. *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzen*²¹³
 Cité en anglais in Lefevere (1977).
- SELESKOVITCH, Danica et Marianne Lederer. *Interpréter pour traduire*. Didier Érudition, Paris [1984] 1986. 311 p.
- STEINER, George. *After Babel : aspects of language and translation*. Oxford University Press, New York [1975] 1998 (3^e éd.). viii, 507 p.
- SUN Tzu. *The Art of War / translated, with an introduction and commentary, by Roger T. Ames — Preface by Rupert Smith*. The Folio Society, London 2007. 252 p. (Orig. : Ballantine Books 1993.)

²¹³ *On the Different Methods of Translating*.

- TAROT, Camille. *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*. La Découverte, Paris 2003. 122 p.
- THOMAS D'AQUIN, saint. *Commentaires de S. Thomas d'Aquin sur toutes les épîtres de S. Paul*. Abbé Bralé, trad. Louis Vivès, Paris [1225-1274] 1869-1874. 6 vol.
- TORT, Patrick. *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*. Presses universitaires de France, Paris 1996. 128 p.
- TOURY, Gideon. *Descriptive translation studies and beyond*. John Benjamins Publishing Co, Amsterdam et Philadelphie © 1995. viii, 311 p.
— *In Search of a Theory of Translation*. The Porter Institute for Poetics and Semiotics, Tel Aviv 1980. 159 p.
- TROSBORG, Anna (ed.). *Text typology and Translation*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam et Philadelphie 1997. 345 p.
- TYTLER, Alexander Fraser (Lord Woodhouselee). *Essay on the principles of translation*./New ed. with an introductory article by Jeffrey F. Huntsman. John Benjamins, Amsterdam et Philadelphie 1978. (Collection *Amsterdam Studies In the Theory and History of Linguistic Science*. Series 1, *Amsterdam classics in linguistics*, 1800-1925, v.13.)
- VENUTI, Lawrence. *The Translation Studies Reader (Second edition)*. Routledge, Londres, New York 2004. xiv, 541 p.
— *The Translation Studies Reader / Advisory Editor : Mona Baker*. Routledge, London-New York 2000. (Édition au format pdf : Taylor & Francis e-Library, Londres 2004. xiv, 539 p. Disponible à l'adresse <http://faculty.ksu.edu.sa/76518/Linguistics/books/Thep.cent20Translationp.cent20Studiesp.cent20Reader.pdf>. Disponibilité vérifiée le 1^{er} juillet 2012.
— *Strategies of Translation*. In BAKER (1998 : 240-244).
— *The Translator's invisibility — A History of Translation*. Routledge, London-New York 1995. xii, 353 p. (Édition numérique : Taylor & Francis e-Library, Londres 2004. ix, 353 p. Disponible à <http://twitdoc.com/upload/ibaiatutxa/the-translator-s-invisibility-a-history-of-translation-lawrence-venuti.pdf>. Disponibilité vérifiée le 1^{er} juillet 2012.
- VERMEER, Hans J. *Skopos and Commission In Translational Action — Translated by Andrew Chesterman*. In VENUTI (2000 : 221-232).

— *A skopos Theory of Translation (Some Arguments for and against)* – Heidelberg, TEXTconTEXT (Band 1), 1996. (Compte rendu : GRBIĆ, Nadja et M. Wolf. In *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 12, n° 2, 1999. Pp. 196-197. Disponible à l'adresse <http://id.erudit.org/iderudit/037381ar>. Disponibilité vérifiée le 1^{er} juillet 2012.

— *What does it mean to translate?. Indian Journal of Applied Linguistics*, Vol. 13 n° 2, 1987. Pp. 25-33.

— *Ein Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie. In Lebende Sprachen* vol. 23 n° 3, 1978. Pp. 99-102 (cité en anglais in Nord [1997] 2007; Venuti 2000, 2004.)

- WALEY, Arthur. *The way and its power : a study of the Tao Tê Ching and its place in the Chinese thought*. Allen & Unwin, Londres 1934. 262 p.
- WALLON, H. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 19, Issue²¹⁴ 4, 1875. Pp. 386-430.
- WANG, Shifu. *Si-siang-ki ou, L'histoire du pavillon d'occident; comédie en seize actes, traduit du chinois par Stanislas Julien*. H. Georg-T. Mueller, Genève 1880. 1 334 p.
- WEINBERG, Jack. (Interviewé à propos des manifestations pour la liberté de parole à la University of California, Berkeley.) In *The San Francisco Chronicle*. San Francisco, 15 nov. 1964.
- WHORF, Benjamin L. *Language, thought, and reality : selected writings / edited and with an introd. by John B. Carroll ; foreword by Stuart Chase*. Technology press of M.I.T., Cambridge [1956] 1967. xi, 278 p.
- WONG, Nicolas.-*histoire*²¹⁵ *de la bande dessinée chinoise, les lianhuanhua*. 20 janvier 2008. Blog à l'adresse <http://nico-wong.over-blog.net/article-15817717.html>. Dernière consultation : 21 octobre 2012.
- WRIGHT, Georg Henrik von. *Norm and Action. A Logical Enquiry. In International Library of Philosophy and Scientific Method*. Routledge & Kegan Paul, London 1963. 214 p.

— *An essay in Deontic Logic and the General Theory of Action. In Acta in Philosophica Fennica*, Fasc. XXI. North-Holland Pub. Co., Amsterdam 1968. 110 p.

²¹⁴ Sic.

²¹⁵ Sic.

- XU, Shu. *Yi jing; Xinxu Zhang yizhu; Huang-shan Wenhua Shuyuan*. Anhui Renmin Chubanshe [-1027 — -256] 1992. 3, 3, 420 p.
- ZHUANGZI, *nán huá zhēn jīng* 南華真經 (Classique véritable du Sud de la Chine), in *L'œuvre complète de Tchouang-Tseu — traduction, préface et notes de Liou Kia-Hway*. Gallimard, Paris ©1969. 388 p.

Université de Montréal

**Les traductions du *Daode jing* (dàodé jīng 道德經)
de Julien (1842), Duyvendak (1953) et Mathieu (2008) :
intentions, interventions, fonctionnalité**

Appendices :

A : *Page type de la traduction de Mathieu*

B : *Texte intégral des chapitres I, II, XXIII, XXXII, XXXIV, XXXVII, LVII, LXVI, LXXIII et LXXIX du dào dé jīng 道德經 de wáng bì 王弼 et leur traduction par Julien, Duyvendak et Mathieu*

C : *Glossaire des termes chinois utilisés (extraits du dictionnaire Le Grand Ricci numérique [2010])*

par

Luc Laporte

Département de linguistique et traduction

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences

en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts

en traduction

option *recherche*.

Août 2012

© Luc Laporte, 2012

Appendice A

Page type de la traduction de Mathieu

(format approximatif de l'édition papier,
avec taille des polices proportionnelle;
obtenu par numérisation avec
reconnaissance optique des caractères)

XXIII

1. Parler peu est [la marque de] la spontanéité¹.
2. C'est pourquoi la bourrasque ne souffle pas toute la matinée²,
3. La pluie d'averse ne tombe pas toute la journée³.
4. Qu'est-ce qui fait cela⁴ ?
5. C'est le ciel et la terre⁵,
6. Or, si le ciel et la terre n'ont jamais pu les faire durer long-temps⁶,
7. Alors, que dire des hommes⁷!
8. C'est pourquoi, qui conduit ses entreprises (selon la voie)⁸,

◆ 1. Ou *l'imperceptible est [la marque] de la spontanéité [du naturel]*, ce qui est ainsi de soi-même. Wang Bi glose; « ce qui ne peut être entendu (du *dao*) », l'inaudibilité de la voie. Voir une autre interprétation de F. Jullien, 2006, p. 155. Cf. V-9. - GD; le verset n'est pas connu de cette version. ◆ 2. Peut-être le symbole d'un gouvernement cruel. Dans le *Chu ci*, « Élégies de Chu », J, p. 22b (trad. p. 53 et n. 7), ce sont des calomnies. Ici, c'est sans doute une simple image de l'inconstance des choses. - MWD ; *c'est pourquoi* manque. ◆ 3. Forme de dicton. Cf. le *Huainan zi*, XII, p. 4b (trad. p. 536 et n. 30). - MWD ; *pluie violente*, au lieu de *pluie d'averse*. Même valeur symbolique de l'inconstance que *supra*. ◆ 4. MWD; pas de partie. nominalisante *zhe*, « ce qui ... ». ◆ 5. La question s'apparente aux formules lapidaires et énigmatiques du chap. « Tianwen », les « Questions célestes », du *Chu ci* et du *Xun zi*, XXVI. Le ciel est la *natura naturans* des Chinois. - MWD ; la réponse ne figure pas dans cette version, par haplographie (1) ou par évidence de la réponse {comme dans le « Tianwen » justement}. ◆ 6. MWD.B; *si le ciel et la terre cependant ne peuvent pas les ...* Var. de la négation précédée de *cependant [mais]*. ◆ 7. Lin, e alors, à plus forte raison [a fortiori] pour ce qui est des hommes! „- MWD.B ; *alors, à plus forte raison ...* Ce vers est illisible dans MWD.A, sauf *ce qui est de*. ◆ 8. Il n'est pas certain qu'il faille mentionner ici *ce selon la voie*. Cf. le *Taiyi shengshui*, I, plus loin, p. 241, n. 19. - MWD; *en accord avec la voie*, au lieu de *selon [dans] la voie*.

Appendice B

Texte intégral des chapitres

I, II, XXIII, XXXII, XXXIV, XXXVII, LVII, LXVI, LXXIII et LXXIX

du *dào dé jīng* 道德經 de *wàng bì* 王弼

et leur traduction par Julien, Duyvendak et Mathieu

— dì yī zhāng 第一章, chapitre I —

			1A/1/4	1A/1/4	1A/1/3	1A/1/3		1A/1/3
眾	同	此	常	故	有	無	名	道
zhòng	tóng	cǐ	cháng	gù	yǒu	wú	míng	dào
妙	謂	兩	有	常	名	名	可	可
miào	wèi	liǎng	yǒu	cháng	míng	míng	kě	kě
之	之	者	欲	無	萬	天	名	道
zhī	zhī	zhě	yù	wú	wàn	tiān	míng	dào
門	玄	同	以	欲	物	地	非	非
mén	xuán	tóng	yǐ	yù	wù	dì	fēi	fēi
	玄	出	觀	以	之	之	常	常
	xuán	chū	guān	yǐ	zhī	zhī	cháng	cháng
	之	而	其	觀	母	始	名	道
	zhī	ér	qí	guān	mǔ	shǐ	míng	dào
	又	異	傲	其				
	yòu	yì	jiào	qí				
	玄	名		妙				
	xuán	míng		miào				

dì yī zhāng 第一章, chapitre I

Julien :

La **voie** qui peut être **exprimée par la parole** n'est pas la **Voie** éternelle;

Le nom qui peut être nommé n'est pas le Nom éternel.

(L'être) **sans** nom est l'origine du ciel et de la terre; **avec** ce nom, il est la mère de toutes choses.

C'est pourquoi, lorsqu'on est constamment **exempt** de passions, on voit son essence spirituelle; lorsqu'**on a** constamment des passions, on le voit sous une forme bornée.

Ces deux choses ont une même origine et reçoivent des noms différents. On les appelle toutes deux profondes. Elles sont profondes, doublement profondes. C'est la porte de toutes les choses spirituelles.

Duyvendak :

La **Voie** vraiment **Voie** est autre qu'une **voie** constante.

Les **Termes** vraiment **Termes** sons autres que des **termes** constants.

Le terme **Non-être** indique le commencement du ciel et de la terre ; le terme **Être** indique la mère des dix mille choses.

Aussi est-ce par l'alternance constante entre le **Non-être** et l'**Être** que, de l'un, on verra le prodige et, de l'autre, on verra les bornes.

Ces deux, bien qu'ils aient une origine commune, sont désignés par des termes différents.

Ce qu'ils ont en commun, je l'appelle le Mystère, le Mystère Suprême¹, la porte de tous les prodiges.

Mathieu :

La **voie** que la **voix** peut **dire** n'est jamais la constante **voie**.

Le nom que le nom peut nommer n'est jamais le constant nom.

Le **sans-nom** est le commencement du ciel et de la terre.

Le **qui-a-nom** est la mère des dix mille êtres. C'est pourquoi qui est constamment **dépourvu de** désir fait en sorte d'en contempler les subtilités.

Qui est constamment dans l'**avoir du** désir fait en sorte d'en contempler les manifestations

Ces deux choses ont, en fait, une même souche, quoiqu'elles aient des noms différents.

Semblablement, on les nomme mystérieuses. Pourtant, s'il est encore plus mystérieux que ce mystère,

C'est bien la porte qui ouvre sur toutes les subtilités.

¹ *Sic.*

dì èr zhāng 第二章, chapitre II

Julien :

Dans le monde, lorsque tous les hommes ont su apprécier la beauté (morale), alors la laideur (du vice) a paru. Lorsque tous les hommes ont su apprécier le bien, alors le mal a paru. C'est pourquoi l'être et le non-être naissent l'un de l'autre.

Le difficile et le facile se produisent mutuellement. Le long et le court se donnent mutuellement leur forme. Le haut et le bas montrent mutuellement leur inégalité.

Les tons et la voix s'accordent mutuellement.

L'antériorité et la postérité sont la conséquence l'une de l'autre.

De là vient que le saint homme fait son occupation du non-agir.

Il fait consister ses instructions dans le silence.

Alors tous les êtres se mettent en mouvement, et il ne leur refuse rien.

Il les produit et ne se les approprie pas.

Il les perfectionne et ne compte pas sur eux.

Ses mérites étant accomplis, il ne s'y attache pas.

Il ne s'attache pas à ses mérites : c'est pourquoi ils ne le quittent point.

Duyvendak :

Tous dans le monde reconnaissent le beau comme beau ; ainsi est admis le laid.

Tous reconnaissent le bien comme bien ; ainsi est admis le non-bien.

En effet : l'Être et le Non-être s'enfantent l'un l'autre; le difficile et le facile se complètent l'un l'autre; le long et le bref sont formés l'un de l'autre; le haut et le bas se renversent l'un l'autre; les sons et la voix s'harmonisent l'un l'autre; l'avant et l'après se suivent l'un l'autre.¹

¹ « En modifiant quelque peu une correction de Ma Siu-louen, je transporte une phrase ("C'est pourquoi le Saint se tient", etc.) qui, dans le texte traditionnel, suit la phrase : "avant et après se suivent l'un l'autre", à la fin du ch. XLIII et le reste du chapitre, à partir de : "Elles produisent mais ne s'approprient pas", à la fin du ch. LI où il est en partie répété. [...] » (Duyvendak 1953 : 18)

Mathieu :

Sous le ciel, tous savent que dès lors que le beau est jugé comme beau apparaît le laid.

Tous savent que dès lors que le bon est jugé comme bon apparaît le mauvais.

C'est pourquoi l'il-y-a et l'il-n'y-a-pas mutuellement s'engendrent;

Le difficile et le facile mutuellement se complètent;

Le long et le court l'un à l'autre se comparent;

Le haut et le bas l'un dans l'autre se renversent;

Les notes et les sons mutuellement s'harmonisent; L'avant et l'après mutuellement se suivent.

C'est la raison pour laquelle l'homme saint ne se tient qu'aux entreprises où il n'agit pas,

Ne pratique qu'un enseignement où il ne parle pas, Les dix mille êtres surgissent là sans qu'il en récuse aucun;

Il les fait engendrer mais sans les posséder;

Il agit sur eux mais sans s'en prévaloir.

Sa tâche achevée, il ne se tient plus à sa place.

C'est seulement parce qu'il ne se tient plus à sa place que les êtres ne le quittent pas.

— dì èrshí sān zhāng 第二十三章, chapitre XXIII —

信	同	同	失	德	故	而	天	孰	驟	故	希
xìn	tóng	tóng	shī	dé	gù	ér	tiān	shú	zòu	gù	xī
不	於	於	者	者	從	況	地	為	雨	飄	言
bù	yú	yú	zhě	zhě	cōng	kuàng	dì	wéi	yǔ	piāo	yán
足	失	德	同	同	事	於	尚	此	不	風	自
zú	shī	dé	tóng	tóng	shì	yú	shàng	cǐ	bù	fēng	zì
焉	者	者	於	於	於	人	不	者	終	不	然
yān	zhě	zhě	yú	yú	yú	rén	bù	zhě	zhōng	bù	rán
有	失	德	失	德	道	乎	能	天	日	終	
yǒu	shī	dé	shī	dé	dào	hū	néng	tiān	rì	zhōng	
不	於	亦			者		久	地		朝	
bù	yú	yì			zhě		jiǔ	dì		cháo	
信	樂	樂			道						
xìn	lè	lè			dào						
焉	得	得			者						
yān	dé	dé			zhě						
	之	之			同						
	zhī	zhī			tóng						
					於						
					yú						
					道						
					dào						

Julien :

Celui qui ne parle pas (arrive au) non-agir.

Un vent rapide ne dure pas toute la matinée; une pluie violente ne dure pas tout le jour.

Qui est-ce qui produit ces deux choses? Le ciel et la terre.

Si le ciel et la terre même ne peuvent subsister longtemps, à plus forte raison l'homme!

C'est pourquoi si l'homme se livre au Tao, il s'identifie au Tao; s'il se livre à la vertu, il s'identifie à la vertu; s'il se livre au crime, il s'identifie au crime.

Celui qui s'identifie au Tao gagne le Tao; celui qui s'identifie à la vertu gagne la vertu; celui qui s'identifie au crime gagne (la honte du) crime.

Si l'on ne croit pas fortement (au Tao), l'on finit par n'y plus croire.

Duyvendak :

L'avarice de paroles est (en harmonie avec) le Cours¹ Naturel⁸⁰.

Car, un tourbillon ne dure pas toute la matinée, et une averse ne dure pas toute la journée. Qui est-ce qui les produit? Le ciel et la terre. Si même le ciel et la terre ne peuvent persister longtemps (dans leur exubérance), à plus forte raison l'homme!

C'est pourquoi celui qui agit selon la Voie, s'identifie avec la Voie. Quand il réussit, il s'identifie avec le succès; quand il échoue, il s'identifie avec l'échec.

Quand il s'identifie avec la Voie, alors il se réjouit de l'acquisition de la Voie. Quand il s'identifie avec le succès, alors il se réjouit de l'acquisition du succès. Quand il s'identifie avec l'échec, alors il se réjouit de l'acquisition de l'échec. ²

¹ Sic.

² « La dernière phrase de ce chapitre, dans le texte chinois, est une répétition de la ligne du chapitre XVII : “Lorsque la bonne foi n'est pas suffisante, il y a manque de bonne foi”. Comme elle ne me paraît certainement pas à sa place ici, je l'ai omise dans ma traduction. » (Duyvendak *ibid.* : 53)

Mathieu :

Parler peu est [la marque de] la spontanéité.

C'est pourquoi la bourrasque ne souffle pas toute la matinée,

La pluie d'averse ne tombe pas toute la journée.

Qu'est-ce qui fait cela?

C'est le ciel et la terre.

Or, si le ciel et la terre n'ont jamais pu les faire durer longtemps,

Alors, que dire des hommes!

C'est pourquoi, qui conduit ses entreprises (selon la voie),

Selon la voie, il s'assimile à la voie;

Selon l'effcience, il s'assimile à l'effcience,

Selon l'échec, il s'assimile à l'échec.

La voie se plaît en outre à faire réussir qui s'assimile à la voie.

L'effcience se plaît à faire réussir qui s'assimile à l'effcience.

L'échec se plaît à faire réussir [l'échec de] qui s'assimile à l'échec.

Quand on manque de confiance en autrui,

D'autrui on ne bénéficie plus d'aucune confiance.

— dì sān shí èr zhāng 第三十二章, chapitre XXXII —

猶 譬 知 夫 名 始 民 天 萬 侯 撲 道
yóu pì zhī fū míng shǐ mín tiān wàn hóu pǔ dào
川 道 止 亦 亦 制 莫 地 物 王 雖 常
chuān dào zhǐ yì yì zhì mò dì wù wáng suī cháng
谷 之 可 將 既 有 之 相 將 若 小 無
gǔ zhī kě jiāng jì yǒu zhī xiāng jiāng ruò xiǎo wú
之 在 以 知 有 名 令 合 自 能 天 名
zhī zài yǐ zhī yǒu míng lìng hé zì néng tiān míng
於 天 不 止 而 以 賓 守 下
yú tiān bù zhǐ ér yǐ bīn shǒu xià
江 下 殆 自 降 之 莫
jiāng xià dài zì jiàng zhī mò
海 均 甘 能
hǎi jūn gān néng
露 臣
lù chén
也
yě

Julien :

Le Tao est éternel et il n'a pas de nom.

Quoiqu'il soit petit de sa nature, le monde entier ne pourrait le subjuguier.

Si les vassaux et les rois peuvent le conserver, tous les êtres viendront spontanément se soumettre à eux.

Le ciel et la terre s'uniront ensemble pour faire descendre une douce rosée, et les peuples se pacifieront d'eux-mêmes sans que personne ne leur ordonne.

Dès que le Tao se fut divisé, il eut un nom.

Ce nom une fois établi, il faut savoir se retenir.

Celui qui sait se retenir ne périclite jamais.

Le Tao est répandu dans l'univers.

(Tous les êtres retournent à lui) comme les rivières et les ruisseaux des montagnes retournent aux fleuves et aux mers.

Duyvendak :

La Voie a la simplicité du sans-nom (sans termes).¹

Dès qu'on taille (cette simplicité), il y a des termes (pour les catégories diverses).

Puisque les termes existent aussi, (le Saint) saura aussi où se tenir. Qui sait où se tenir n'est pas en péril.

La place de la Voie à l'égard de Tout²-sous-le-ciel peut être comparée à celle des torrents et des vallées à l'égard du Fleuve et de la Mer.

¹ « Ce chapitre présente de graves difficultés parce qu'il a certainement été contaminé par d'autres chapitres, surtout par le chapitre XXXVII. Tel qu'il est, en son texte traditionnel, il m'est complètement incompréhensible.

Je reporte sept phrases, celles qui suivent : "Simple comme du bois brut" et commencent par : "Si insignifiant...", au chapitre XXXVII, où la phraséologie est identique. » (Duyvendak *ibid.* : 66)

² *Sic.*

Mathieu :

La voie est constamment sans nom.

Quoique sa simplicité brute soit infime,

Personne, sous le ciel, ne la peut assujettir.

Mais si les seigneurs et les rois la peuvent préserver,

Les dix mille êtres d'eux-mêmes se soumettent,

Le ciel et la terre s'unissent l'un à l'autre

En vue de faire descendre la rosée douce.

Sans que rien lui ait été ordonné, le peuple se la répartit de lui-même fort équitablement.

Dès lors qu'on commença à gérer, on fit en sorte qu'il y eût des noms.

Quand les noms eurent été conférés,

On voulut alors savoir où s'arrêter.

Car qui sait où s'arrêter n'a plus de péril à redouter.

La voie est, vis-à-vis du monde sous le ciel,

Comparable aux mers et aux fleuves vis-à-vis des rivières et des vallées.

— dì sān shí sì zhāng 第三十四章, chapitre XXXIV —

故 以 可 萬 常 衣 功 萬 大
gù yǐ kě wàn cháng yì gōng wàn dà
能 其 名 物 無 養 成 物 道
néng qì míng wù wú yǎng chéng wù dào
成 終 為 歸 欲 萬 而 恃 犯
chéng zhōng wéi guī yù wàn ér shì fàn
其 不 大 焉 可 物 不 之 兮
qí bù dà yān kě wù bù zhī xī
大 自 而 名 而 名 以 其
dà zì ér míng ér míng yǐ qí
為 不 於 不 有 生 可
wéi bù yú bù yǒu shēng kě
大 為 小 為 而 左
dà wéi xiǎo wéi ér zuǒ
主 主 不 右
zhǔ zhǔ bù yòu
辭
cí

Julien :

Le Tao s'étend partout; il peut aller à gauche comme à droite.

Tous les êtres comptent sur lui pour naître, et il ne les repousse point.

Quand ses mérites sont accomplis, il ne se les attribue point.

Il aime et nourrit tous les êtres, et ne se regarde pas comme leur maître.

Il est constamment sans désirs : on peut l'appeler petit.

Tous les êtres se soumettent à lui, et il ne se regarde pas comme leur maître : on peut l'appeler grand.

De là vient que, jusqu'à la fin de sa vie, le saint homme ne s'estime pas grand.

C'est pourquoi il peut accomplir de grandes choses.

Duyvendak :

Que la grande Voie est ambiguë! Elle peut aller à gauche ou à droite. Les dix mille êtres se fient à elle pour leur existence, et elle ne les refuse pas.

Quand un résultat est achevé, elle ne se l'approprie pas. Elle revêt et nourrit tous les êtres sans se présenter comme leur maître.¹ Elle pourrait être nommée parmi les petites choses. Tous les êtres retournent à elle sans qu'elle se présente comme leur maître. Elle pourrait être nommée parmi les grandes choses.

Parce qu'elle ne fait jamais valoir sa propre grandeur, elle peut achever sa grandeur.

¹ « Après le premier : “Sans se présenter comme leur maître”, le texte traditionnel donne : *tch'ang wou yu* (11) “constamment sans désirs”. Cette phrase interrompt le parallélisme entre ce qui est dit de la “petitesse” et de la “grandeur” de la Voie et paraît être une interpolation sans aucun sens intelligible. Je l'ai omise. » (Duyvendak *ibid.* : 69)

Mathieu :

Oh! que la grand-voie est immense!

Elle peut se répandre à gauche comme à droite.

Les dix mille êtres dépendent d'elle pour vivre sans qu'elle en récuse aucun.

Sa tâche accomplie, on ne dit pas qu'elle les possède.

Elle habille et nourrit les dix mille êtres sans agir en souverain avec eux.

[Soyez constamment dépourvu de désir.]²

Elle peut être nommée d'après les plus petites choses.

Les dix mille êtres se tournent vers elle sans qu'elle agisse en souverain avec eux.

Elle peut être nommée par ce qu'elle fait de grand.

Du fait que, en fin de compte, elle ne se considère jamais elle-même comme grande,

Elle peut, pour cela même, accomplir de grandes choses.

² « Ce vers apparaît sorti de son contexte et à rapprocher de 1-5. » (Mathieu *ibid.* : 138 nbp 6).

— *dì sān shí qī zhāng* 第三十七章, *chapitre XXXVII* —

不	無	吾	化	萬	侯	道
<i>bù</i>	<i>wú</i>	<i>wú</i>	<i>huà</i>	<i>wàn</i>	<i>hóu</i>	<i>dào</i>
欲	名	將	而	物	王	常
<i>yù</i>	<i>míng</i>	<i>jiāng</i>	<i>ér</i>	<i>wù</i>	<i>wáng</i>	<i>cháng</i>
以	之	鎮	欲	將	若	無
<i>yǐ</i>	<i>zhī</i>	<i>zhèn</i>	<i>yù</i>	<i>jiāng</i>	<i>ruò</i>	<i>wú</i>
靜	樸	之	作	自	能	為
<i>jìng</i>	<i>pǔ</i>	<i>zhī</i>	<i>zuò</i>	<i>zì</i>	<i>néng</i>	<i>wéi</i>
天	夫	以		化	守	而
<i>tiān</i>	<i>fū</i>	<i>yǐ</i>		<i>huà</i>	<i>shǒu</i>	<i>ér</i>
下	亦	無			之	無
<i>xià</i>	<i>yì</i>	<i>wú</i>			<i>zhī</i>	<i>wú</i>
將	將	名				不
<i>jiāng</i>	<i>jiāng</i>	<i>míng</i>				<i>bù</i>
自	無	之				為
<i>zì</i>	<i>wú</i>	<i>zhī</i>				<i>wéi</i>
定	欲	樸				
<i>dìng</i>	<i>yù</i>	<i>pǔ</i>				

dì sān shí qī zhāng 第三十七章, chapitre XXXVII

Julien :

Le Tao pratique constamment le non-agir et (pourtant) il n'y a rien qu'il ne fasse.

Si les rois et les vassaux peuvent le conserver, tous les êtres se convertiront.

Si, une fois convertis, ils veulent encore se mettre en mouvement, je les contiens à l'aide de l'être simple qui n'a pas de nom, (c'est-à-dire par le Tao).

L'être simple qui n'a pas de nom, il ne faut pas même le désirer.

L'absence de désirs procure la quiétude.

Alors l'empire se rectifie de lui-même.

Duyvendak :

La Voie est constamment inactive, et pourtant il n'y a rien qui ne se fasse,

Si les rois vassaux pouvaient s'y tenir, les dix mille êtres se développeraient d'eux-mêmes. Si pendant ce développement les désirs devenaient actifs, je les contiendrais au moyen de la simplicité du sans-nom.

Si insignifiante que soit la simplicité du sans-nom, personne dans l'empire ne peut l'asservir.

Si les rois vassaux pouvaient s'y tenir, les dix mille êtres accourraient spontanément comme des invités. Le ciel et la terre s'uniraient pour faire tomber une douce rosée, et le peuple, sans que personne en prenne soin, en recevrait spontanément une part égale.

Vraiment ils deviendraient aussi sans désirs. Étant sans désirs, ils deviendraient tranquilles, et l'empire s'affermirait de lui-même.

Mathieu :

Si constamment la voie n'agit pas, il n'est rien qui ne se fasse.

Si les seigneurs et les rois peuvent la préserver, Les dix mille êtres vont se transformer d'eux-mêmes.

Si, une fois transformés, des désirs viennent à surgir,

J'y vais mettre un terme grâce à la simplicité brute du sans-nom;

Car, [si j'y vais mettre un terme grâce à]¹ la simplicité brute du sans-nom,

On n'aura plus alors aucun désir.

Sans désir, on accède à la sérénité,

Et le monde sous le ciel s'établira alors de lui-même

¹ « On rétablit le texte d'après une édition plus complète et d'après MWD. La répétition est tombée dans le texte de Wang Bi par haplographie. » (Mathieu *ibid.* : 144 nbp 6).

— dì wǔ shí qī zhāng 第五十七章, chapitre LVII —

我	我	我	我	故	法	人	民	天	以	吾	以	以	以
wǒ	wǒ	wǒ	wǒ	gù	fǎ	rén	mín	tiān	yǐ	wú	yǐ	yǐ	yǐ
無	無	好	無	聖	令	多	多	下	此	何	無	奇	正
wú	wú	hǎo	wú	shèng	lìng	duō	duō	xià	cǐ	hé	wú	qí	zhèng
欲	事	靜	為	人	滋	伎	利	多		以	事	用	治
yù	shì	jìng	wéi	rén	zī	jì	lì	duō		yǐ	shì	zhì	zhì
而	而	而	而	云	彰	巧	器	忌		知	取	兵	國
ér	ér	ér	ér	yún	zhāng	qiǎo	qì	jì		zhī	qǔ	guó	guó
民	民	民	民		盜	奇	國	諱		其	天		
mín	mín	mín	mín		dào	jī	guó	huì		qí	tiān		
自	自	自	自		賊	物	家	而		然	下		
zì	zì	zì	zì		zéi	wù	jiā	ér		ràn	xià		
樸	富	正	化		多	汙	滋	民		哉			
pǔ	fù	zhèng	huà		duō	xuàn	zī	mín		zāi			
					有	起	昏	彌					
					yǒu	qǐ	hūn	mí					
								貧					
								pín					

dì wǔ shí qī zhāng 第五十七章, chapitre LVII

Julien :

Avec la droiture, on gouverne le royaume; avec la ruse, on fait la guerre; avec le non-agir, on devient le maître de l'empire.

Comment sais-je qu'il en est ainsi de l'empire? Par ceci.

Plus le roi multiplie les prohibitions et les défenses, et plus le peuple s'appauvrit;

Plus le peuple a d'instruments de lucre, et plus le royaume se trouble;

Plus le peuple a d'adresse et d'habileté, et plus l'on voit fabriquer d'objets bizarres;

Plus les lois se manifestent, et plus les voleurs s'accroissent.

C'est pourquoi le Saint dit : Je pratique le non-agir, et le peuple se convertit de lui-même.

J'aime la quiétude, et le peuple se rectifie de lui-même.

Je m'abstiens de toute occupation, et le peuple s'enrichit de lui-même.

Je me dégage de tous désirs, et le peuple revient de lui-même à la simplicité.

Duyvendak :

On gouverne un pays par la rectification, on conduit la guerre par des stratagèmes, — mais on gagne l'Empire par l'inaction.

On gagne l'Empire en restant constamment dans l'inaction. Dès qu'on devient actif, on n'est pas à même de gagner l'Empire.

Comment sais-je qu'il en est ainsi? Par ceci :

Plus il y a de défenses et de prohibitions dans l'Empire, plus le peuple s'appauvrit. Plus le peuple possède d'instruments utiles, plus le pays et la dynastie se troublent. Plus il y a d'ouvriers ingénieux, plus il se produit d'objets bizarres. Plus on publie de lois et d'ordonnances, plus les voleurs et les brigands se multiplient.

C'est pourquoi un Saint a dit :

« Si je pratique le Non-agir, le peuple se transforme de lui-même.

Si j'aime la quiétude, le peuple se rectifie de lui-même.

Si je m'abstiens d'activité, le peuple s'enrichit de lui-même.

Si je suis sans désirs, le peuple reviendra de lui-même à la simplicité. »

Mathieu :

Gouverner un État, en usant de rectitude;

Utiliser les armes, en usant de l'effet de surprise;

S'emparer du monde sous le ciel, sans s'activer.

Comment sais-je qu'il en est bien ainsi ?

Mais grâce à ceci même!

Plus nombreux sont les interdits sous le ciel,

Plus pauvre est le peuple.

Quand le peuple dispose de nombreux instruments tranchants,

La nation est d'autant plus chaotique.

Quand les gens sont tout particulièrement dextres et habiles,

Des événements anormaux surgissent d'autant plus.

Quand les lois et les décrets sont tout particulièrement mis en valeur,

On compte d'autant plus de brigands et de voleurs.

C'est pourquoi l'homme saint indique ce qui suit :

« Si je n'agis pas, le peuple se transforme de lui-même.

Si j'apprécie la sérénité, le peuple se corrige de lui-même.

Si je ne m'active pas, le peuple s'enrichit de lui-même.

Si je n'ai nul désir, le peuple se simplifie de lui-même. »

— dì lǚ shí liǔ zhāng 第六十六章, chapitre LXVI —

故	以	是	處	處	是	欲	欲	是	故	以	江
gù	yǐ	shì	chǔ	chǔ	shì	yù	yù	shì	gù	yǐ	jiāng
天	其	以	前	上	以	先	上	以	能	其	海
tiān	qí	yǐ	qián	shàng	yǐ	xiān	shàng	yǐ	néng	qí	hǎi
下	不	天	而	而	聖	民	民	[生]	為	善	之
xià	bù	tiān	ér	ér	shèng	mín	mín	shèng	wéi	shàn	zhī
莫	爭	下	民	民	人	必	必	[聖] ¹	百	下	所
mò	zhēng	xià	mín	mín	rén	bì	bì	bǎi	xià	suǒ	
能		樂	不	不		以	以	人	谷	之	以
néng		lè	bù	bù		yǐ	yǐ	rén	gǔ	zhī	yǐ
與		推	害	重	身	言		王		能	
yǔ		tuī	hài	zhòng	shēn	yán		wáng		néng	
之		而			後	下				為	
zhī		ér			hòu	xià				wéi	
爭		不			之	之				百	
zhēng		bù			zhī	zhī				bǎi	
		厭								谷	
		yàn								gǔ	
										王	
										wáng	
										者	
										zhě	

¹ « Dans la phrase : “C’est pourquoi si le Saint désire”, etc., j’ai inséré les mots *cheng jen* (99) “le Saint”, pour rendre cette phrase parallèle à la suivante : “Ainsi le Saint est placé”, etc... » (Duyvendak *ibid.* : 115)

« D’après diverses éd. (Fu Yi, Heshang Gong, etc.), il faut rétablir *un homme saint*. Voir aussi MWD. D’autre part, l’expression *c’est la raison pour laquelle* est presque toujours suivie de *un homme saint*. — MWD : *quand un homme saint désire...* Le saint n’apparaît que plus bas dans la vulgate. Il est logique qu’il soit mentionné dès cette ligne, comme dans GD.A. [...] » (Mathieu *ibid.* : 198 nbp 4.)

Julien :

Pourquoi les fleuves et les mers peuvent-ils être les rois de toutes les eaux?

Parce qu'ils savent se tenir au-dessous d'elles.

C'est pour cela qu'ils peuvent être les rois de toutes les eaux.

Aussi lorsque le Saint désire d'être au-dessus du peuple, il faut que, par ses paroles, il se mette au-dessous de lui.

Lorsqu'il désire d'être placé en avant du peuple, il faut que, de sa personne, il se mette après lui.

De là vient que le Saint est placé au-dessus de tous et il n'est point à charge au peuple; il est placé en avant de tous et le peuple n'en souffre pas.

Aussi tout l'empire aime à le servir et ne s'en lasse point.

Comme il ne dispute pas (le premier rang), il n'y a personne dans l'empire qui puisse le lui disputer.

Duyvendak :

Ce par quoi le Fleuve et la Mer peuvent être rois des cent vallées, c'est leur faculté d'être plus bas que celles-ci : c'est ainsi qu'ils peuvent être rois des cent vallées. C'est pourquoi, si le Saint désire être au-dessus du peuple, il faut qu'en ses paroles il se mette au-dessous de lui. S'il désire être en avant du peuple, il faut qu'en sa personne il se mette derrière lui.

Ainsi le Saint est placé au-dessus sans que le peuple sente son poids; il est placé en avant sans que le peuple en souffre.

C'est pourquoi Tous¹-sous-le-ciel le pousseront volontiers en avant, sans se lasser de lui. Parce qu'il ne lutte pas, personne au monde ne peut lutter avec lui.

Mathieu :

Ce par quoi fleuves et mers peuvent être les rois de cent vallées

Est qu'ils excellent à se situer en dessous d'elles.

C'est pourquoi ils peuvent être les rois de cent vallées.

C'est la raison pour laquelle, quand [un homme saint] désire être en dessus du peuple,

Il doit nécessairement, en paroles, se situer en dessous de lui.

Quand il désire se tenir en avant du peuple,

Il doit nécessairement placer sa personne en arrière de lui.

C'est la raison pour laquelle l'homme saint se place en dessus du peuple,

Mais sans qu'il pèse sur le peuple.

Il se place devant lui,

Mais sans que le peuple en éprouve nulle peine.

C'est la raison pour laquelle le monde sous le ciel se plaît à le promouvoir

Et sans jamais se lasser.

C'est en raison du fait qu'il ne lutte pas

Que personne sous le ciel ne peut lutter avec lui.

¹ Sic.

— dì qī shí sān zhāng 第七十三章, chapitre LXXIII —

天	繹	不	不	天	天	此	勇	勇
<i>tiān</i>	<i>chán</i>	<i>bù</i>	<i>bù</i>	<i>tiān</i>	<i>tiān</i>	<i>cǐ</i>	<i>yǒng</i>	<i>yǒng</i>
網	然	召	言	之	之	兩	於	於
<i>wǎng</i>	<i>rán</i>	<i>zhào</i>	<i>yán</i>	<i>zhī</i>	<i>zhī</i>	<i>liǎng</i>	<i>yú</i>	<i>yú</i>
恢	而	而	而	道	所	者	不	敢
<i>huī</i>	<i>ér</i>	<i>ér</i>	<i>ér</i>	<i>dào</i>	<i>suǒ</i>	<i>zhě</i>	<i>bù</i>	<i>gǎn</i>
恢	善	自	善	不	惡	或	敢	則
<i>huī</i>	<i>shàn</i>	<i>zì</i>	<i>shàn</i>	<i>bù</i>	<i>wù</i>	<i>huò</i>	<i>gǎn</i>	<i>zé</i>
疏	謀	來	應	爭	孰	利	則	殺
<i>shū</i>	<i>móu</i>	<i>lái</i>	<i>yìng</i>	<i>zhēng</i>	<i>shú</i>	<i>lì</i>	<i>zé</i>	<i>shā</i>
而				而	知	或	活	
<i>ér</i>				<i>ér</i>	<i>zhī</i>	<i>huò</i>	<i>huó</i>	
不				善	其	害		
<i>bù</i>				<i>shàn</i>	<i>qí</i>	<i>hài</i>		
失				勝	故			
<i>shī</i>				<i>shèng</i>	<i>gù</i>			

dì qī shí sān zhāng 第七十三章, chapitre LXXIII

Julien :

Celui qui met son courage à oser, trouve la mort.

Celui qui met son courage à ne pas oser, trouve la vie.

De ces deux choses, l'une est utile, l'autre est nuisible.

Lorsque le ciel déteste quelqu'un, qui est-ce qui pourrait sonder ses motifs?

C'est pourquoi le Saint se décide difficilement à agir.

Telle est la voie (la conduite) du ciel.

Il ne lutte point, et il sait remporter la victoire.

Il ne parle point, et (les êtres) savent lui obéir.

Il ne les appelle pas, et ils accourent d'eux-mêmes.

Il paraît lent, et il sait former des plans habiles.

Le filet du ciel est immense; ses mailles sont écartées et cependant personne n'échappe.

Duyvendak :

Celui qui met son courage à oser, périt.

Celui qui met son courage à ne pas oser, survit.

De ces deux manières d'agir, l'une est avantageuse, l'autre nuisible.

Mais lorsque le ciel hait, qui en sait la cause?

La Voie du Ciel est de ne pas lutter, et pourtant savoir vaincre; de ne pas parler, et pourtant savoir répondre; de ne pas appeler, et pourtant faire accourir; d'être lent, et pourtant savoir faire des projets.

Le filet du ciel est grand; bien que ses mailles soient lâches, rien n'en échappe.

Mathieu :

Être brave jusqu'à l'audace mène à la mort.

Être brave sans audace mène à la vie.

De ces deux attitudes, l'une est profitable, l'autre nuisible.

Ce que le ciel abhorre

Qui en peut comprendre le pourquoi?

C'est la raison pour laquelle l'homme saint le tient pour difficile à saisir.¹

La voie du ciel n'est pas agressive, mais elle excelle à vaincre.

Elle n'est pas loquace, mais excelle à répondre.

Elle ne convoque pas, mais fait spontanément venir à elle,

Et, sans nul souci, excelle à planifier.

Le filet céleste est immense, immense;

Malgré son maillage lâche, il ne laisse rien échapper.

¹ « Reprise à l'identique de LXIII-16, s'agissant de la voie de ciel (*sic*) qui définit celle de la nature.— MWD : ce vers ne figure pas dans la version. Il peut donc s'agir d'une copie erronée de LXIII ou d'une glose inopinément insérée dans le texte. » (Mathieu *ibid.* : 210 nbp 6.)

— dì qī shí jiǔ zhāng 第七十九章, chapitre LXXIX —

常	天	無	有	而	是	安	和
<i>cháng</i>	<i>tiān</i>	<i>wú</i>	<i>yǒu</i>	<i>ér</i>	<i>shì</i>	<i>ān</i>	<i>hé</i>
與	道	德	德	不	以	可	大
<i>yǔ</i>	<i>dào</i>	<i>dé</i>	<i>dé</i>	<i>bù</i>	<i>yǐ</i>	<i>kě</i>	<i>dà</i>
善	無	司	司	責	聖	以	怨
<i>shàn</i>	<i>wú</i>	<i>sī</i>	<i>sī</i>	<i>zé</i>	<i>shèng</i>	<i>yǐ</i>	<i>yuàn</i>
人	親	徹	契	於	人	為	必
<i>rén</i>	<i>qīn</i>	<i>chè</i>	<i>qì</i>	<i>yú</i>	<i>rén</i>	<i>wéi</i>	<i>bì</i>
				人	執	善	有
				<i>rén</i>	<i>zhí</i>	<i>shàn</i>	<i>yǒu</i>
					左		餘
					<i>zuǒ</i>		<i>yú</i>
					契		怨
					<i>qì</i>		<i>yuàn</i>

Julien :

Si vous voulez apaiser les grandes inimitiés des hommes, ils conserveront nécessairement un reste d'inimitié.

Comment pourraient-ils devenir vertueux?

De là vient que le Saint garde la partie gauche du contrat et ne réclame rien aux autres.

C'est pourquoi celui qui a de la vertu songe à donner, celui qui est sans vertu songe à demander.

Le ciel n'affectionne personne en particulier. Il donne constamment aux hommes vertueux.

Duyvendak :

On a beau apaiser un grand ressentiment; s'il reste toujours d'autres causes de ressentiment, comment peut-on être bien avec les autres? En répondant au ressentiment par la Vertu¹.

C'est pourquoi le Saint tient la moitié gauche de la taille, mais ne réclame rien aux autres.

Celui qui a la Vertu ne veille qu'à la taille; celui qui n'a pas la Vertu veille à percevoir (son dû).

La Voie du ciel ne connaît pas de favoritisme; elle donne toujours l'occasion d'être bien avec les autres.

Mathieu :

Si l'on se réconcilie à l'issue d'une forte rancœur, Il est tout à fait certain qu'il restera quelque chose de cette rancœur.

Comment dès lors pouvoir considérer cela comme un bien?

C'est la raison pour laquelle l'homme saint tient le côté gauche d'un contrat

Et ne réclame jamais leurs dettes aux hommes.

Celui qui possède l'efficacité maîtrise le contrat.

Celui qui ne la possède pas maîtrise la dîme.

La voie du ciel est dépourvue d'affection partisane;

Constamment, elle accorde leur bien aux hommes.

[*Efficience* : trois mille quarante et un {caractères}].

¹ « D'accord avec Ma Siu-louen et Kao Heng, j'insère dans ce chapitre la phrase du chapitre LXIII : "En répondant au ressentiment par la Vertu", mais je la place après, et non, comme eux, avant "Comment peut-on...". Ce qui suit est une illustration de la manière dont il faut pratiquer cette Vertu. » (Duyvendak *ibid.* : 130)

² « MWD.B : seule cette copie dispose de la ligne de calcul. Le total des deux parties *de* et *dào 道* est donc, pour cette copie B, de 5467 car., contre 5268 pour l'éd. de Wang bi, et 5281 pour celle de Heshang Gong. Celle de Fu Yi aurait eu entre 5722 et 5555 car., selon les copies disponibles. Voir R G. Hendrix, 1989, p. 184-185, n. finale. » (Mathieu *ibid.* : 223 nbp 10.)

Appendice C

**Glossaire des termes chinois utilisés
(extraits du dictionnaire *Le Grand Ricci numérique* [2010])**

– C –

● chán 禪 :

[a] Chán

(Bouddh. – abrég. de 禪那 chán nà – pāli jhāna – transcr. phon. du sanskr. dhyāna méditation; recueillement; réflexion) **Dhyāna** : **1.** D'une manière générale, ce terme désigne un état de recueillement mental résultant d'un effort de concentration (samādhi, 三昧 sān mèi). **2.** Ce terme désigne en particulier les Quatre stades de recueillement de la Sphère de la corporéité pure (rūpadhātu, 色處 sè zhǔ; triloka, 三界 sān jiè). **3.** Ds le bouddhisme chinois, ce terme désigne l'ensemble des exercices de méditation et autres techniques qui permettent d'accroître la concentration et l'acuité de l'esprit. **4. a.** Qui appartient à l'école du dhyāna ou 禪 chán. – Cf. 禪宗 chán zōng. – Note : La prononciation japonaise du terme chinois – zenna ou zenno – n'est maintenant plus usitée que dans son abréviation zen. **b.** Terme gén. désignant l'ensemble des écoles du bouddhisme qui attachent une importance particulière à la pratique de la méditation (dhyāna) *pr* parvenir à l'illumination (sansk. bodhi, 菩提 pú tí – jap. satori).

[b] Shàn

1. a. Céder (son trône); donner; **transmettre.** **b.** Abdiquer. **2.** :: 壇 shàn (Relig. chin.) **a.** Nettoyer et arranger en plein air un emplacement *pr* faire un sacrifice ou une offrande au Ciel ou à la Terre. Emplacement en plein air *pr* les sacrifices. **b.** Offrir un sacrifice aux collines, aux sources, etc. **c.** (Archéol.) Sacrifice à la Terre associé au sacrifice 封 fēng offert au Ciel par les empereurs.[...].

● cháng 常 :

1. Constamment; toujours; sans cesse. **2. Souvent.** **3. Règle ou principe constant;** ordre immuable (de l'univers); loi fondamentale (d'un État). **4. a.** (Philos. chin. – Tao.) Absolu; permanent. *Le car. n'implique cependant ni immobilité ni fixité; la notion caractérise la Voie et sa vertu et, par dérivation, le Ciel/Terre; elle indique un état, une situation; p. ex. :* 常有欲 cháng yǒu yù En état de désir. 常無欲 cháng wú yù En état de non-désir. **b.** (Bouddh.) **i.** Permanence : une des 四德 sì dé ou Quatre qualités du nirvāna (d'après le 涅槃經 niè pán jīng ou *Nirvāna Sūtra*). **ii.** Une des six grandes écoles. – Cf. 六宗 liù zōng. **5. Courant; habituel;** ordinaire; général. **6.** (Méd. chin. trad.) **a.** Normal; conforme à l'équilibre; constant. **b.** Durable; habituel. **7.** Commun; vulgaire. **8.** Probablement; en général; à peu près; sans doute. **9.** :: 嘗 cháng Autrefois; déjà; par le passé. *Aux. du passé.* **10.** (anc. mes.) Unité de longueur valant 16 尺 chǐ ou pieds (chinois). – Cf. *Dossiers.* **11.** (Adm. impér.) **a.** Étendard impérial ou princier orné du soleil et de la lune. **b.** (Adm. hist.) Bannière; durable. **12.** :: 祥 xiáng **a.** Divination; présage.

b. Sacrifice de sortie de deuil. 13. :: 棠 táng Poirier sauvage. 14. :: 尚 shàng Propice; favorable. 15. (Relig. chin.) Chang : divinité de l'Ouest. Ouest. **16.** (*Géogr. hist.*) Chang : lieu *et riv.* du 山東 Shan dong. **17.** *N. f.* [...]

• cháng 長 :

[a] Cháng

1. a. Long (de grande taille). **Longueur** (d'un objet). – *Anton.* : *n.* 9400 短 duǎn Court. **b. Équiv. du préf.** dolicho-. **2. a.** Long (de longue durée). **Longtemps**; à jamais. **b. Ordinaire**; habituel; constant. Toujours. Se prolonger; durer. **3. Lointain**; éloigné; loin. **4. Qualité**, point fort (de *qn*); ce en quoi on excelle. **Excellent**. Habile en; doué en. **5.** (*Astron. chin.*) Comète. **6. N. f.** – *Cf. Dossiers.*

[b] Zhǎng

1. Naître; se conformer; devenir. **2. Croître**; se développer; **grandir**; pousser. **3. a.** Procurer l'accroissement; faire croître; faire progresser. **b.** Florissant; qui atteint son développement; splendide. **4.** (*Méd. chin. trad.*) Croissance. Le mouvement propre de l'été. **5.** Grand (qui n'est plus un enfant). **Adulte**; homme fait. **6. Âgé**; avancé en âge. **7. a.** Supérieur par l'âge, l'ordre de génération ou la dignité; **aîné**; ancien. Respecter, honorer ceux qui sont supérieurs en âge ou en dignité – *Anton.* : *n.* 10369 幼 [a] yòu Jeune. **b.** Estimer; faire cas de. **8. a. Chef** (local); commandant; président; celui qui gouverne ou commande. **b.** Gouverner; administrer. **9.** (*Adm. hist.*) Chef (pouvoir local). **10.** (*Adm. impér.*) **a.** Unité administrative de 250 familles (*dyn.* 周 Zhou). **b.** (*suff.*) Chef (d'une unité administrative). **c. Administrateur** de l'une des 九州 jiǔ zhōu ou Neuf régions du royaume (*dyn.* 周 Zhou). **11.** Trop lourd.

[c] Zhàng

1. Excéder; dépasser. Superflu; excédent. **2.** Abondant; nombreux. Beaucoup. **3.** Mesurer (la longueur de *qc.*).

• cháng jiāng 長江 :

(*Géogr.*) Chang jiang : le Long Fleuve, le 揚子江 Yangtse kiang ou fleuve Bleu.

• chá zī liào 查资料 :

Guide de recherche (*litt.*: consulter - s'enquérir de - mettre en ordre.)

- chī 吃 :

- [a] Chī

- :: 喫 chī **1. a.** Ingérer : **Manger**; boire; avaler; aspirer. **b.** (*Jeux*) Prendre (un pion, une carte) à l'adversaire. **2. a.** Souffrir; subir; **éprouver. b.** Supporter; endurer; soutenir. **3. Consommer**; dépenser; utiliser (ses forces). **4. Partic.** *indiquant le passif, placée av. l'agent.*

- [b] Jí

- 1.** Parler avec difficulté; **balbutier**; bégayer; bredouiller. **2.** Engourdi.

- [c] Qī

- Ds* 吃吃 qī qī *Onomat. imitant le rire.*

- chī fàn 吃饭 :

- 1.** Prendre son repas; manger. **2.** Vivre (*p. ex. : avoir de quoi vivre*).

- chǔ 楚:

- 1.** (*Bot.*) Gattilier : **Vitex negundo. 2. a.** **Buisson** de ronces. Épineux. **b.** Touffe d'arbrisseaux. Dru; épais; **touffu. 3.** (*anc.*) **Verges** (*pr* châtier); férule. **4.** Souffrance; **affliction**; douleur. Dououreux; pénible; difficile. **5.** Vulgaire; commun; médiocre (texte, style). **6.** Mis en ordre; rangé; bien fait. **7.** Très beau; merveilleux; charmant. **8.** (*Hist.*) Chu : **a.** Grand État (740-330 *A.C.*; *dyn.* 東周 Zhou de l'Est), qui couvrait le 湖南 Hu nan et une partie du 湖北 Hu bei, du 廣東 Guang dong et du 廣西 Guang xi. **b.** Royaume de 楚 Chu (896-951 *P.C.*), l'un des 十國 Dix Royaumes (époque 五代 des Cinq Dynasties). **9.** (*Géogr.*) *Terme monosyllabique désignant les prov. du 湖南 Hu nan et du 湖北 Hu bei, spécial. le Hu bei.* **10.** *N. f.*

- chú fáng 厨房:

- 1.** (*Mar.*) Cuisine. **2.** Cuisinier.

- chǔ jiǎn 楚簡:

- Lamelles de bambou.

- chūn qiū shí dài 春秋时代:

- Période des printemps et des Automnes.*

C-4

• cù 醋 :

[a] Cù

1. **a. Vinaigre.** Acéteux; acétique. **b. Acide** (*en parl. du goût*). **2.** (*p. ext.*) **Jaloux.** Jalousie.

[b] Zuò

Gr. orig. de 酢 [a] zuò **Verser à boire en retour** au maître de la maison.

– D –

• dà 大 :

[a] Dà

1. Grand; gros; **immense;** important. – *Anton.* : 小 xiǎo Petit. **2. Grand;** **noble.**
3. Extrêmement; **très;** beaucoup; absolument; entièrement. **4. Aîné** (le plus âgé).
5. Adulte. **6. Abrév. pr** 大錢 dà qián **Grande sapèque.** **7. La foule;** le plus grand
nombre; tout le monde. **8. Estimer;** attacher de l'importance à. **9. Se vanter.**
Vantardise. **10. Grossier** (tissu); épais. **11. (pol.) Vous. Votre.** **12. (dial.) a. Père.**
b. Oncle. **13. En gros;** grosso modo. **14. (Bouddh.) a. Vaste;** qui embrasse tout.
b. Absolu : qualité de la réalité ultime. **c. Élément fondamental** *ds* 四大 sì dà les
quatre éléments constituant la corporéité. **15. (Philos. chin. – Tao.) Grand;**
absolument grand; qui relève de 常道 cháng dào ou la voie constante; qui exprime
la qualité réelle. **16. Part. préf.; p. ex. :** 大後天 dà hòu tiān dans trois jours; 大前
天 dà qián tiān il y a trois jours. **17. (Cal. chin.) Plein** (un mois plein est un mois
de 30 jours, par *opp.* aux mois «caves» [小 xiǎo] qui ne comptent que 29 jours).
18. (Astron.) Magnitude (d'une étoile). **19. (Jeux) Passe** (numéro 19 à 36, à la
roulette). **20. (abr. de 全國代表大會 quán guó dài biǎo dà huì) Congrès National**
du Parti (précédé du numéro du congrès). **21. N. f.**

[b] Dài

1. Ds 大夫 dài fū (*titre donné aux médecins*) Docteur. **2. Ds** 大王 dài wáng *Appell.*
utilisée pr s'adresser à un roi ou au chef d'une bande de brigands : Grand roi ;
grand chef. **3. :: 待 [a] dài Attendre.** **4. :: 代 dài a. Génération. b. Remplacer.**

[c] Tàì

:: 太 [a] tài **Éminent;** suprême.

[d] Tuò

Trop; excessivement.

• dài 代 :

1. Remplacer; tenir la place de; suppléer. À la place de; au lieu de. **2. Tour**
à tour. **3. Succéder à.** **4. a. Génération; dynastie;** époque. **b. (Démogr.)**
Génération. c. (Géol.) Ère. **5. (Méd. chin. trad.) Qualité du pouls :** **a. Pouls**
intermittent (normal), correspondant à la terre, à l'été qui se prolonge.
b. Pouls lent et faible (pathologique), présentant des interruptions régulières.
6. Abrév. de 代詞 dài cí Pronom. **7. (Géogr. hist.) Dai :** **a. État de l'époque**
戰國 des Royaumes Combattants situé au 河北 He bei *act.* **b. Roy.** fondé par
la branche 拓跋 Tuo Ba (ou 索頭 Suo Tou) des 鮮卑 Xian bei, sous la *dyn.*
西晉 Jin de l'Ouest (265-316), puis qui devint la *dyn.* 北魏 Wei du Nord
(386-534), situé en 內蒙古 Nei meng gu (Neimonggol) et au nord du 山西
Shan xi *act.* **8. (Hist.) Ds** 代王 dài wáng Le prince Dai : titre que la *dyn.* 東

晉 Jin de l'Est (317-420) accorda au chef des 拓跋 Tuo ba, en 315, afin de sceller alliance avec lui. **9.** (*rare*) :: 大[a] dà Grand. **10.** *N. f.*

• dài 殆 :

1. Dangereux. Être en danger. **2. Craindre;** redouter. **3.** Fatigué; **épuisé.** **4. Subir une défaite;** être vaincu. **5. Se méfier de;** douter. **6. Peut-être.** **7. Seulement;** ne... que. **8. Presque;** à peu près. **9. Certainement;** à coup sûr. **10. Alors;** à ce moment; donc. **11.** :: 怠 [a] dài Indolent; nonchalant; paresseux. **12.** :: 逮 [a] dài Jusqu'à ce que.

• dān 聃 (*simpl.:* 聃) :

(*Étymol.*) **Grande oreille;** oreille au lobe pendant. **1.** :: 耽 dān **Raffoler de;** ne penser qu'à. **2.** (*Hist.*) Dan : fief de la *dyn.* 周 Zhou. **3. Surnom de** 老子 Lao Zi. **4.** *N. f.*

• dāo 刀:

[a] Dāo

1. Couteau; instrument, outil tranchant. **2.** (*Mil. – anc.*) **a. Poignard;** dague; alenas. **b.** Coutelas; badelaire; fauchon; **sabre;** cimeterre. Sabre à deux mains. **c. Fauchard; vouge;** faux de guerre; couteau de brèche. Bardiche (vouge à hampe courte). *Ds* 陌刀 mò dāo et 掉刀 mò dāo Coustille; langue de bœuf. **d.** (*rare*) Épée, braquemart de type mongol ou mandchou (*dyn.* 清 Qing). **3.** (*Numism.*) Monnaie *anc.* en forme de couteau. **4.** (*Méd.*) Bistouri. **5.** (*Papet.*) **a. Spécif. des liasses de cent feuilles de papier.** **b.** Main de papier (soit 25 feuilles). **6.** :: 舢 dāo Barque; gondole; **jonque.** **7.** *N. f.*

[b] Diāo

:: 刁, *ds* 刀斗 diāo dǒu **Gamelle de bronze,** pourvue d'un manche, rythmant les veilles nocturnes.

• dào 道 :

[a] DÀo **1. a. Voie;** route; chemin. **b.** Tracer un chemin; conduire, mettre en communication. **c.** Lit; cours. **d.** (*Hydraul.*) Conduit. **e.** (*Ling. – Phonét.*) **Canal.** **f.** (*Inform.*) Piste magnétique (sur disque). **g.** (*Anat.*) Tractus; voie. **2. a. Voie à suivre** (en morale, en politique); règle (morale); voie morale; principe (métaphysique). **b.** Suivre (une doctrine); **être adepte de.** Mouvement (religieux); Secte. **3.** (*Philos. chin. – Tao.*) **a.** Le Dao : la Voie, vérité ultime ou réalité ultime. La Voie qui ne peut être appréhendée par l'esprit discursif, mais est manifestée *ds* le devenir naturel des Dix mille êtres. Réalité suprême qui transcende les modalités sensibles et non sensibles

de l'être, mais que l'on connaît par l'expérience qu'en donne la pratique de la vertu (德 dé). Totalement ineffable, mais aussi immanent, le Dao se manifeste sous le double aspect de la présence (有 yǒu) et de l'absence (無 wú). **b. Taoïsme.** Taoïste. **4. Manière de procéder;** art; méthode. **5. a.** Art de mettre en communication le Ciel et la Terre, les puissances sacrées et les hommes. Réaliser une œuvre (magique ou technique). **b.** Pouvoir du devin, du magicien, du roi. **6. a.** Mettre en ordre; **gouverner.** Gouvernement. **b.** Pouvoir civilisateur royal; principe d'ordre qui peut se manifester *ds* les différents domaines du réel. **7. a.** Renseigner par la parole (*pr* montrer à un autre la voie à suivre). **b.** Dire; enseigner; parler; expliquer. Parole qui enseigne; doctrine; discours; idéal de conduite. **c. Exprimer** (*p. ex.* : des remerciements, des excuses). **d.** Communiquer. **8. Spécif.** de diverses choses : **a.** Pièce écrite; **édit;** ordre. **b. Plat** (*ds* un repas); tournée (à boire). **c. Rayon** (de soleil); *p. ex.* : *ds* 一道光 yí dào guāng Un rayon de lumière. **d.** Objet de forme linéaire : mur; digue; tranchée; crête de montagne; vague; *etc.* **e. Fois.** **9. a. Connaître;** s'apercevoir de; deviner; voir. **b. (Bouddh.)** **i.** La voie; le chemin (qui mène à l'éveil, bodhi 菩提 pú tí). **ii.** *Ds* 六道 liù dào les six voies de renaissance ou destinées possibles au moment de la mort. **10. (Adm. hist.) a.** District frontalier (*dyn.* 漢 Han). **b.** Province (*dyn.* 唐 Tang). **c.** Région spéciale administrée par un censeur en mission (*dyn.* 宋 Song – *dyn.* 明 Ming). **d.** Région; subdivision d'une province (*dyn.* 清 Qing). **e.** Division du censorat chargée d'une province (*dyn.* 明 Ming – *dyn.* 清 Qing). **11.** Sacrifice aux esprits des chemins. **12. Depuis;** à partir de. **13. Partic. ou suff. euphon.** **14. ::** 導 dǎo **Guider;** conduire; diriger. **15. Équivoir à** 是 shì Être. **16. ::** 倒 [a] dǎo **En revanche.** Inverse. **17. ::** 到 dào (*pr. et fig.*) **Arriver à;** jusqu'à. **18. ::** 得 [a] dé Obtenir; **pouvoir.** **19. ::** 首 shǒu Tête. **20. (Géogr. hist.) Dao :** **a.** État situé au 河南 He nan *act.* (époque 春秋 Chun Qiu). **b. Préfect.** située au 河南 He nan *act.* (*dyn.* 隋 Sui). **c. Préfect.** située au 湖南 Hu nan *act.* (*dyn.* 唐 Tang). **21. N. f.**

[b] Dǎo

1. **Curer,** draguer (un cours d'eau). 2. :: 導 dǎo **Guider;** conduire; diriger.

- dào dé jīng 道德經:

(*Litt. chin. – Philos. chin. – Tao.*) Livre de la Voie et de la Vertu : attribué à 老子 Lao zi.

- dà xué 大學:

1. (*Adm. impér.*) – *Var. de* 太學 tài xué, Université impériale. 2. Université. 3. (*Litt. chin. – Philos. chin.*) *Da Xue* ou *La Grande Étude* : ouvrage attribué à 曾參 Zeng Shen (505-453 A.C.; époque 春秋 Chun Qiu), disciple de

Confucius, et extrait du 禮記 *Li Ji* ou *Mémoire sur les Rites*, l'un des 四書 *Si Shu* ou *Quatre Livres* de l'école de 朱熹 *Zhu Xi* (1130-1200; *dyn.* 宋 *Song*).

- dé 德 :

1. Conduite; **vertu**; moralité. Vertueux. 2. (*suff.*) Éthique; morale. 3. Bonté; **bienveillance**; bienfaisance. 4. (*Philos. chin.*) **a.** Vertu acquise par une vie exemplaire et dont les effets irradiant l'entourage (Confucius). **b.** Pouvoir efficace, naturel ou acquis, permettant des réalisations particulières. **c.** La bonne conduite du sujet et les récompenses qu'il s'attire ainsi : l'une des deux poignées (ou « manipules ») du gouvernement selon les légistes. 5. (*Tao.*) La Vertu; l'efficace de 道 *dào* ou la Voie; l'opération de la Voie qui se manifeste *ds* le monde sensible, l'action mystérieuse par laquelle les êtres maintiennent leurs existences par toutes les réalisations particulières. 6. Énergie; influence (de la nature); **influx**. 7. **Monter** sur (un char). 8. **Reconnaissant**. 9. Bonheur; **prospérité**; profit. 10. (*Géogr.*) *Abrév. de* 德國 *dé guó* **Allemagne**. 11. :: 得 [a] *dé* S'accorder. De concert. 12. *N. f.*

- dī 第 :

1. Ordre; **degré**; rang. *Préf. numéral ordinal* : -ième; *p. ex.* : 第三 *dì sān* troisième. 2. **Demeure**; résidence privée; hôtel particulier. 3. **Seulement**. 4. (*Adm. impér.*) **Degré, grade d'un lettré** (obtenu aux examens officiels). 5. *N. f.*

- èr 二:

Deux (2) (nombre cardinal.)

- ěr 耳:

[a] Ěr

1. a. Oreille. b. (*Méd. chin. trad.*) Oreille : l'orifice lié aux reins qui captent en profondeur ou au cœur, siège de l'entendement. Elle marque l'aptitude au recueillement, à la captation; elle est l'orifice du cœur quand on fait correspondre les Cinq *zang* aux Neuf orifices. Elle est l'orifice des reins, quand on fait correspondre les *zang* aux seuls orifices supérieurs. **c.** Entendre; entendre dire; apprendre par ouï-dire. **2. Anse;** oreille (d'un vase, d'un chaudron). **3. a.** En *gén.*, tout ce qui occupe une position latérale, comme les oreilles. Latéral (*p. ex.* : une porte). **b.** Chambre ou pièce latérale. **4. Partic. finale :** **a. Restrictive** (*équiv. de* 而已 *ér yǐ*) Seulement; **rien de plus;** et c'est tout; *p. ex.* : *ds* 前言戲之耳 *qián yán xì zhī ěr* Ce que je viens de dire n'est qu'une plaisanterie. **b. Renforçant l'assertion : Assurément;** *p. ex.* : *ds* 且吾所為者極難耳 *qiě wú suǒ wéi zhě jí nán ěr* Ce que j'ai fait est très difficile, assurément. **5. 爾** [a] ěr Vous; votre. **6. N. f.**

[b] Réng

Ds 耳孫 *réng sūn* Descendants à la 7^e génération.

- fàn 饭:

- [a] Fàn

- 1. Grains de céréales cuits à l'eau; (*spécial.*) **riz cuit**; millet; bouillie. 2. (*p. ext.*) **a. Repas.** **b. Mets**; plat; **nourriture.** 3. Donner à manger à; **nourrir.** 4. **a.** Tenir dans la bouche. Bouchée. **b. (rit.)** Mettre des grains de riz ou d'autres objets dans la bouche du défunt. 5. (*Anat. – anc.*) Base du pouce. **[b] Fǎn (Fàn)** Manger; prendre un repas.

- fēi 非:

- [a] Fēi

- (*Étymol.*) Ailes d'un oiseau. 1. **a. Ne pas être**; *p. ex.* : *ds* 莫非王臣 mò fēi wáng chén Il n'est personne qui ne soit sujet de l'Empereur. **b. Préf. privatif.** : **non-**, in-; *p. ex.* : *ds* 非戰員 fēi zhàn yuán Non-combattant. **c.** Être absolument différent de. 2. **a. Non**; ne pas. **b.** Opposition; contradiction; négation. S'opposer à. Opposé. **c. Interr. négat. réthorique attendant une réponse affirm.** : **N'est-ce pas...?** comment ne serait-ce pas...? (*s.-ent.* : assurément, c'est). **d. Partic. finale dubitative** : ou non; *p. ex.* : *ds* 是天子非 shì tiān zǐ fēi Que ce soit l'Empereur ou non (le char ne peut avancer). 3. **Tort**; faute; erreur; défaut. **Faux**; injuste; mauvais. – *Anton.* : 是 shì Vrai; correct. Le vrai; le bien. 4. **Critiquer**; dénoncer; blâmer; incriminer. 5. **a.** *Ds* 非... 即... fēi... jí... Si ce n'est... alors c'est...; *p. ex.* : *ds* 非親即友 fēi qīn jí yǒu Si ce ne sont pas des parents, ce sont des amis (ce sont tous des parents ou des amis). **b. Avrév. pr** 除非 chú fēi Si ce n'est que; excepté; **à moins que**; *p. ex.* : *ds* (除)非天晴,我不去 (chú) fēi tiān qíng, wǒ bù qù À moins qu'il ne fasse beau, je n'irai pas. **c.** *Ds* (除)非...,才 (chú) fēi..., cái **Seulement si**; *p. ex.* : *ds* (除)非天晴,我才去 (chú) fēi tiān qíng, wǒ cái qù Je n'irai que s'il fait beau. 6. :: 無 [a] wú Ne pas exister; ne pas avoir. Sans. 7. (*Géogr.*) *Abrév. pr* 阿非利加 à fēi lì jiā **Afrique.** 8. *N. f.* **[b] Fēi** :: 誹 fēi Dire du mal de; **dénigrer.** Diffamation; **calomnie.**

- fēicháng 非常:

- 1. Extraordinaire; qui sort de l'ordinaire; exceptionnel. Extraordinairement; très; exceptionnellement. 2. Non conforme aux convenances; mal à propos. 3. Accident.

• *fēng shuǐ* 风水:

1. (*Géomanc.*) Vent et eau : géomancie chinoise. Influx faste ou néfaste produit par la disposition du terrain (cours d'eau, étang, vue sur la mer, plis de terrain, *etc.*) sur le site d'une tombe, d'une maison, *etc.* **2.** (*Méd. chin. trad.*) Œdèmes apparaissant brusquement à la tête et dus à la poussée en haut de l'eau par le vent (*p. ex.* : *ds* certaines néphrites aiguës).

– G –

- *guó* 國 (*simpl* : 国) :
 1. **a. Pays; État; nation.** National; d'État. Fonder un État. **b. Principauté.**
 2. (*Adm. hist.*) **a. Royaume;** apanage. **b. État tributaire.** **c. Relatif à la dynastie régnante.**
 3. **a. Contrée;** région. **b. Pays natal.**
 4. (*anc.*) Capitale.
 5. Habiter à; **demeurer à;** s'établir à. **6. N. f.** [...]

- *guō diàn* 郭店¹:

Hameau situé près de *jīng mén* 荆門, dans la province du *hú běi* 湖北, site de découvertes archéologiques importantes.

- *guō diàn chǔ mù zhú jiǎn lǎozǐ* 郭店楚墓竹簡老子:

Laozi sur lamelles de bambou des tombes de Chu à Guodian (*litt.* : Guodian-Chu-tombeau-bambou-lamelles-Laozi)

¹ Absent du *Grand Ricci*.

– H –

● hàn 漢:

1. a. Han : la principale ethnie chinoise. **b. Chinois. 2.** (*Adm. impér.*) **a.** *Préf. des fonctions réservées aux Chinois, sous les dyn. non chinoises.* **b.** *Ds 漢人 hàn rén Chinois : résident, Chinois ou non, de Chine du Nord sous l'empire des 金 Jin, antérieurement à la conquête mongole (dyn. 元 Yuan), p. opp. à 南人 nán rén, résident de Chine du Sud, gouvernée par la dyn. 南宋 Song du Sud.* **3. Homme;** (beau) **gars;** (solide) **gaillard. 4.** *Abrév. de 天漢 tiān hàn (Astron. chin.) Voie lactée. 5. (Géogr.) a.* Han : *riv. qui prend sa source au 陝西 Shaan xi et se jette ds le 長江 Chang Jiang ou fleuve Bleu entre 漢口 Han kou et 漢陽 Han yang, au 湖北 Hu bei.* **b.** Han : *abrév. pr 漢口 hàn kǒu : ville de Han kou. 6. (Hist.) Han, nom de quatre dyn. : a.* 前漢 qián hàn ou Han antérieurs, *aussi appelés 西漢 xī hàn ou Han de l'Ouest, ou simplement Han (206 A.C.-8 P.C.). b.* 後漢 hòu hàn ou Han postérieurs, *aussi appelés 東漢 dōng hàn ou Han de l'Est (25-220 P.C.). c.* 蜀漢 shǔ hàn ou Han de Shu, *aussi appelés Petits Han, l'un des 三國 Trois Royaumes, établi au 四川 Si chuan d'où son nom (221-263 P.C.). d.* 五代後漢 ou Han postérieurs [de l'époque] des Cinq Dynasties (947-950 P.C.). 7. (Hist.) Han, *nom de plusieurs États : a.* Un petit État qui était situé au sud-ouest du 陝西 Shaan xi *act.* et au nord du 四川 Si chuan, et que 項羽 Xiang Yu abandonna à son rival 劉邦 Liu Bang après la chute des 秦 Qin en 206, avant que celui-ci ne fonde la dyn. 漢 Han. **b.** Le premier des 十六國 Seize Royaumes (304-439), *ensuite appelé 趙 Zhao et connu ds l'histoire sous le nom de 前趙 Qian Zhao ou Zhao antérieurs (304-329), qui était situé au 山西 Shan xi et ses environs. c.* L'État de 成漢 Cheng Han (302-347), l'un des 十六國 Seize Royaumes, situé au 四川 Si chuan *act.* **d.** L'État des 北漢 Han du Nord (951-979), l'un des 十國 Dix Royaumes (902-979; époque 五代 des Cinq Dynasties, 907-960), situé au 山西 Shan xi *act.* **e.** Le roy. des 南漢 Han du Sud (909 ou 917-971), l'un des 十國 Dix Royaumes (époque 五代 des Cinq Dynasties, 907-960) situé au 廣東 Guang dong *act.* **8. N. f.**

● hán 韓:

1. Margelle d'un puits. **2. (Hist.) Han :** **a.** Deux États (époque 春秋 Chun Qiu) situés au 陝西 Shaan xi *act.* **b.** *Anc. nom de la Corée, repris en 1896 quand elle s'émancipa de la tutelle chinoise. 3. (Astron. chin.) a.* ζ du Serpenteire (**Ophiucus**). **b.** φ du Capricorne. **4. N. f.** [...]

- hàn cháo 漢朝:

Dyn. des 漢 Han (206 A.C. – 221 P.C.)

- hé chànɡ gōnɡ 河上公:

(*Tao.*) Vieillard du Bord du Fleuve : personnage légendaire auquel on attribua un commentaire du 道德經 *Dao De Jing* ou *Livre de la Voie et de sa Vertu*, qui pourrait dater du II^e s. P.C., et que, selon la légende, He Shang gong aurait donné à l'empereur 文帝 Wen Di (180-157 A.C.; dyn. 西漢 Han de l'Ouest).

- hū bì liè 忽必烈:

(*Hist.*) Kubilai ou Kublai ou Qûbilai (1215-1294), petit-fils de 成吉思汗 Gengis Khân (c. 1162-1227), empereur mongol (1260-1294), fondateur de la dyn. 元 Yuan (1277-1367), empereur de Chine en 1279; il acheva l'unification de la Chine en 1280.

- hún 魂:

1. a. (*pr. et fig.*) **Âme.** **b.** Principe vital (d'un être). **2.** (*Philos. chin. – Tao.*) **a. Âme spirituelle** ou raisonnable, âme humaine qui, après la mort, subsiste séparée du corps, distincte du 魄 pò, âme terrestre ou sensitive. L'âme spirituelle, produite par condensation progressive de l'air respiré, relève du 陽 yáng. Elle est considérée par les taoïstes comme l'un des trois principes vitaux. Après la mort, elle continue à vivre au ciel, aidée et soutenue par les offrandes des vivants. **b.** Âmes spirituelles, au nombre de trois (三魂 sān hún) qui, avec les sept âmes 魄 (七魄 qī pò), animent l'être humain. Les souffles 魂 hún sont clairs, subtils et destinés au ciel, *p. opp. aux* âmes 魄 pò, chtoniennes, opaques et troubles. **3.** (*Méd. chin. trad.*) Les *hun* : la puissance spirituelle propre au foie. Immédiatement soumis aux 神 shén (Esprits), ils commandent élévation, dégagement, création. L'imagination, la pensée qui devient projet, les rêves, l'intelligence et la méditation sont sous l'autorité des *hun*.

– J –

• jí 及:

1. Atteindre à; **parvenir à**; aller jusqu'à. 2. Jusqu'à. 3. **a.** Succéder à; **suivre**; continuer. **b.** Joindre; réunir. 4. Transmettre sa dignité à son frère cadet. Transmission héréditaire collatérale. 5. (*d'ordinaire après une négation*) À temps. Le temps convenable (*p. ex.* : il n'est plus temps de). 6. (Arriver) à temps; (être) à la hauteur (*p. ex.* : d'une tâche); *ds* 來不及 lái bù jí N'avoir pas le temps suffisant (pour faire telle chose); être en retard; ne pouvoir faire. 7. **Profiter** (d'une occasion, d'un répit). 8. **Et**; avec. 9. Égaler; être comme. 10. Comme si; tout comme. 11. Convenable. 12. :: 芨 jí, *ds* 白及 bái jí (*Bot.*) Blétis : *Bletilla hyacinthina* Reichb. 13. *N. f.*

• jì 記 (*simpl.*: 记):

1. Garder en mémoire; **se souvenir de**; se rappeler. 2. (*Biblioth.*) **a.** Consigner par écrit; **noter**. Notes; mémoires. **b. Récit**; histoire; livre. 3. (*Litt. chin.*) Mémoires; souvenirs; récits; notes. 4. **a.** (*Adm. hist.*) **Ordre écrit** (à un subordonné); note. **b.** (*Adm. impér.*) **Pétition** ou mémoire à l'empereur. 5. **Inscription; enseigne** (d'un commerce). 6. **Marque**; repère. 7. (*Sigill.*) **a.** Cachet; **sceau**. **b.** Marque; sceau officiel, *spécial.* dans l'administration insurrectionnelle de 李自成 Li Zi cheng (1606-1645; *dyn.* 明 Ming). 8. Tache sur la peau. 9. (*Bouddh.*) **Annnonce solennelle** faite à *qn*, l'assurant qu'il réalisera l'état de Bouddha durant sa vie. 10. (*Tao.*) Registres de vie et de mort tenus par des divinités où sont consignées les destinées individuelles. 11. *Spécif. des coups que l'on frappe* : **Coup**. 12. :: 其 [a] qí *Partic. euphon. ou emphat. ds une phrase.*

• jiǎn 簡:

1. **a.** **Tablettes** de bois ou de bambou (sur lesquelles on écrivait avant l'invention du papier). **b.** (*Adm. hist.*) Tablette en bois ou en bambou. **c.** Feuille de papier; **feuillelet d'un livre**. **d.** Pièce écrite; **document**. 2. **Lettre**; missive; billet. 3. **a.** **Examiner**; inspecter; contrôler; passer en revue. **b.** **Choisir**; sélectionner. **c.** **Exigeant**; rigoureux. 4. (*Adm. hist.*) **Nommer** (un fonctionnaire); confier une fonction, une charge à *qn*. 5. **a.** **Simple**; facile; ordinaire. *Anton.* : 繁 [a] fán. **b.** Sobre; dépouillé. **c.** **Court**; concis; résumé; sommaire; en bref. Diminuer; restreindre; abrégé. **d.** **Ordinaire**; vulgaire; minable. 6. **a.** Négliger. Négligent; relâché; **paresseux**. **b.** Mépriser. **Méprisant**. 7. :: 鐔 [a] jiǎn (*Mil. anc.*) Estoc; branc (Arme semblable à une épée, mais sans tranchant. Le fer, de section triangulaire ou carrée, constituait une arme de choc). 8. :: 鐔 [b] jiàn Garnitures métalliques protégeant de l'usure l'intérieur du moyeu et l'extrémité de l'essieu. 9. Peu. Peu nombreux. 10. Réel; effectif; certain.

11. :: 諫 jiàn Adresser des remontrances. **12.** Grand; abondant; fort et plein (*en parl. du son d'un tambour*). Bruit de tambour. **13.** *N. f.* [...]

• *jiāng* 江:

1. Fleuve; grande rivière. **2.** (*Géogr.*) *Abrév. de* 長江 cháng jiāng Chang Jiang : « le Fleuve » (par excellence); le fleuve Bleu. **3.** (*Géogr. hist.*) Jiang : *anc.* État (époque 春秋 Chun Qiu), situé dans la *s.-préfect.* de 正陽 Zhengyang, dans le 河南 Henan *act.* **4.** *N. f.* [...]

• *jiāo hóng* 焦竑:

(*Philos. chin.*) Jiao Hong, zi 弱侯 Ruo hou, hao 澹園 Dan yuan (1541-1620; *dyn.* 明 Ming) : philosophe et homme de lettres. Confucianiste de l'école de 王陽明 Wang Yang ming (1472-1529), il a également écrit sur le 老子 Lao Zi et le 莊子 Zhuang Zi. Lettré raffiné et cultivé, il fut rétrogradé au rang de sous-préfet après avoir été nommé à des postes de haut rang.

• *jīng* 經:

1. a. Chaîne d'un tissu. **b.** (*Text.*) Lice ou lisse. **c.** Route orientée *ds* le sens sud-nord. – *Anton.* : 緯 wěi Trame (d'un tissu). Route orientée *ds* le sens est-ouest. **2. a.** (*Géogr. – Astron.*) **Méridien;** longitude. **b.** (*Méd. chin. trad.*) **Méridiens :** normes de la circulation des souffles et de la constitution organisée des territoires corporels; il y a douze 正經 zhèng jīng ou méridiens réguliers, et huit 奇經 qí jīng ou méridiens extraordinaires. **3. a. Règle constante;** loi immuable. Fixe; **régulier;** normal; ordinaire; constant. – *Anton.* : 權 quán Variable. **b. Règles;** menstrues. Menstruel. **4. a. Livre canonique; classique;** canon. **b. Sûtra** (bouddhique). Corpus des sûtras (l'une des 三藏 sān zàng ou Trois Corbeilles). **c.** *Ds.* 聖經 shèng jīng (*Christ.*) Bible. **d. Traité;** compendium (d'un art ou d'une technique). **5.** (*Relig.*) **Prière récitée** (comme l'étaient les Classiques appris par cœur et les sûtras récités comme prières). **6. a. Passer par** (*ds l'espace ou le temps*); traverser. **Par;** à travers; via. **b. Part. qui indique le passé : Déjà;** auparavant. **7.** Faire un tracé; délimiter (un territoire); mesurer; arpenter. **8.** Calculer; combiner (un plan, des moyens); disposer; régler; faire des projets. **9.** Gouverner; **gérer;** avoir le soin de, la charge de. **10.** Pratiquer; accomplir; exercer. **11. Étrangler;** s'étrangler. **12.** (*Math.*) :: 京 [a] jīng Nombre du huitième ordre : dix millions, 10^7 , 10^{24} , 10^{32} , *suivant diff. systèmes de numération (progressions)*. – *Cf. Dossiers.* **13.** Pichet à vin (au col effilé et au goulot arrondi). **14.** (*Géogr. hist.*) Jing : lieu situé au 河北 He bei *act.* **15.** *N. f.*

- *jiǔ* 九:
Neuf (9) (nombre cardinal.)

- *jūn* 君:
 - 1. a. Souverain; suzerain;** maître; seigneur. **b.** (*Adm. impér.*) Chef d'État (Empereur; roi; prince). Souverain; supérieur. Agir en maître. **c.** (*Adm. hist. – titre honorifique et terme d'adresse*) Souverain; seigneur. **d.** (*Adm. impér.*) Titre honorifique décerné par le souverain : **i.** À quelqu'un qui reçoit une mission de la part de l'Empereur. **ii.** À un homme ou à une femme de mérite.
 - 2. a. Gouverner. b. Traiter comme le souverain. 3. a.** (*pol. – anc.*) Seigneur; **monseigneur. b. Vous; votre.** *Terme poli, parfois affectueux, empl. :* **i.** Pour les ancêtres (par les descendants), les amis ou les connaissances, et pour tout interlocuteur à qui l'on veut témoigner des égards. **ii.** En s'adressant à un frère plus jeune ou à un subordonné. **4.** (*Pharm. chin.*) Ingrédient principal dans la composition d'une prescription. **5.** *N. f.*

- *jūn zǐ* 君子:
 - 1.** Homme supérieur, honorable; homme éminent en talent et en vertu; (*angl.*) gentleman; homme accompli. **2.** (*Philos. chin.*) L'homme de bien; l'être humain dans la noblesse de son humanité : *terme* par lequel Confucius qualifie le sage qui possède et applique « souverainement » les grandes qualités morales. **3.** Homme qui est au pouvoir. **4.** *Terme par lequel une épouse désigne son époux.* **5.** (*terme de politesse*) Monsieur. **6.** Bon vin. **7.** Bambou.

– K –

● *kǎi shū* 楷書:

1. (*Calligr.*) Écriture des caractères normale, carrée et régulière, sans abréviations.
2. (*Adm. impér.*) Copiste en écriture régulière (*dyn.* 宋 Song).
3. (*Ling. chin.*) Écriture régulière.

● *kāng xī* 康熙:

(*Hist.*) Kang xi, *nom de règne* [年号 nián hào] (1662-1723) de 圣祖 Sheng Zu (1662-1722), deuxième empereur de la *dyn.* 清 Qing (1644-1911). Souverain curieux et éclairé, il patronna de grandes entreprises d'édition, dont le 明史 *Ming Shi* ou *Histoire des Ming*. Son règne assainit la vie politique, aida au développement de la vie intellectuelle, au maintien de l'ordre *ds* les campagnes et à la prospérité de l'Empire. Homme de lettres tolérant, il s'ouvrit au monde extérieur en acceptant à la cour des missionnaires jésuites.

● *kè* 可:

[a] Kě

(*Étymol.*) Exhaler un souffle approbateur. **1. a. (anc.) Permettre; consentir; approuver. b. Il est permis de;** il est licite de. **c. Avoir l'autorisation de;** pouvoir. **d. (Adm. hist.)** Notation marginale indiquant l'accord de l'Empereur. **2. a. Pouvoir; être capable de. b. Il est possible que;** il y a de quoi (faire *qc.*). **c. Préf. des adj. marquant la possibilité :** Susceptible de; digne de. Qui offre sujet ou matière à...; *équiv. des suff. -ible et -able* (*p. ex. :* *ds* 可笑 kě xiào Risible). **3. Convenir à;** aller; faire l'affaire. Convenable; passable. **4. Part. interr. appelant une réponse nég. :** **Comment est-il possible que ?** comment pourrait-on? (*s.-ent. :* c'est impossible); *p. ex. :* *ds* 可不是嗎 kě bú shì mā Et comment donc ! **5. (avant un nom ou un nombre) Environ. 6. Surtout; vraiment;** bien sûr; **sans doute;** donc; voilà bien... !; *p. ex. :* *ds* 好可是好, 不過 hǎo kě shì hǎo, bú guò Pour être bien, c'est bien, seulement...; *ds* 可了不得 kě liǎo bù dé Nous voilà vraiment dans de beaux draps ! *ds* 可不行 kě bù xíng C'est hors de question ! **7. Mais;** cependant; seulement. **8. Partic. marquant une interr. adoucie, courtoise :** N'est-ce pas ? *p. ex. :* *ds* 你可知道 nǐ kě zhī dào Vous savez sans doute ? **9. N. f.**

[b] Kè

1. Ds 可汗 kè hán (*transcr. phon. de Qaghan*) Khan : *titre donné aux chefs de hordes, princes et souverains chez les Turcs, les Mongols, etc.* **2. Ds** 可敦 kè dūn Épouse du Khan.

- *kè tīng* 客廳:

Salon; salle de réception. (*dài kè tīng* 待客廳: Parloir; salon.)

- *kǒng fū zǐ* 孔夫子:

(*Philos. chin.*) Maître Kong : titre donné à 孔丘 Kong Qiu (551-479 A.C.) par ses disciples – et appell. habituelle commune, dont la transcr. phon. latine adoptée en Occident fut : Confucius.

- L -

• *lái* 萊:

1. (*Bot.*) Chénopode; ansérine; patte d'oie : *Chenopodium album* L.
 2. **Mauvaises herbes.** 3. Arracher les mauvaises herbes; **défricher** un terrain. 4. **Jachère.** 5. (*Géogr. hist.*) Lai : État de l'époque 春秋 Chun Qiu situé au sud-est de la *s.-préfect.* de 黄 Huang, au 山东 Shan dong *act.* 6. *N. f.*

• *lǎo* 老:

1. **a. Âgé; vieux.** Vieillir. Grand âge (traditionnellement entre 50 et 70 ans). – *Anton.* : 少 [b] shào Jeune. **b. Ancien; vieux; invétéré.** – *Anton.* : 新 xīn Nouveau. 2. **a. (devant le nom de famille – fam. – respectueux)** Vieux (untel); monsieur (untel). **b. (pol. – spécial. envers un fonctionnaire)** **Monsieur; excellence.** **c. (Adm. hist. – appell. respectueuse)** Ancien. 3. **Parent plus âgé; père; mère; frère aîné.** Servir ceux-ci avec la piété qui convient. 4. *Préf. au numéro d'ordre de naissance d'un enfant ds une famille; p. ex. :* 老五 lǎo wǔ Le cinquième (enfant); 老么 lǎo yāo Le benjamin; le (la) plus jeune. 5. **Vétérane. Expérimenté; versé ds; familier de.** 6. **a. Se reposer; se détendre.** **b. Se retirer; prendre sa retraite.** 7. **a. De longue date; depuis longtemps.** **b. Toujours; sans cesse; habituellement.** 8. **Très; extrêmement.** 9. **Dépérir; se gâter. Décrépi; abîmé.** 10. (*Méd. chin. trad.*) **a. Vieux; vieillesse. Dû au vieillissement.** **b. Décrépitude.** **c. Ancien; chronique.** 11. (*euphém.*) **Mourir.** Mort; défunt; feu. 12. **Foncé (en parl. d'une couleur).** 13. *Préf. du nom de certains animaux; p. ex. :* 老虎 lǎo hǔ Tigre. 14. (*Philos. chin. – Tao.*) **a. Abrév. de 老子 Lao Zi : sage et philosophe, auteur présumé du 道德經 Dao De Jing ou Livre de la voie et de la vertu.** **b. (p. ext.) Taoïsme. Taoïste.** 15. *Suff. indiquant :* **a. Un organe du corps.** **b. Un individu; une personne.** 16. **Éhonté; cynique.** 17. *N. f.*

• *lǎo lái zǐ* 老莱子:

(*Biogr.*) Lao Lai zi : homme qui vivait dans une localité du 蒙山 Meng Shan, montagne au sud de la *s.-préfect.* 蒙阴 Meng ying, au 山东 Shan dong *act.*, dépendant alors du royaume de 楚 Chu (époque 春秋 Chun Qiu), qui, à l'âge de 70 ans, jouait comme un enfant et portait des habits bariolés pour égayer ses vieux parents; exemple de piété filiale.

• *lǎo zǐ* 老子 :

[a] lǎo zǐ

1. (*Philos. chin. – Tao.*) Lao zi ou le Vieux Maître : auteur présumé du 道德經 Dao De Jing ou Livre de la Voie et de sa Vertu ou 老子 Lao Zi. Les

détails de sa biographie restent flous; son nom était peut-être 李 Li. Il serait né dans l'État de 楚 Chu (époque 春秋 Chun Qiu) un peu avant 孔子 Kong zi ou Confucius (551-479 A.C.). **2.** (*Litt. chin.*) Ouvrage de 老子 Lao zi, aussi intitulé *Dao De Qing* et *Lao Zi Wu Qian Wen*.

[b] lǎo zi

1. Père. **2.** Moi (homme vénérable). **3.** (*Astron. chin.*) Nom d'une constellation comprenant quatre étoiles non identifiées (mentionnées dans le traité sur l'astronomie du 晉書 *Jin Shu* ou *Histoire de Jin*).

• le 了:

[...] **[b] Le**

1. Partic. post-verbale ou finale marquant l'accomplissement de l'action ou l'apparition d'un état nouveau, ds le passé, le présent ou un futur déterminé; p. ex. : 他昨天走了 **tā zuó tiān zǒu le** Il est parti hier. 我們得走了 **wǒ men děi zǒu le** Nous devons partir! partons! 他明天就走了 **tā míng tiān jiù zǒu le** Il sera parti demain. **2. Partic. finale soulignant une évidence ou une légère emphase; p. ex. :** 我知道了 **wǒ zhī dào le** Oui, oui, je le sais. 好極了 **hǎo jí le** Excellent! magnifique! 强多了 **qiáng duō le** C'est beaucoup mieux.

• lǐ 李:

1. (Bot.) Prunier commun; prune : *Prunus salicina* **Lindl.** **2. ::** 理 lǐ **a. (anc.) Juge** des affaires criminelles. **b. (Astron. chin.)** Nom d'une étoile (non identifiée) de la constellation du Loup (décrite comme la corne gauche de la constellation chinoise de 騎官 qí guān). **3. Ds** 行李 xíng lǐ **a. (anc.) Émissaire;** envoyé; messenger. **b. Voyager.** **c. Bagages.** **4. (Hist.) Li :** **a. Nom du clan,** à demi turc, qui fonda la *dyn.* 唐 Tang en 618. **b. Nom chinois de la dyn. coréenne Yi,** fondée en 1392 et qui se rallia à la Chine de la *dyn.* 明 Ming. **5. N. f. [...]**

• lǐ 禮 (*simpl.:* 礼) :

1. Rite; cérémonie; culte; offrande (à une divinité). Rendre un culte à; **honorer;** vénérer. **2. a. Bienséance;** **politesse;** savoir-vivre; civilité; étiquette. **b. Salut;** révérence. **3. Cadeau;** présent. **4. Banquet;** festin. **5. (Philos. chin.) a. (anc.)** Attitude et gestes faisant aux esprits l'hommage d'un cœur pur, afin d'en obtenir la faveur. **b. Attitudes et gestes** qui guident l'homme *ds* sa fidélité à la réalité naturelle. – Collectifs, les rites relient les hommes entre eux; ils les mettent en harmonie avec les mouvements de la vie, leurs modèles, et les incitent ainsi à une conduite juste et au développement de leur sens moral. La musique (樂 yuè) accompagne les

rites en favorisant la communion, *ds* les mêmes sentiments, de tous les participants. – Imposant les conduites et les mentalités correctes, ils peuvent être utilisés comme principe de gouvernement et d'éducation. **6.** (*Litt. chin.*) **a.** Terme désignant les trois rituels classiques : le 周禮 *Zhou Li* ou *Rituel des Zhou*, le 儀禮 *Yi Li* ou *Cérémonial*, et le 禮記 *Li Ji* ou *Mémoires sur les Rites*. **b.** Autre nom du 儀禮 *Yi Li* ou *Cérémonial* : rituel donnant les règles minutieuses à observer *ds* chaque circonstance de la vie, ajouté aux quatre Classiques par les lettrés de l'État de 魯 *Lu* (époques 春秋 des Printemps et Automnes et 戰國 des Royaumes Combattants). En 175, le texte en fut gravé sur stèle à la capitale 洛陽 *Luo yang*, au 河南 *He nan* *act.* **c.** Un des huit traités du 史記 *Shi Ji* ou *Mémoires historiques*. **7.** :: 理 *lǐ* Raison; principe; argument.

- *lǐ ěr* 李耳:

1. (*Philos. chin. – Tao.*) *Li Er* : nom présumé de 老子 *Lao zi*. **2.** (*dial.* des régions du bas 長江 *Chang Jiang* ou fleuve Bleu – *anc.*) Tigre.

- *lǐ jì* 禮記:

(*Philos. chin. – Litt. chin.*) *Li Ji* ou *Mémoire sur les Rites* (dit aussi 小戴禮記 *Xiao Dai Li Ji* ou *Mémoire sur les Rites de Dai le Petit*) : l'un des trois cérémoniaux classiques, compilé par 戴聖 *Dai Sheng* (*dyn.* 西漢 *Han* de l'Ouest), rituel des époques 春秋 *Chun Qiu* et 戰國 des Royaumes Combattants, qui fut commenté, entre autres, par 鄭玄 *Zheng Xuan* (127-200; *dyn.* 東漢 *Han* de l'Est) dans le 禮記注 *Li Ji Zhu* ou *Annotations au Mémoire sur les Rites*, et par 孔穎達 *Kong Ying da* (574-648; *dyn.* 唐 *Tang*) dans le 禮記正義 *Li Ji Zheng Yi* ou *Sens authentique du Mémoire sur les Rites*.

- *lín* 零 (*simpl.*: 〇) :

Zéro (0) (nombre cardinal.)

- *líu* 六:

Six (6) (nombre cardinal.)

- *lì shū* 隸書:

(*Calligr.*) Écriture des scribes : l'un des quatre styles d'écriture.

- *liú ān* 劉安:

(*Philos. chin. – Tao.*) Liu An (179-122 A.C.) : petit-fils de l'empereur 高祖 Gao Zu (206-195 A.C.; *dyn.* 西漢 Han de l'Ouest) et prince de 淮南 Huai nan, il favorisa la philosophie taoïste et patronna une clientèle d'acrobates, de musiciens, de lettrés et de savants. Ce sont eux qui composèrent le célèbre ouvrage de tendance taoïste, le 淮南子 *Huai Nan Zi*. En 124, il tenta en vain de secouer la tutelle impériale et fut exécuté en 122 pour rébellion.

- *lóng* 龍:

[a] **Lóng**

1. a. Dragon : animal fabuleux, génie des pluies et des eaux (詩經 *Shi Jing* ou *Livre des Odes*). **b. (p. ext.)** **Forme allongée** et sinueuse ou ondulante (*p. ex.* : d'une chaîne de montagnes, d'une tuyauterie, d'une queue d'attente, etc.). **2. (Cal. chin.)** Le Dragon : cinquième des douze 生肖 **shēng xiào** ou « Emblèmes de naissance », associé aux années ou heures désignées par le cinquième Rameau terrestre (辰 **chén**). – Cf. *Dossiers*. **3. a. (Adm. hist.)** Dragon : **l'empereur**; l'autorité souveraine. **b. (Adm. impér.)** Désignation non officielle des 龍圖閣學士 **lóng tú gé xué shì**, « académiciens du Cabinet du Diagramme du Dragon ». **4. Homme éminent**; héros. **5. (Astron. chin.) a. Abrév. de 青龍 **qīng lóng**** Le Dragon d'azur : la planète Jupiter. **b. Ds 蒼龍 **cāng lóng**** Le Dragon glauque : *anc. nom collectif* des sept mansions du Palais oriental, comprenant des étoiles de la Vierge, de la Balance, du Scorpion, du Sagitaire, etc. **6. (Philos. chin.)** Dragon : animal symbolique correspondant au *trigr.* 震 **zhèn** du 易經 *Yi Jing*. **7. (Tao. – Alchim.)** Le Dragon : **a.** Le 陽 **yáng** par rapport au 陰 **yīn**; le souffle (氣 **qì**) par rapport à l'essence (精 **jīng**); l'esprit par rapport au corps. – *Anton.* : 虎 **hǔ** Le Tigre; le 陰 **yīn**. **b.** Le principe 陽 **yáng** ou le **Yang** véritable contenu *ds* le 陰 **yīn**. **c.** Le cinabre. **d.** Le plomb véritable (contenu *ds* le plomb natif). **8. (Bouddh. – trad. du sanskr. nāga)** **a.** Le « dragon », demi-dieu qui passe l'hiver *ds* les profondeurs de la terre et remonte au ciel au printemps; les dragons apportent la pluie et gardent le ciel. **b.** Les *nāga* ou *mahānāga* (« grand dragon ») sont des synonymes de Bouddha ou de sage libéré. **c.** *Ds* le bouddhisme tibétain, les *nāga* sont des dieux des eaux qui veillent sur les Écritures bouddhiques qui leur ont été confiées alors que l'humanité n'était pas mûre *pr* les recevoir. **9. Étalon** de plus de 8 pieds de haut (*dyn.* 周 **Zhou**). **10. (Géomanc.) Site** (configuration, environnement, atmosphère, etc.). **11. (Géogr. hist.) Long** : **a.** Lieu (époque 春秋 **Chun Qiu**), situé au 山東 **Shan dong act.** **b.** *Ds* 龍雒(額) **lóng luò** (é) **Long luò** ou **Long e** : marquisat (époque de la *dyn.* 漢 **Han**), situé au 河北 **He bei act.** **12. Abrév. de 龍泉劍 **lóng quán jiàn**** Épée merveilleuse. **13. (Litt. chin. – Mil. – anc.)** Une des six sortes de stratégies ou 六韜 **liù tāo**. **14. :: 寵 **chǒng****

Bienveillance; faveur; grâce; bienfait; bienfaisance. Accorder une faveur.
15. N. f. – Cf. *Dossiers*.

[b] Lǒng

:: 壟 **lǒng**, ds 龍斷 **lǒng duàn** **1.** Tertre; monticule; **colline**. **2. Tertre** funéraire. **3.** (*p. ext.*) Monopole. Monopoliser.

[c] Máng

:: 龙 **[a] máng** **Bigarré**; tacheté (*p. ex.* : un jade); blanc et noir à la fois (周禮 *Zhou Li*).

• lù 祿:

1. Bonheur; félicité; faveurs. **2. a.** (*Adm. hist.*) **Traitement**; émoluments; appointements. **b.** (*p. ext.*) Charge (dans l'administration). **3.** Ds 祿祿 lù lù Être comme les autres. Banal; ordinaire. **4.** :: 角 lù : **a.** Ds 祿里 lù lǐ **i.** (*Géogr. hist.*) Lu li : lieu situé aux monts 商山 Shang Shan, au 陝西 Shaan xi *act.* **ii.** *N. f. double.* **b.** Ds 祿里先生 lù lǐ xiān shēng (*Biogr.*) Seigneur Lu li : *appell. de* 周朮 Zhou Shu (*dyn. 秦 Qin et dyn. 汉 Han*). **5.** :: 策 lù, ds 胡祿 hú lù (*anc.*) Carquois. **6. N. f.** [...].

– M –

- **mǎ** 馬 (*simpl.*: 马) :
 1. (*Mamm.*) Cheval : **Equus caballus Linné**
 2. (*Cal. chin.*) Le Cheval : septième des douze 生肖 shēng xiào ou Emblèmes de naissance, associé aux années ou heures désignées par le septième Rameau terrestre (午 wǔ).
 3. (*Philos. chin.*) Cheval : animal symbolique correspondant au trigramme 乾 qián du 易經 Yi jīng ou *Livre des Mutations*.
 4. (*Méd. chin. trad.*) Le cheval : animal domestique lié au Poumon-Métal.
 5. Grand; **géant** (*en parl.* d'une plante ou d'un animal).
 6. (*Jeux*) Le cheval : une pièce du jeu d'échecs chinois.
 7. **Fiche de bambou** (qui sert à compter).
 8. *Spécif. des tas, des piles.*
 9. *Abrév. de 馬克 mǎ kè (Écon. – transcr. phon.)* Mark : unité monétaire principale de l'Allemagne.
 10. *N. f.*

- **mā** 嗎 (*simpl.*: 吗) :

[a] Ma

 1. *Partic. finale interrogative : Est-ce que ?*
 2. *Partic. explétive marquant une pause au milieu de la phrase et mettant en valeur les mots précédents.*

[b] Mǎ

 1. *Ds 嗎啡 mǎ fēi (Pharm. – transcr. phon.)* Morphine.
 2. *Ds 嗎呼 mǎ hu*

a. Confus; indistinct; flou. **b.** Négligent; sans soin.

[c] Má

Ds 嗎兒 má er (dial. de 北京 Bei jing ou Pékin) Quoi ? quel ?

- **mā** 媽 (*simpl.*: 妈) :
 1. **Maman.**
 2. (*appell. donnée à une mère de famille de génération supérieure à celle du locuteur*) Madame.
 3. *Appell. placée après le nom de famille d'une servante mariée.*

- **mà** 罵 (*simpl.*: 骂) :
 1. **Insulter;** maudire; injurier; invectiver.
 2. **Gronder;** réprimander; rabrouer; tancer; admonester.
 3. Embellir de façon trompeuse.

- **má** 麻 (*simpl.*: 麻) :
 1. **Chanvre;** lin; jute; ramie.
 2. (*Bot.*) **a.** Chanvre : *Cannabis sativa L.* (également empl. en compos. pr désigner différentes plantes à fibres textiles). **b.** *Abrév. de 芝麻 zhī má* Sésame.
 3. **Fibre;** filament. Fibreux.
 4. Toile de chanvre (portée pendant le deuil). (*p. ext.*) **Deuil.**
 5. Pochette de

chanvre (avec laquelle les femmes en deuil entourent leur chignon). **6.** Édit; **décret impérial** (qui était écrit sur du papier blanc ou jaune). **7.** (*Méd. chin. trad.*) **a.** Ds 麻疹 má zhěn Rougeole. **b.** Formication; **fourmillement**; picotement. **c.** **Engourdissement**; insensibilité. Engourdi. **8.** :: 痲 má Marques sur le visage (comme dans la variole). **9.** Petites taches; **moucheture.** Tacheté; moucheté. **10. Rugueux.** **11.** Ds 麻皮 má pí (*Text.*) Teille. **12.** (*Mus. chin.*) Grand tambour à manche. **13.** Vanter (ses forces) pour effrayer les autres; menacer en se vantant; intimider. **14.** (*dial.*) Prendre (son courage) à deux mains. **15.** (*dial.*) Tombée de la nuit; crépuscule. **16.** (*Postes – anc. – abrég. empl. ds les télégrammes*) Le sixième jour du mois. **17.** Ds 喇麻 lǎ ma (*Bouddh. – transcr. phon. du tibétain bla ma* « celui qui se tient plus haut ») Lama : le terme est employé dans le sens du mot indien **guru**. Il est nécessaire de distinguer entre le moine et le lama. Est moine celui qui a pris les vœux et s’y conforme. Est lama celui qui a reçu une formation en méditation suffisante pour servir de guide en matière spirituelle. Tous les moines ne sont donc pas des lamas et il existe des lamas qui, n’étant pas moines, peuvent fort bien être mariés (*terme empl. ds le bouddhisme tibétain ou mongol*). **18.** *N. f.*

- *mǎ wáng duì* 馬王堆:

(*Archéol.*) Ma wang dui ou terre funéraire du prince Ma (*du nom de la famille du prince* 馬殷 Ma Yin [852-930] du *roy.* de 楚 Chu [896-951], un des 十國 Dix Royaumes de l’époque des 五代 Cinq Dynasties [907-960]) : site archéologique situé à 陳家大山 Chen jia da shan, dans la banlieue est de 長沙 Chang sha, au 湖南 Hu nan, et comportant trois tombes. En 1972 y a été découverte, parmi plus d’un millier d’objets funéraires et de cinquante manuscrits *anc.*, une bannière peinte en soie datant de l’époque 戰國 des Royaumes Combattants ([453] 403-222 A.C.) et représentant « une dame chinoise allant en paradis », escortée de deux dragons dressés et accompagnée de nombreux autres symboles religieux.

- *méiyǒu* 没有:

1. *Nég. ordinairement suivie par son sujet* : ne pas exister. Il n’y a pas. **2.** *Nég. ordinairement suivie par son complément d’objet* : ne pas avoir (posséder); être sans. **3.** *Aux. empl. ds une construction verbale au passé* : ne pas avoir (fait *qc.*); ne pas avoir encore; n’avoir jamais.

- *mìng* 命:

1. Ordonner de; commander de. **Ordre;** commandement; décret. **2.** (*Philos. chin.*) **a.** Ds 天命 tiān mìng Décret ou volonté du Ciel, que le sage doit chercher à connaître et accepter (論語 *Lun Yu*). C’est la base de la nature

propre (性 xìng), fondement de la loi naturelle en chacun. **b.** Circonstances de la vie dans lesquelles l'être humain peut exprimer sa nature propre (性 xìng), voire développer son effort personnel. **c.** (*Tao.*) **i.** Destinée : expression de l'ordre naturel dans les êtres; leur nature inscrite dans le temps (*p. opp.* à 性 xìng « leur nature en elle-même »). **ii.** (*Alchim.*) Force vitale. **3. Décret du Ciel;** lot alloué à chacun par le Ciel : **destin;** sort; fortune; destinée. **4. a. Vie :** durée de vie allouée à chacun. **b.** (*p. ext.*) **Mort;** danger de mort. Mourir. **5. a. Mandat [du Ciel]** conférant au souverain le pouvoir suprême. **b.** Mandat, donné par le Ciel à l'être humain, de développer ses potentialités. **6. a.** (*Adm. hist.*) Décret; ordre; nommer à une charge. **b. Instruction;** recommandation; enseignement; avis. **7. Illustre;** fameux; célèbre. **8.** (*Adm. impér.*) **a. Titre;** grade; charge publique; dignité (honorifique). Conférer la dignité de. **b.** Honneur : *appell. gén. des* 九命 jiǔ mìng ou « neuf rangs d'honneur de l'aristocratie », le neuvième étant le plus élevé (*dyn.* 周 Zhou). **c.** Emblème (indiquant une charge, une dignité). **9. ::** 名 míng **Nom personnel.** Nommer; appeler. **10. Manier** (la plume, le pinceau). **11. Fuir;** s'évader; déserteur. **12. Ds** 命中 mìng zhòng **a.** Atteindre la cible, le but. Cible. **b.** But; objectif. **13. Ds** 辭命 cú mìng **Discours** (*p. ex.* : d'un envoyé éloquent); paroles. **14. ::** 慢 màn **Négligent.** Mauvaise conduite.

- *míng (cháo)* 明(朝) :

[...] (*Hist.*) La dynastie 明 Ming (1368-1644).

– N –

- *nàng* 甕:
Nez bouché. Enchifrené. **Parler du nez.**

- *nǎr* 哪儿:
1. **a.** Où ? À quel endroit ? **b.** N'importe où; à quelque endroit que ce soit.
2. **a.** Comment ? De quelle façon ? **b.** N'importe comment; de quelque façon.

- *nǐ* 你:
Tu; toi; te; vous.

- *nóng mǐn* 农民:
Agriculteurs; paysans.

– P –

• *pīnyīn* 拼音:

1. Figurer les sons par des combinaisons de lettres ou de signes phonétiques. Transcription phonétique, alphabétique; romanisation. 2. Épeler.

• *pò* 魄:

1. **a.** Âme « **sensitive** », terrestre ou chthonienne. **b.** Souffles essentiels, au nombre de sept (七魄 qī pò) qui, avec les trois âmes spirituelles (三魂 sān hún), animent l'être humain. Les souffles po sont chthoniens, opaques et troubles, contrairement aux souffles hun, clairs, subtils et destinés au Ciel. 2. Manifestation physique de l'âme sensitive : apparence; **air**; contenance. 3. (*Méd. chin. trad.*) Les po : la puissance spirituelle propre au poumon, liée aux essences. Ils commandent l'abaissement, la saisie d'éléments, l'agglomération et tout ce qui relève de l'instinct, du travail sur les substances, des activités et de l'entretien automatique du corps. 4. (*Astron. chin. – Cal. chin.*) Portion obscure du disque lunaire. 5. (*anc.*) Nom d'un grand arbre à feuilles fines et à l'écorce blanche, qui ressemble au santal (爾雅 *Er Ya*). 6. :: 粕 pò **Lie**. 7. :: 珀 pò, *ds* 虎魄 hǔ pò Ambre jaune; succin.

[b] Tuò

Ds 落魄 luò tuò 1. Sans emploi ni ressources. Tombé dans la misère.

2. **Dissipé**; décadent.

[c] Pó (Bó)

1. *Onomat. imitant divers bruits*. 2. :: 薄 [a] bó, *ds* 旁魄 páng pó **a.** **Vaste**; immense. **b.** **Mêlé**; mélangé. Pêle-mêle.

• *pǔtōnghuà* 普通話:

1. (*Ling.*) Langue commune (chinoise). 2. Mandarin : langue officielle utilisée par la République Populaire de Chine.

– Q –

• qī 七:

Sept (7) (nombre cardinal.)

• qì 氣:

(Étymol.) Vivres, approvisionnement fournis à un hôte, consistant en fourrage et grains.

[a] Qi

1. a. Souffle. b. Vapeur; gaz; fluide; exhalaison. **c.** Dynamisme de la vie naturelle dont les aspects 陰 yīn et 陽 yáng se composent harmonieusement selon un rythme de mouvement et de repos. **d.** (Phys. – Chim.) **Gaz;** corps gazeux. **2. a. Air;** atmosphère; temps (beau ou mauvais); climat. **b.** Destinée; fortune. **3.** Période de temps : **a.** Chacune des quatre saisons. **b.** (Cal. chin.) Terme désignant chacune des 24 périodes de l'année solaire, d'environ quinze jours chacune, correspondant à la position du soleil dans chacune des moitiés des 12 signes du zodiaque, périodes durant lesquelles l'énergie animatrice des Dix mille êtres de l'univers se condense et se symbolise dans les transformations servant à les dénommer. – Cf. 節氣 jié qì. **4. (fig.)** Atmosphère, air (*p. ex.* : air sinistre); odeur (*p. ex.* : de carnage); (*anc.*) signe (phénomène). Sentir; flairer. **5. Haleine;** souffle. **6. a. (Tao.)** Souffle; esprit; vie qui anime le corps humain. **b.** Tempérament; comportement; vigueur; énergie; force d'âme; humeur. **7. (Méd. chin. trad.) a.** Les souffles 陰 yīn et 陽 yáng : tout ce qui existe et compose les êtres. **b.** Les activités 陽 yáng de rythmicité des mouvements, réchauffement, transformation, circulation, qui travaillent une substance 陰 yīn. **c.** Souffles de la respiration. **d.** L'un des quatre secteurs ou phases des 溫病 wēn bìng ou maladies de réchauffement. **e.** Premier niveau d'atteinte sur le 陽 yáng d'un viscère. **8. (Philos. chin.) a.** Substrat dynamique de l'univers, ni matière ni esprit; *p. ex.* : **i.** Les deux principes 陰 yīn et 陽 yáng. **ii.** Les cinq phénomènes [atmosphériques] : pluie, beau temps, chaud, froid, vent. **iii.** Les six agents : 陰 yīn, 陽 yáng, vent, pluie, ténèbres, lumière. **b.** *Ds la philosophie de* 朱熹 Zhu Xi (1130-1200) : substance universelle et subtile qui constitue tous les êtres et phénomènes, sous la domination de 理 lǐ, principe ou norme universelle, et en alliance avec lui. **9. (Alchim.)** L'un des matériaux de base de l'alchimie intérieure. – Cf. 真氣 zhēn qì et 真精 zhēn jīng. **10.** Manifestation extérieure de l'esprit, de l'âme; apparence; manière d'être, **attitude.** **11. a. Vigueur;** (*fig.*) souffle (*p. ex.* : d'un style). **b.** Destin; durée de la vie. **12. a.** Se mettre en colère; s'irriter. **Colère. b.** Provoquer la colère de *qn*; irriter. **13. Spécif. empl. après un verbe pr indiquer :** **a.** Une certaine période de temps; *qc.* qui ne dure qu'un temps très court; *p. ex.* : *ds* 胡鬧一氣 hú nǎo yī qì Un moment

de tapage. **b.** Un groupe; un parti; un clan. **14.** :: 餼 xì Offrir en présent.
15. :: 器 qì Ustensile; instrument; plat.

[b] Xi

Gr. orig. de 餼 xì Offrir de la nourriture, des vivres.

• **qí 齊:**

[a] Qí

1. De même rang; de même hauteur; uni; **égal; uniforme.** Égaler; égaliser; rendre égal. **2. Arranger;** ordonner; disposer; mettre en rang. **3. Complet.** Au complet. **Tous. Ensemble.** **4.** Bon; parfait; excellent. **5.** Vif; agile; rapide. **6.** (*Phonét. chin. – anc.*) *Abrév. de 齊齒呼 qí chǐ hū* Prononciation avec les dents au même niveau : *classification de rimes caractérisées par la palatalisation des finales; généralement les sons i et ü de la pronc. moderne.* **7.** Limite. **8.** Milieu; centre. **9.** :: 臍 qí Nombril; ombilic. **10.** Distinguer; discerner. **11.** (*Géogr. hist.*) Qi : État constitué sous la *dyn.* 周 Zhou, à l'époque 春秋 Chun Qiu (722-481), situé au nord-ouest du 山東 Shan dong *act.* Pays maritime enrichi par le commerce du sel, des poissons, des soieries et des métaux. Les incursions de populations installées en Chine du Nord, déjà très menaçantes au VIII^e s. A.C., s'aggravèrent dans la seconde moitié du siècle suivant et amenèrent les princes de 齊 Qi et de 晉 Jin à jouer le rôle de protecteurs des principautés chinoises dans une confédération, favorisant ainsi la montée des hégémonies, dont celle de Qi qui s'affirma lors du serment d'alliance que présida le prince 桓公 Huan Gong (684-643 A.C.) en 632 A.C. À partir du III^e s. A.C., les luttes entre les familles s'exacerbèrent dans les royaumes; à Qi, toutes les prérogatives de la lignée princière furent définitivement usurpées en 386 par la famille 田 Tian. **12.** (*Hist.*) Qi : *nom de deux dyn.* à l'époque 南北朝 des Dynasties du Sud et du Nord (420-589) : **a.** 南齊 Qi du Sud (479-502), l'une des 南朝 Dynasties du Sud. **b.** 北齊 Qi du Nord (557-581), l'une des 北朝 Dynasties du Nord. **13.** (*Géogr.*) Qi : *nom monosyllabique de la prov.* du 山東 Shan dong. **14.** *N. f. – Cf. Dossiers.*

[b] Zhāi

1. :: 齋 [a] zhāi Jeûne et purification avant une cérémonie; **retraite et abstinence.** Purifier son cœur par la retraite et l'abstinence. Pur. **2.** Sacrificiel; rituel (*p. ex.* : une voiture, un ustensile, *etc.*). **3.** Sévère; grave; respectueux (*p. ex.* : le maintien, l'attitude).

[c] Jì

1. :: 劑 [a] jì **a.** Accommoder; **harmoniser;** ajuster. **b. Dose;** proportion; quantité. Dosage. **2. Potion;** remède. **3. Assaisonnement.** **4. Limite;** frontière; limitation. **5.** *Ds* 火齊 huǒ jì **a.** Régime du feu. **b.** Pierre précieuse à l'éclat doré tirant sur le rouge. **6.** :: 濟 jì **a. Aider à;** réaliser; achever. **b. S'arrêter.**

[d] Zī

1. Ourlet au bas d'un vêtement de deuil. 2. :: 粢 zī (*Bot.*) **Millet**; céréales offertes dans les sacrifices : *Panicum milliaceum* L. 3. Acéré; coupant; tranchant (*p. ex.* : une hache).

[e] Jī

1. :: 躋 jī Monter. Gravir. 2. :: 齏 jī Viandes ou légumes hachés, conservés dans le sel et employés comme condiments. 3. *N. f.*

[f] Cí

1. (*Bot.*) Chaussure-trappe : *Tribulus terrestris* L. 2. Ronces.

[g] Jiào

:: 醕 jiào Donner à boire au marié la coupe de vin rituelle.

[h] Jiǎn

:: 剪 jiǎn Couper; tailler (*p. ex.* : les cheveux).

- qín 秦:

1. (*Hist.*) Qin : État de l'époque de la *dyn.* 周 Zhou, situé dans le 陝西 Shaan xi *act.* 2. (*Hist.*) Qin, *nom de* plusieurs dynasties : **a.** La *dyn.* 秦 Qin, qui unifia la Chine en 221 *A.C.* : 255-221 *A.C.*, *dyn.* royale; 221-206 *A.C.*, *dyn.* impériale. **b.** Les 秦 Qin antérieurs (351-394 *P.C.*). – Cf. 前秦 qián qín. **c.** Les 秦 Qin postérieurs (384-417 *P.C.*). – Cf. 後秦 hòu qín. **d.** Les 秦 Qin occidentaux (385-431 *P.C.*). – Cf. 西秦 xī qín. 3. (*Hist.*) Qin : **a.** Terme par lequel les habitants de l'Asie centrale (新疆 Xin jiang, etc.) désignaient la Chine. **b.** Terme supposé être, ds différentes langues, à l'origine du nom « Chine » et d'autres noms similaires. 4. (*Géogr.*) Nom monosyllabique du 陝西 Shaan xi. 5. *N. f.*

- qīng (cháo) 清(朝):

2. (*Hist.*) Dynastie 清 Qing (mandchoue, 1644-1911).

- qín shǐ huángdì 秦始皇帝:

(*Hist.*) Qin Shi Huang di, le Premier Auguste Souverain (221-210 *A.C.*) : fondateur de la *dyn.* 秦 Qin (221-206 *A.C.*). En la 26^e année de son règne, 王政 Wang Zheng, roi de 秦 Qin, mit fin à l'époque 戰國 des Royaumes Combattants, unifia la Chine, étendit son autorité aux populations non chinoises des frontières, supprima le régime féodal et fonda l'empire centralisé avec 咸陽 Xian yang comme capitale, dans le 陝西 Shaan xi *act.* Il prit le titre de Huang di le 1^{er} ou Premier Empereur (始皇帝 Shi Huang di) et, s'inspirant pour ses réformes des théories des 法家 fǎ jiā ou légistes, il fit brûler en 213 *A.C.*, à l'instigation de son ministre 李斯 Li Si (? -208 *A.C.*),

les Livres classiques, afin de tarir la source de toute contestation. – Cf. 焚書坑儒 fén shū gēng rú.

• qù 去:

[a] Qù

(Étymol.) Un vase vide et son couvercle; *d'où* : vider; enlever; ôter; s'en aller. **1.** (anc.) **a. Quitter;** s'en aller de; **partir;** se séparer de. **b. Ôter;** enlever; écarter; éliminer; rejeter; supprimer. – Anton. : 取 **qǔ** Accepter; prendre; choisir. **c.** Renvoyer. – Anton. : 就 **jiù** Employer. **2.** (act.) **Aller;** se rendre à; partir. – Anton. : 來 **lái** Venir; arriver. **3. Distant de;** éloigné de. Distance; séparation. De (d'où l'on vient, d'où l'on prend). **4. a.** En direction de; vers; à (où l'on va); dans; sur. **b.** En vue de; **pour;** *p. ex. : ds 拿錢 [去] 養家去 ná qián [qù] yǎng jiā qù* Prendre de l'argent pour nourrir sa famille. **5.** À (où l'on est); dans; sur. **6.** Verbe postposé, indiquant l'idée d'éloignement ou de suppression; *p. ex. : ds 拿去 ná qù* Emporter; *ds 刷去 shuā qù* Enlever en brossant; *ds 回家去 huí jiā qù* Retourner chez soi. **7. Passé;** *p. ex. : ds 去年 qù nián* L'an passé. **8.** (Phonét.) Ton sortant : le troisième des quatre anc. tons de la langue chinoise, correspondant à peu près au quatrième ton actuel du 國語 guó yǔ ou langue nationale. **9.** Perdre. Être perdu. **10.** (Théât. chin.) Jouer le rôle de. **11.** (poét.) Partic. exclam. placée après le nom ou l'adj. : Ah ! combien...; *p. ex. : ds 誰知艱難去 shéi zhī jiān nán qù* Qui sait combien c'est difficile !

[b] Qǔ

1. Exclure; rejeter. **2. Envoyer** (*qn*); députer; déléguer. **3.** Mettre de côté; mettre en réserve.

[c] Qū

1. :: 驅 qū Chasser; expulser; déporter. **2. :: 匱 [a] qū** Récipient pour la nourriture (en osier ou baguettes de saule tressées); corbeille; vase; écuelle; bol.

– R –

● rán 然:

1. Être (ou agir) ainsi; **être tel. Tel quel. Ainsi**; de cette manière. 2. **a.** *Ds* 自然 zì rán De par son être propre; de soi-même; spontanément; naturellement. Naturel. **b.** *Ds* 所當然 suǒ dāng rán Tel qu'il convient d'être. **c.** *Ds* 當然 dāng rán Comme il se doit; évidemment. **d.** *Ds* 所以然 suǒ yǐ rán Ce pour quoi la chose est telle : la raison de la chose. 3. Être tel que cela doit être : **être vrai.** Exact; *p. ex.* : 雍之言然 yōng zhī yán rán Les dires de 雍 Yong sont vrais. 4. **a.** Dire que c'est bien tel que ce doit être; **approuver**; acquiescer; *p. ex.* : 卓然其說 zhuó rán qí shuō Zhuo approuva cette proposition. **b.** Il en est bien ainsi ! **oui!** **c.** *Partic. finale renforçant une affirm.* : **Assurément**; *p. ex.* : 若油也, 不得其死然 ruò yóu yě, bù dé qí sǐ rǎn Un homme comme You ne mourra pas de mort naturelle, assurément ! 5. Répondre à; donner une réponse appropriée. 6. **a.** Cela étant; puisqu'il en est ainsi; **dans ce cas**; *p. ex.* : 善然不伐蒲 shàn rán bù fá pú Bien, dans ce cas je n'attaquerai pas Pu. **b.** Lorsqu'il en sera ainsi; **alors**; alors seulement. 7. **a.** Bien qu'il en soit ainsi; **cependant**; néanmoins; **mais**; *p. ex.* : 貓如虎, 然性馴 māo rú hǔ, rán xìng xún Le chat est comme le tigre, mais d'un naturel plus docile. **b.** Contrairement à ce que l'on croyait; **mais en fait**; *p. ex.* : 始也我以汝為聖人邪: 今然君子也 shǐ yě wǒ yǐ rǔ wéi shèng rén yé : jīn rán jūn zǐ yě Au début, je vous tenais *pr* un sage, mais (je vois) maintenant que vous êtes en fait un homme de bien. 8. *Suff. adverbialisateur faisant d'adjectifs des adverbes ou des expressions adverbiales*; *p. ex.* : 天油然作雲 tiān yóu rán zuò yún *Ds* le ciel, en nappes d'huile (*c.-à-d.* en nappes épaisses) se forment les nuages. 9. *Partic. enclitique, répondant généralement à la proclitique* 若 ruò ou 如 rú *pr* encadrer un membre de phrase : Comme; comme si; *p. ex.* : 如盜賊然 rú dào zéi rán (Les insectes sont nuisibles aux récoltes) comme le sont les brigands. 10. *Gr. orig. pr* 燃 **Brûler**; flamber. 11. **a.** Aveuglant. **b.** Être clair *pr* l'esprit; s'expliquer. 12. *N. f.*

● rén 人:

1. **a.** **Homme**; être humain. **b.** L'homme; l'humanité. Humain. **c.** Homme mûr; **adulte.** **d.** (*précédé d'un nom de lieu – souvent le lieu indiqué est le lieu d'origine des ancêtres, et non celui de cette personne*) Habitant de...; personne originaire de... 2. **Les gens**; la population; le peuple; tout le monde. 3. **a.** **Autrui**; l'autre; les autres. – *Anton.* : 我 wǒ Je; moi. **b.** Quelqu'un. **c.** **Compagnon.** 4. **a.** **Personnalité** de *qn.* **b.** Personne; *p. ex.* : 我的人 wǒ de rén Moi (ma personne). **c.** (*Dr.*) **Personne.** Personnalité. 5. Accomplir l'acte sexuel. 6. *Ds* 一人 yì rén (*appell. que le souverain se donnait à lui-même*) Moi, le souverain (*dyn.* 周 Zhou). 7. :: 仁 **a.** Montrer de

la bienveillance *pr.* Bonté; pitié. **b.** Amande d'un noyau; pépin. **8.** (*vx*) Machine. **9.** *N. f.*

• *rén* 仁:

1. (*Philos. chin.*) Humanité; vertu d'humanité; sens de l'humanité. Disposition d'esprit qui ouvre à la **bienveillance** envers autrui, libérale, universelle et désintéressée; participation de l'homme à la vertu du Ciel; avec 義 *yì*, le sens des devoirs, c'est l'idéal confucéen. **2. Vertu parfaite.** Homme vertueux, bienveillant, qui réalise sa nature d'homme. **3. Montrer de la bienveillance.** Bonté; pitié; faveur. **4. Doux;** affable. **5. Préf. de respect :** Vous. Votre (bienveillant...). **6. Ds** 不仁 *bù rén* **a.** Dépourvu de 仁 *rén*, la vertu d'humanité. **b.** Engourdi; paralysé. **7. a. Amande** d'un noyau; graine; pépin. **b.** (*Biol.*) Noyau d'une cellule. **8.** (*Géogr.*) Ren : cours d'eau au 四川 *Sì chuan*. **9.** *N. f.*

• *rèn* 刃:

1. Lame d'arme ou d'outil. **2. Tranchant,** fer d'arme blanche. **3. Arme blanche;** fer; épée, sabre. Tuer, blesser à l'arme blanche. **4. Plein;** rempli. **5. ::** 仞 *rèn* *Anc. mes. de long. équiv. à 8 尺* *chǐ* ou pieds.

• *rén mín* 人民:

1. Le peuple. Populaire. **2.** L'humanité.

- S -

● *sān* 三:

Trois (3) (nombre cardinal.)

● *sān guó* 三國:

(Hist.) Les trois Royaumes (qui se partagèrent la Chine de 222 à 265) : [曹] 魏 [Cao] Wei (220-265), [孫] 吳 [Sun] Wu (222-280) et [蜀] 漢 [Shu] Han (221-263).

● *shàng hǎi* 上海:

(Géogr.) Shang hai : ville portuaire du 江蘇 Jiang su, *et*, comme 北京 Bei jing ou Pékin, 天津 Tian jin ou Tientsin, et 重慶 Chong qing une 直轄市 zhí xiá shí ou municipalité urbaine qui a rang de province; la ville s'est établie sur le 黃浦 Huang pu au débouché du 長江 Chang Jiang ou Fleuve Bleu. Elle est *act.* le premier centre industriel de Chine; [...]

● *shéng* 生:

1. Se produire; naître; se former; croître; pousser. Production; naissance. – *Anton.* : 死 sǐ Mourir. **2. Mettre au monde; engendrer;** enfanter; faire naître; produire; susciter. – *Anton.* : 滅 miè Détruire. **3. (Philos. chin.)** Produire. Ce que produit le Ciel /Terre : les vivants, dont la vie se développe et se révèle par les transformations successives (化 huā). Sheng marque l'apparition d'un être qui reste *ds* la dépendance de ce qui l'a produit. – *Anton.* : 成 chéng Achèvement; accomplissement. **4. (Méd. chin. trad.) a.** Cycle d'engendrement où les 五行 wǔ xíng ou cinq agents ou phases se génèrent les uns les autres : bois (foie) - feu (cœur) - terre (rate) - métal (poumons) - eau (reins) - bois... Les 五臟 wǔ zàng ou Cinq zang se transmettent ainsi soit un appui *pr* leur bon fonctionnement, soit leurs maladies. **b.** L'action propre du printemps. **c.** Régénération; stimuler la production en vue d'une reconstitution (principe thérapeutique). **5. Faire vivre;** entretenir. Moyens de subsistance; vivres; revenu. **6. Vivre. Vie;** durée de la vie. **7. Vivant.** Les êtres vivants. **8.** Attraper vivant. Prisonnier. **9. Allumer** (du feu, un four). **10. a.** À l'état brut; **naturel;** sans éducation; sauvage; fruste. **b.** De naissance. Inné. **c. (Alchim.)** Substance native. **11.** Pas mûr; vert (fruit). **12. Cru** (*p. opp.* à cuit). **13.** Nouveau; inconnu; peu familier; mal su. – *Anton.* : 熟 shóu Familier. **14. a. Inexpérimenté;** novice; malhabile. **b. (Calligr.)** L'inexpérience; la verneur d'un calligraphe qui manque de formation. **15. (Théât. chin.)** Acteurs de la première des quatre catégories de rôles *ds* l'opéra de 北京 Bei jing ou Pékin : personnages masculins au visage non peint, distingués et réservés, dont l'apparence, sans fard ni peinture,

exprime la grandeur et la dignité des sentiments. **16. Lettré;** homme instruit : maître; (*p. ext.*) monsieur. **17.** Disciple; étudiant; **élève.** (*pol.*) Moi, votre disciple; je. **18.** Fort; **robuste;** vigoureux. **19.** Fortement; fort; **intensément;** très. **20.** À grand-peine; laborieusement. **21.** (*anc.*) Transmission héréditaire directe. **22.** (*anc. – appell. d'une prostituée*) Madame. **23.** *Suff. donnant au mot un sens adv. ou adj. d'un état; p. ex. : ds 瘦生 shòu shēng* Tout maigre. **24.** *Suff. de mots interrogatifs, p. ex. : ds 怎生 zěn shēng* Comment? **25.** :: 甥 shēng Neveu. **26.** :: 牲 shēng Animal domestique. **27.** *N. f.*

• shèng 聖:

1. a. Sage (comprenant la nature des choses, vivant en harmonie avec elle et répandant sa vertu merveilleuse et efficace au sein de l'univers); les (anciens) Souverains légendaires de la Chine, doués d'une vertu surnaturelle. **b.** (*Philos. chin.*) Celui qui n'a plus de désirs autres que l'expression de la perfection de sa nature propre. **2.** (*Bouddh.*) Sage; saint : celui qui a atteint l'éveil (**bodhi**, 菩提 pú tí). **3.** Sage et vertueux; **saint.** Sainteté. **4.** Supérieur; excellent; **éminent.** Génie (*ds un art*); maître; expert; sommité. **5.** Le souverain; l'empereur. **Auguste;** impérial. **6. Sacré;** divin. **7.** Liqueur forte; eau-de-vie. **8.** (*Géogr. hist.*) Sheng : *autre nom de la riv.* 琉璃 Liu li, près de 北京 Bei jing ou Pékin.

• shèng rén 聖人:

1. (*Tao. – Théol. chrét. – Christ.*) Un sage; un saint. **2.** Le Sage : Confucius. **3.** (*depuis la dyn. 唐 Tang*) L'Empereur. **4.** (*anc.*) Le meilleur vin. **5.** (*Bouddh.*) **a.** Saint, sage, *c.-à-d.* celui qui a réalisé l'illumination et comprend parfaitement la vérité, celui qui a réalisé l'éveil. **b.** Bouddha ou bodhisattva; **c.** *Titre de respect envers un maître très vertueux.*

• shí 十:

Dix (10) (nombre cardinal.)

• shì 示:

[a] Shì

1. Signe du ciel; phénomène porteur d'**augure** ou de présage. **2.** Manifester; exposer; **indiquer.** Manifestation; indication. **3.** Faire connaître; **notifier;** informer. Avis; notification; lettre; ordonnance. **4.** Enseigner; **instruire.** Instruction. **5.** (*pol.*) Votre lettre; votre missive. **6.** :: 視 shì Regarder; observer. (*suite p. suiv.*)

[b] Qí

:: 祇 [a] qí Esprit de la terre.

[c] Zhì

1. Poser; établir. 2. Laisser; abandonner; rejeter.

• shí 時 (simpl.: 时) :

1. Saison. Saisonnier. 2. Époque; période; ère; temps. 3. Moment. 4. Durée. 5. Heure (anc., la douzième partie du jour; act., la 24^e). 6. Fréquemment; souvent. 7. À tout moment; sans cesse. 8. Parfois; occasionnellement. 9. a. Moment favorable; temps voulu; occasion qui vient à point. Opportun. b. (Philos. chin.) Opportunité qui discerne la qualité du moment ou de la période, saisit son côté favorable ou défavorable, propice ou non, en surveillant les signes des mutations et les renversements de la tendance. 10. Moment prévu. En son temps; en temps voulu. 11. S'adapter aux circonstances du moment. 12. Guetter le moment; attendre. 13. Esprit du temps; mode. 14. (anc.) Bon; excellent. 15. (interj.) Hé! 16. :: 是 shì Celui-ci; celle-ci; ces. 17. N. f. [...]

• shī 詩:

1. a. Poésie; genre poétique. b. (Pros.) Vers; pièce de vers; poème. 2. (pr. et fig.) Poétique. 3. (Litt. chin.) a. Abrév. de 詩經 shī jīng *Shi Jing* ou *Livre des Odes* ou *Classique de la Poésie* : anthologie de 305 pièces de vers au rythme régulier suivant un mètre en général quaternaire. Il comprend des chansons paysannes, des odes ou des chants rituels, composés entre le XII^e et le V^e siècle A.C. et qui auraient été choisis par Confucius. Le recueil est divisé en quatre parties : 國風 *Guo Feng* ou *Airs des [quinze] Principautés*, chansons paysannes; 小雅 *Xiao Ya* ou *Petites Odes*, chantées lors de célébrations ordinaires; 大雅 *Da Ya* ou *Grandes Odes*, accompagnant les occasions majeures; et 頌 *Song* ou *Hymnes Solennels*, interprétés lors des cérémonies sacrificielles. b. *Ds* 詩品 *Shi Pin* i. *Évaluation de la poésie* : ouvrage de critique littéraire composé au début du VI^e siècle par 鐘嶸 *Zhong Rong*. ii. Abrév. de 二十四詩品 *Er Shi Si Shi Pin* *Évaluation de la poésie en vingt-quatre (poèmes)*, critique littéraire de 司空圖 *Si kong Tu* de la fin des 唐 *Tang*. 4. Prendre (dans ses mains); tenir (dans ses bras). 5. (Litt. chin.) *Shi* ou *Poésie* : première revue consacrée à la nouvelle poésie née après le 五四運動 *wǔ sì yùn dòng*, Mouvement du 4 mai, fondée en 1922 par 朱自清 *Zhu Zi qing* et 俞平伯 *Yu Ping bo* et qui parut jusqu'en 1923. 6. N. f.

- *shǐ jì* 史記:

1. (*Litt. chin.*) *Mémoires Historiques* : grand ouvrage de 司馬遷 Si ma Qian (145-86 ? A.C.; *dyn.* 西漢 Han de l'Ouest), datant de 100 A.C. environ, premier modèle des histoires officielles ultérieures, tableau de toute l'histoire du monde chinois depuis ses origines, divisé en annales des souverains, traités et biographies; une synthèse des annales des royaumes (dont est repris le cadre chronologique), des traditions orales, des textes, archives et témoignages; *intitulé également* 太史公書 *Tai Shi Gong Shu*, 太史公 *Tai Shi Gong*, 太史公記 *Tai Shi Gong Ji*. 2. Chroniques; histoire; annales.

- *shī jīng* 詩經:

(*Litt. chin.*) *Livre des Odes* ou *Classique de la poésie* : recueil de 305 pièces de vers, comprenant des chants religieux, rituels ou populaires, composés entre la *dyn.* 西周 Zhou de l'Ouest et l'époque 春秋 Chun Qiu. Le recueil est divisé en quatre parties : 國風 *Guo Feng* ou *Chansons des Royaumes*; 小雅 *Xiao Ya* ou *Petites Odes*; 大雅 *Da Ya* ou *Grandes Odes*; et 頌 *Song* ou *Hymnes religieux*. Il est donc *aussi appelé* le 詩三百 *Shi San Bai* et fut commenté par 鄭玄 Zheng Xuan (117-200; *dyn.* 東漢 Han de l'Est), 孔穎達 Kong Ying da (574-648; *dyn.* 唐 Tang), 朱熹 Zhu Xi (1130-1200; *dyn.* 宋 Song), *etc.*

- *shù* 數:

[a] Shù

1. **a.** Chiffre; **nombre.** **b.** *Abrév. de* 數學 *shù xué* **Mathématiques.**
 2. **a.** **Quantité**; nombre. **b.** **Plusieurs**; quelques. **3.** (*Philos. chin.*) Nombre : **a.** Moyen d'organiser et de comprendre les mouvements vitaux en faisant abstraction des réalités concrètes : les nombres permettent alors de comprendre les représentations symboliques, 象 *xiàng* (*spécial. ds* le néo-confucianisme). **b.** Organisation numérique, reflet de l'ordre naturel, qui détermine la constitution et les qualités propres de chaque être (*spécial. en* relation avec le 易經 *Yi Jing* et les courants qui en dépendent). **4.** (*Méd. chin. trad.*) Nombres; numérologie : la représentation du développement de toute vie *ds* ses rapports à son origine et à ce qui maintient son unité se fait, idéalement, par les nombres. Ils valent alors *d'abord pr* leur valeur qualitative. **5. a.** Arithmomancie; **divination.** **b.** (*Astron. chin. – Cal. chin.*) Calculs calendériques; art du calendrier. **c.** (*Math. chin.*) Arithmétique : la sixième des 六藝 *liù yì* ou six sciences décrites *ds* le 周禮 *Zhou Li*; art des neuf opérations numériques : l'arpentage, le troc des grains, les règles de partage, la réduction des largeurs (l'extraction des racines carrées et cubiques), la planification des travaux, l'égalisation des taxes, la fausse

position double, le calcul par tabulation matricielle ainsi que les résolutions des triangles rectangles. – Cf. 九章算術 jiǔ zhāng suàn shù. **6. Destin;** destinée. **7. a.** Règle fixe; **norme;** loi (*p. ex.* : de la nature). **b.** Raison des choses. **8. a.** (*fig.*) **Voie;** chemin. **b.** Technique; **méthode;** art. **c.** Plan; stratégie. **9.** Degré; **rang** (hiérarchique).

[b] Shǔ

1. Compter; dénombrer. **2.** Compter comme; **mettre au nombre de;** être compté parmi; (*fig.*) appartenir à la catégorie de. Nombre; catégorie.

lín 零 (*simpl.*: 〇) (0), yī 一 (1), èr 二 (2), sān 三 (3) sì 四 (4), wǔ 五 (5), liù 六 (6), qī 七 (7), bā 八 (8), jiǔ 九 (9), shí 十 (10).

• shuǐ 水:

1. a. Eau. Aquatique. **b.** (*Chim.*) Eau : H₂O. Aqueux. **2.** (*Philos. chin.*) Eau : **a.** L'une des cinq phases, agents ou éléments. À l'eau correspondent l'hiver et le nord, ainsi que la saveur salée, la couleur noire, la note 羽 yǔ, la planète Mercure, les neuvième et dixième Troncs célestes, 壬 rén et 癸 guǐ. **b.** L'emblème du 陰 yīn, *p. opp.* au feu (火 huǒ), emblème du 陽 yáng. **3.** (*Tao.*) **a.** Symbole du bien impartial, de l'efficace de la vertu (德 dé) qui se répand et qui fait vivre. **b.** Symbole du souple et du tendre l'emportant sur le rigide, de l'abaissement l'emportant sur l'arrogance. **4.** (*Méd. chin. trad.*) Eau : **a.** L'un des cinq agents ou phases, caractérisé par l'attraction en profondeur et la continuité vitale *ds* le corps, les reins et leurs harmoniques. **b.** Tout le métabolisme des liquides. **c.** Maladie de l'eau : perturbation du métabolisme des liquides; œdèmes (*etc.*). **5. a. Liquide;** jus. **Juteux** (*en parl. de fruits non secs*); charnu. **b.** (*Alchim.*) Solution liquide. Préparer une solution liquide (*spécial.* comme préliminaire à la préparation de l'élixir). **6. a.** Cours d'eau; **rivière;** fleuve. **b. Eaux;** endroit où il y a de l'eau : source; plan d'eau; étang; lac; mer. **c.** Pluie. **7. Inondation;** crue; déluge. **8.** Nivelier avec un niveau d'eau. **9.** Circuler *ds* l'eau; **nager.** **10. a.** Unité de référence; degré de valeur (d'un produit); qualité (d'une marchandise). **b.** Valeur standard; **titre** (d'une monnaie d'argent). **11. a.** (*Astron.*) La planète **Mercur**e. **b.** *Abrév. de* 水曜日 shuǐ yào rì **Mercredi.** **12.** (*Astron. chin.*) Les sept des 二十八宿 èr shí bā xiù ou 28 mansions célestes formant le quadrant septentrional, associé avec l'agent Eau; il comprend des étoiles situées *ds* le Sagittaire, le Verseau et Pégase. – Cf. *Dossiers.* **13.** (*Jeux*) **Taxe de jeu** (versée par les joueurs au profit de l'établissement). **14.** (*Comm.*) Recette ou revenu supplémentaire. **15.** Faire dire à *qn* ce que l'on veut savoir (en le flattant, le cajolant, *etc.*); (*pop.*) tirer les vers du nez. **16. Spécif. des lavages d'un tissu.** **17.** Déchéance; basse condition. **18.** (*dial.*) Échouer complètement; avoir beaucoup d'ennuis. **19.** (*Anthrop.*) [Nationalité] Shui : l'une des 55 少數民族 shǎo shù mín zú ou « minorités nationales » officiellement reconnues en Chine, et comprenant environ 300 000

personnes vivant principalement *ds* le 貴州 Gui zhou *et*, en petit nombre, *ds* le nord-ouest du 廣西 Guang xi. [...]

- *sì* 四:

Quatre (4) (nombre cardinal.)

- *sī mǎ qiān* 司馬遷:

(*Litt. chin.*) Si ma Qian ([145] 135-86 A.C.; *dyn.* 西漢 Han de l'Ouest) : écrivain et grand historien, auteur du 史記 *Shi Ji* ou *Mémoires Historiques* en 130 卷 juàn achevées au début du I^{er} s. A.C. Il s'agit du premier ouvrage d'histoire générale.

- *sì shū* 四书:

(*Litt. chin. – Philos. chin.*) Les Quatre livres : 大学 *Da Xue* ou *La Grande Étude*, 中庸 *Zhong Yong* ou *L'Invariable Milieu* (les deux étaient extraits du 礼记 *Li Ji* ou *Mémoire sur les Rites*), 论语 *Lun Yu* ou *Entretiens* de Confucius et 孟子 *Meng Zi*, qui forment le canon confucéen, ainsi désignés sous la *dyn.* 宋 Song et dès lors très prisés, commentés par 朱熹 *Zhu Xi* (1130-1200) dans le 四书章句集注 *Si Shu Zhang Ju Ji Zhu* ou *Annotations réunies par chapitres et phrases sur [les] Quatre livres*.

– T –

- **tà 太:**
 1. **Grand;** le plus grand; éminent; **suprême;** extrême. **Très;** extrêmement.
 2. **Trop.** 3. *Terme de respect pr les personnes de génération supérieure ou très élevées en dignité.* 4. (*Adm. hist.*) *Préf. :* grand. 5. :: 泰 **tài Favorable;** paisible; prospère. 6. *N. f.*

- **tái wān 台灣:**

(*Géogr.*) Tai wan ou Formose. [...]

- **tài jí quán 太極拳:**

(*Arts mart.*) Boxe chinoise (contre un adversaire fictif).

- **tà yī shéng shuǐ 太一生水:**

Le Grand Un engendre l'eau (titre d'un « chapitre surnuméraire » du *dào dé jīng* 道德經 exhumé du tombeau de *guō diàn* 郭店 (C)).

- **tiān 天:**
 1. **Le ciel;** firmament. Céleste. 2. (*Philos. chin. – Tao.*) Le Ciel :
 - a. Puissance atmosphérique, régulatrice des saisons, qui envoie ses souffles sur 地 *dì*, la Terre réceptrice *pr* y inciter et stimuler les transformations.
 - b. Puissance qui gouverne et régularise la nature : la nature elle-même. c. 皇天 *huáng tiān* Le « Ciel Auguste », puissance assimilée à 上帝 *shàng dì*, le « Souverain d'En haut », divinité suprême capable de récompenser ou de punir. d. Puissance qui incite la vie en chaque être et lui confère sa nature propre. e. Puissance qui confie les destinées individuelles. f. Présence, *ds* le cœur de l'homme, d'une loi morale, expression de sa nature à réaliser par soumission au naturel. g. Expression la plus parfaite possible du 陽 *yáng* car il est perpétuellement constitué de ce qui se dégage, se diffuse, s'élève et se meut. 3. **Le Souverain du Ciel :** Dieu. 4. (*Bouddh. – trad. du sanskr. deva* « être céleste, dieu, divinité » – *transcr. phon.* 提婆 *tí pó*) a. « Êtres célestes » ou « dieux » : catégories d'êtres jouissant de l'une des meilleures voies de renaissance, ayant l'une des bonnes conditions d'existence (*gati*, 提底 *jī dī* ou 六道 *liù dào*). b. « Ciel » : monde heureux, divin, où vivent les « êtres célestes ». Le bouddhisme connaît 28 mondes divins. 5. La nature. **Naturel** (*p. opp. à* 人 *rén* **Artificiel**). 6. (*Méd. chin. trad.*) a. Naturel; inné. b. *Abrév. de* 天宦 *tiān huàn* Malformation congénitale où le manque de développement du pénis entraîne la stérilité. 7. Spontané; naïf. 8. **Jour.**

9. Temps; **saison**; climat. 10. L'Empereur. **Auguste**; impérial. 11. **Père**; paternel. 12. Base; **appui**; référence. 13. Lieu, endroit **sous le ciel**. 14. (*anc.*) Châtiment du **tatouage sur le front**. 15. Sommet de la tête. 16. (*dial. – mes. de surf.*) Superficie qu'un homme peut labourer en un jour. 17. La capitale. 18. *N. f.*

• *tiān mìng* 天命:

1. (*Philos. chin.*) **a.** Destinée individuelle, dont le profil idéal est la soumission à sa nature propre. **b.** Destinée d'une lignée, d'une dynastie dont le devenir et la pérennité sont liés à la fidélité à sa nature propre. 2. Mandat du Ciel; décret du Ciel; destin; destinée. 3. (*Hist.*) Tian ming: *nom de [période de] règne* [年號 nián hào] (1616-1626), de l'empereur 太祖 Tai Zu (1616-1626), *dyn.* 後金 Hou Jin (1616-1643), avant la conquête de la Chine par la *dyn.* 清 Qing (1644-1911).

• *tiān xià* 天下:

1. Le monde; ce bas monde; sur terre. 2. L'Empire Chinois. 3. (*Litt. chin. – Philos. chin.*) *Titre du chap. 33 du 莊子 Zhuang Zi, qui présente les différents courants de pensées.*

- W -

● wàng bì 王弼:

(Philos. chin. – Tao.) Wang Bi (226-249; roy. de 魏 Wei, à l'époque 三國 des Trois Royaumes) : philosophe originaire de 洛陽 Luo yang, au 河南 He nan, un des fondateurs du 玄學 xuán xué ou École des Mystères; il commenta le 老子 Lao Zi, le 易經 Yi Jing ou Livre des Mutations et le 論語 Lun Yu ou Entretiens de Confucius.

● wáng shí fǔ 王实甫:

(Théât. chin.) Wang Shi fu (célèbre vers 1297-1307; dyn. 元 Yuan) : dramaturge pékinois, auteur de 西廂记 Xi Xiang Ji ou Récit du Pavillon de l'Ouest, la plus célèbre pièce d'amour de la littérature chinoise.

● wàn wù 萬物:

Dix mille êtres : **1.** Tous les êtres; l'univers. **2.** (Philos. chin.) Les myriades d'êtres; toutes les espèces et variétés d'êtres; tous les êtres.

● wéi 為 (simpl.: 为) :

[a] Wéi

(Étymol.) Guenon. **1. a. Être**, devenir (les deux sens sont intimement liés). **b. Se comporter comme. c. Avoir pour rôle**, titre ou fonction. **d. Considérer comme**; appeler; nommer; traiter en. **2. a. Devenir**; se transformer en. **b. Faire devenir**; faire que. **3. a. Agir**. L'agir. **b. Acte**. Action. Mettre en pratique; pratiquer. **c. (Tao.) Interférer**; intervenir dans le déroulement naturel des choses. **4. a. Faire**; fabriquer; fonder; établir. **b. Jouer**; **exécuter** (un morceau de musique). **5. a. Faire fonctionner**; **manier**; manipuler; utiliser. **b. Diriger. c. Gérer**; administrer. **6. Guérir**; **soigner. 7. Si**; au cas où; lorsque. **8. À**; dans; vers. **9. Par** (complément d'agent). **10. Et**; avec. **11. Alors**; à ce moment. **12. Ou bien. 13. Partic. explétive ds la construction**; p. ex. : ds 惟 ... (維) 為 ... wéi... wéi... C'est seulement... que...; ds 惟弈秋之為聽 wéi yì qiū zhī wéi tīng C'est seulement Yi Qiu qu'il écoute (孟子 Meng Zi). **14. Partic. finale interr. ou exclam. 15. Partic. explétive renforçant l'intensité**; p. ex. : ds 大為高興 dà wéi gāo xìng Être très heureux. **16. N. f.**

[b] Wèi

1. Pour; en faveur de; en vue de; afin que. **2. Parce que**; à cause de; en raison de. **3. Aider**; soutenir. **4. Avec**; **envers**; qn. **5. :: 謂 wèi Dire**; signifier; appeler. **6. :: 偽 wěi Faire semblant de**; feindre.

- wèi 魏:

- [a] Wèi

- 1. **Tour de garde** (à la porte d'un palais ou d'une ville). 2. (*Géogr. hist.*)

- a. Wei, roy. qui occupait le nord du 河南 He nan et le sud du 山西 Shan xi act. à l'époque 戰國 des Royaumes Combattants (453[403]-222 A.C.).

- b. Nom d'un royaume qui gagna son indépendance puis fut dirigé par la famille 魏 Wei, suite à la division faite en 453 A.C. par l'empereur de la dyn. 周 Zhou (1121-256 A.C.) du territoire de 晉 Jin (s'étendant au 山西 Shan xi, à une partie du 河北 He bei et au 河南 He nan. 3. (*Hist.*) Nom de deux dyn. :

- a. L'une à l'époque 三國 des Trois Royaumes (220-265), cap. 洛陽 Luo yang, au 河南 He nan act. b. L'autre à l'époque 南北朝 des Dynasties du Sud et du Nord (420-589), les 拓跋魏 Tuo ba Wei (386-534), l'une des dyn. du Nord, cap. 平城 Ping cheng (大同 Da tong), au 山西 Shan xi act. 4. :: 巍 wéi Haut; élevé; imposant. 5. N. f. [...]

- [b] Wéi

- Se tenir debout, seul et inébranlable.

- wēngù zhīxīn 溫故知新:

- (*idiom.*) En répétant ce que l'on sait depuis longtemps, apprendre du nouveau.

- wū 五:

- Cinq (5) (nombre cardinal.)

- wú 無:

- 1. Ne pas y avoir; ne pas exister. Sans. Équiv. des préf. privatifs : **A-**; **in-**; **non-**. – *Anton.* : 有 yǒu Avoir; présence; existence. 2. **a. Néant. b. Vide;** creux. 3. (*Philos. chin. – Tao.*) **a.** Vide métaphysique antérieur à l'un; absence de fondement des choses; impossibilité de poser un fondement. **b.** Espace-temps infini et continu; indéterminé originare. **c.** Vide réceptif. **d.** Vide entre les choses. **e.** (*Confuc.*) Invisible. **f.** L'un des trois chaos originels avec 虛 xūet 空 kōng. **g.** Absence : l'un des deux aspects de la manifestation de la voie (道 dào), avec la présence (有 yǒu). 4. **a.** Ne...pas. **b.** (*en fin de phrase*) ...ou non ? n'est-ce pas ? 5. **a. Peu importe;** soit..., soit... **b. Bien que.** 6. *Partic. euphon.* 7. N. f. [...]

- *wǔ hàn* 武漢:

(*Géogr.*) Wu han : **1.** Agglomération formée par les trois villes : 武昌 Wu chang, 漢口 Han kou et 漢陽 Han yang, au 湖北 Hu bei. **2.** *Cap.* provinciale du 湖北 Hu bei : au début du XX^e s., en plein essor, beaucoup d'étrangers s'y étaient établis; en 1927, 蔣介石 Jiang Jie shi (1887-1975) rompit avec le pouvoir légal installé à 武漢 Wu han.

- *wú wéi* 無為:

1. Ne rien faire; ne pas agir; ne pas intervenir. Inaction; non-intervention. **2.** (*défense*) Ne... pas. **3.** (*Bouddh.*) **a.** Non-agir, non-intervention; activité naturelle des choses. **b.** Non-produit : qui n'est pas le produit d'une cause (l'une des caractéristiques du **nirvâna**). Transcendental. **4.** (*Philos. chin. – Tao*) Non-agir grâce auquel le sage peut s'adapter harmonieusement aux changements qui interviennent dans le monde; non-intervention qui permet l'expression de la vie naturelle. **5.** (*Géogr.*) Wu wei : *s.-préfect.* de 安徽 l'Anhui.

- X -

• xià 下:

(Étymol.) Trait vertical placé sous une ligne horizontale. **1. a. Descendre;** tomber (*p. ex.* : la pluie). **b. Dessous;** en dessous de; **sous.** **c. Le bas,** le dessous. – *Anton.* : 上 shàng Monter. Sur. **d. Descendre à** (un hôtel); loger à. **2. a. Inférieur;** bas. **b. Inférieur;** subalterne. (*Adm. hist. – préf.*) Inférieur. **c. (pol.) Mon humble :** **mon.** Moi (votre humble). **d. S’humilier;** s’abaisser; montrer de la déférence à; céder le pas; se mettre au-dessous de. Considérer comme inférieur; mépriser. **e. (fig.) Se retirer de** (la scène). **f. Terminer** (son travail); sortir (de classe). **3. a. Faire descendre; abaisser;** baisser; jeter (laisser tomber). **b. (Math.) Abaisser** (une boule de boulier). **c. Poser; déposer;** décharger; ôter; détacher. **d. (Adm. impér.) Rétrograder;** dégrader; révoquer (un fonctionnaire). **e. (Méd. chin. trad.) Faire descendre :** purger. Purgation (méthode thérapeutique). **4. a. (fig.) Poser;** établir, prendre (une résolution). **b. Publier** (un édit); donner (un ordre). **c. Envoyer** (*p. ex.* : une lettre, un cadeau); expédier. **d. Appliquer** (un produit sur *qc.*). **e. Mettre bas; pondre** (un œuf). **5. a. Soumettre;** abaisser. **b. S’emparer de** (une place militaire); prendre. **c. Dépendre de;** appartenir à (*p. ex.* : à une des bannières mandchoues). **6. En aval dans le temps ou l’espace :** **a. Postérieur; suivant; prochain.** (*adv. et postpos.*) Après. **b. Qui vient après;** ci-dessous; **infra** (*p. ex.* : dans un document). **7. a. Dans** (certaines conditions, une situation). **b. Le fond;** l’intérieur (*p. opp.* à l’extérieur, la surface). **8. a. Employer;** faire appel à; dépenser (ses forces, son attention). **b. Appliquer** (pour une opération un instrument); **mettre en œuvre.** **c. Aller;** se rendre à. **9. Partic. indiquant :** **a. Une direction descendante ou (fig.) un effet résultant de l’action;** *p. ex.* : *ds* 坐下 zuò xià S’asseoir; *ds* 安靜下來 ān jìng xià lái Se calmer; s’apaiser. **b. Accomplissement de l’action;** *p. ex.* : *ds* 作下 zuò xià Accomplir, réaliser. **c. Continuation de l’action;** *p. ex.* : *ds* 繼續下去 jì xù xià qù Continuer. **d. Ds les formes potentielles, indique la capacité, la possibilité.** **10. a. Coup;** *p. ex.* : *ds* 打一下 dǎ yī xià Frapper un coup; donner un coup. **b. (anc.) Équiv. à 點 diǎn** Heure (de la journée). **11. Ds 一 下 yī xià** Un peu. Quelques instants. **12. Gauche** (inférieure, en dignité, à la droite). **13. (fig.) Partie** (*en parl. de* deux personnes, deux groupes en rapport); côté.

• xiāng gǎng 香港:

(Géogr.) Xiang gang ou Hong Kong : île de la baie de 廣州 Guang zhou ou Canton, qui fut cédée à la couronne britannique de 1842 à 1997.

- *xiǎo zhuàn* 小篆:

1. (*Calligr.*) Petite sigillaire : style d'écriture et de calligraphie dite « des petits sceaux »; type de graphies anciennes, simplification du type 大篆 dà zhuàn ou grande sigillaire, dont l'usage se généralisa sous la *dyn.* 秦 Qin (221-206), avant la *dyn.* 漢 Han, et fut adopté par le 說文解字 *Shuo Wen Jie Zi*. 2. Brûle-parfums.

- *xī wān* 西湾:

Ouest (contrée, région, golfe, baie, tournant.)¹

- *xī zhōu* 西周:

1. (*Hist.*) [Dynastie] Zhou de l'Ouest (1046-771 A.C.), dont la *cap.* était 鎬 Hao, au 陝西 Shaan xi, près de l'*act.* 西安 Xi an. 2. (*Géogr. hist.*) Xi zhou : *anc.* État qui était situé au 陝西 Shaan xi *act.*

- *xué* 學:

[a] Xué (Xiáo)

1. a. **Étudier**; apprendre. Étude; connaissances; **savoir**. b. **Science** d'un domaine défini. *Équiv. du suff. -logie*. c. (*Tao.*) Étude, comme accumulation inefficace de savoir (老子 *Lao Zi*). 2. **École. Scolaire**. 3. **Doctrine**; école de pensée. 4. Lettré; érudit. 5. **Comprendre**. 6. **Prendre exemple sur**; imiter. 7. :: 鸞 xué, *ds* 學鳩 xué jiū Pigeon ramier. 8. *N. f.*

[b] Jiào

Enseigner à qn; expliquer *qc.* à *qn.*

¹ Absent du *Grand Ricci*.

- Y -

● yàn 燕:

[a] Yàn

1. (*Ornith.*) **Hirondelle** : **Hirundo sp. 2.** :: 讌 yàn et 宴 yàn **a. Banquet**; festin. **b. Repas.** **c.** Tranquillité. Se reposer. **3.** Traiter avec une familiarité excessive; **offenser**; humilier. **4. S'approcher de**; être familier de. **5. Se réjouir.**

[b] Yān

1. (*Géogr. hist.*) Yen : **a.** L'un des 戰國七雄 zhàn guó qī xióng ou sept royaumes combattants (époque 戰國 des Royaumes Combattants [453 ou 403-222 A.C.]) dont la *cap.* était située à l'emplacement de l'*act.* 北京 Bei jing ou Pékin, et qui occupait le 河北 He bei, le 遼寧 Liao ning et la partie septentrionale de la Corée; il fut détruit en 222 A. C. **b. Nom de quatre des 十六國 shí liù guó ou Seize Royaumes (304-439), au temps de la dyn. 東晉 Jin de l'Est (317-420).** **c. Anc. nom de la région de 北京 Bei jing ou Pékin; (p. ext.) 北京 Pékin. 2. (Géogr.) Nom monosyllabique du 河北 He bei. 3. N. f.**

● yáng 陽:

1. **a. Adret**, versant ensoleillé d'une montagne; **versant sud.** **b.** Rive exposée au soleil : **rive nord** d'une rivière. **2. a. Abrév. de 太陽 tài yáng Le soleil. b. Clair**; brillant. **c.** Monde de la lumière : **ici-bas** (*p. opp.* au monde des ténèbres). **3. a. Yang** : aspect ou **principe mâle**, actif, positif et vivifiant qui, avec le yin, produit les êtres qu'il constitue, les fait croître et les mène à leur accomplissement. **b. (p. ext.) Membre viril**; organes génitaux masculins. **c. (Électr.) Positif. 4. (Philos. chin.) Principe de la lumière, de la chaleur, de la masculinité, qui invite au déploiement des énergies, à l'activité, voire à l'agressivité. Caractère de l'action du Ciel, p. opp. à celle de la Terre (陰 yīn). Yin et Yang se compénètrent pour produire et faire croître tous les êtres. 5. (Alchim.) a. Le principe Yang (masculin). b. Le cinabre (complémentaire du mercure). c. Le mercure (complémentaire du plomb). 6. (Méd. chin. trad.) a. Dans la normalité, la physiologie : i. Les entrailles du système digestif qui font circuler les substances, les 腑 fǔ, *p. opp.* aux 臟 zàng ou organes qui sont Yin. ii. Les zones externes du corps, *p. opp.* à l'intérieur. iii. L'arrière du corps, le dos, *p. opp.* à l'avant, au ventre. iv. Le haut du corps, la partie supérieure, *p. opp.* à la partie inférieure. v. Le mouvement ascendant, centrifuge, *p. opp.* au mouvement descendant, centripète. vi. Dynamisme, impétuosité, mouvement; aspect fonctionnel, lié aux souffles, à la capacité de défense, aux activités de l'organisme. b. Dans la pathologie : i. Hyperactivité; agitation; excitation. ii. Chaleur; fièvre; état fébrile. Symptôme de plénitude et de chaleur. iii. Symptômes aigus, d'apparition rapide. iv. Atteinte en surface. 7. Revivre; vivre. 8. :: 佯 yáng Simuler; contrefaire. 9. (*Géogr. hist.*) Yang : **a.** Deux lieux, qui étaient situés**

l'un au 山東 Shan dong *act.* et l'autre au 河南 He nan *act.* **b.** *Anc.* ville de l'État de 燕 Yan (époque 春秋 Chun Qiu), située au nord-est de la *s.-préfect.* de 唐 Tang, au 河北 He bei *act.* **10.** *N. f.* [...]

● *yán zūn* 巖尊:

(Ou *yán jūn píng* 巖君平) (83-10 av. J. C.) Devin et reclus, commentateur du *dào dé jīng* 道德經.

● *yī* 一:

[a] Yī

Note : *Isolé ou final, ce car. se prononce au premier ton; devant un car. non accentué ou au quatrième ton, il se prononce au deuxième ton; devant un car. au premier, au deuxième ou au troisième ton, il se prononce au quatrième ton. Exception : ton ds certaines expressions.* **1. a. Un** (*nombre cardinal*). **b. Un**; un certain. – *Note* : *Ds le langage parlé, le car. — yī avant un spécif. est parfois éludé; p. ex. : 拿[一]張紙 ná [yì] zhāng zhǐ* Prendre une feuille de papier. **2.** (*Philos. chin. – Tao.*) **a.** L'Un : il contient en l'unifiant la totalité et est l'origine des Dix mille êtres de l'univers. **b.** Mode sous lequel apparaît le fondement des êtres, leur cohésion, leur cohérence intime et la préservation de leur identité. **c.** Préservation de l'identité des êtres à travers la multiplicité de leurs expressions. **d.** Unité du Ciel/Terre; unification des êtres. **e.** Objet privilégié de la contemplation ds les écoles de méditation : 太一 tài yī. **3. a.** Un seul. **Unique.** **b. Unifier**; uniformiser; unir. **c. Le même**; identique; uniforme; invariable. **4.** Être tout entier à une chose; **s'appliquer uniquement à**; ne faire que. Seulement; exclusivement. **5. a. Tout**; tout entier; complet. Entièrement. **b. Tous.** **6. Chaque**; chacun (*p. ex. : 一人一個 yì rén yí ge* Un à chacun; un par personne). **7. Ds** 一... 一... yī... yī... **a. L'un...**, l'autre...; d'une part..., d'autre part... **b. Tantôt...** tantôt... **8. Dès que**; à peine...que... (*p. ex. : 一聽就懂 yì tīng jiù dǒng* À peine a-t-il entendu qu'il comprend). **9. Un peu**; quelque peu (*p. ex. : 看一看 kàn yi kàn* Regarder un peu; jeter un coup d'œil). **10. Pour peu que**; si jamais. **11. Soudain.** **12. Autre.** Aussi (*p. ex. : 蟬一名知了 chán yì míng zhī liǎo* La cigale s'appelle aussi [ou a comme autre nom] « zhi liao »). D'autre part. **13.** Beaucoup; très. **14. Partic. euphon.** **15. N. f.**

(suite p. suiv.)

[b] yī

Symb. phon. nat. n. 25, en forme de —, représentant le son i quand il est employé en position : **1.** *Isolée. Rom. nat. : i, yi, yii, yih; Wade : i; pinyin : yi.* **2.** *Initiale, devant toute autre voyelle : y.* **3.** *Médiane, entre une consonne et une voyelle : i.* **4.** *Finale : i.*

- *yì jīng* 易經:

(*Philos. chin.*) *Livre des Mutations* : l'un des cinq classiques ou livres canoniques; il contient 64 hexagrammes ou figures comportant chacune six 爻 *yáo* ou lignes, soit discontinues, symbolisant le principe 陰 *yīn*, soit continues symbolisant le principe 陽 *yáng*. On considère usuellement chaque hexagramme comme formée de deux des huit trigrammes (– Cf. 八卦 *bā guà*). Les 64 hexagrammes présentent en figure 64 situations possibles de la réalité; le passage d'une ligne à son opposée illustre la mutation de la situation des dix mille êtres de l'univers. On attribue à 伏羲 *Fu Xi* l'invention des trigrammes, à 文王 *Wen Wang* les définitions des hexagrammes, à 周公 *Zhou Gong* les explications des lignes. Le 周易 *Zhou Yi*, état actuel du *Livre des Mutations*, aurait été précédé, selon la tradition, d'un arrangement différent, le 連山 *Lian Shan* (*dyn.* 夏 *Xia*), et le 歸藏 *Gui Zang* (*dyn.* 商 *Shang*). Ces trois ouvrages sont appelés les 三易 *sān yì* ou *Trois Yi*. Des commentaires postérieurs importants forment les 十翼 *shí yì*, ou *Dix Ailes* du 易經 *Yi Jing*. En son état actuel, le *Livre des Mutations* est le produit d'une élaboration progressive allant jusqu'au I^{er} s. A.C. environ (*dyn.* 西漢 *Han* de l'Ouest). [...]

- *yīn* 陰:

[a] *Yīn*

1. a. Ubac; versant nord (d'une montagne); côté d'une vallée abrité du soleil. **b.** Rive abritée du soleil; rive sud d'un cours d'eau. **c.** Dos (*fig.*); **revers** (*p. ex.* : d'une stèle). **d.** (*Électr.*) **Négatif.** **2. a. Yin :** aspect ou principe féminin passif, négatif qui, avec le Yang, produit les êtres qu'il constitue, permettant leur croissance et leur accomplissement. **b. Féminin;** femelle. **c. La Lune.** **d. Menstrues;** règles. **3. a. Obscur;** sombre. **Gris;** grisâtre. **b. Ombre.** À l'ombre. **c.** Le monde des ombres; **l'au-delà;** les enfers. **d. Ciel couvert,** nuageux. **4. a. Caché;** secret; occulte. **b.** En cachette. **Insidieux.** **c.** Parties intimes : **i.** Dans les anciens traités de médecine et de sexologie jusqu'aux 唐 *Tang* inclus : parties secrètes; **parties génitales** (des deux sexes). **ii.** Dans les textes plus tardifs : organes génitaux de la femme. **iii.** En composition : se rapporte aux organes génitaux des deux sexes. **5. (Philos. chin.)** Principe de l'ombre, du froid, de la féminité, qui invite au repli, au repos, à la passivité. Caractère de l'activité de la Terre, *p. opp.* à celle du ciel (陽 *Yang*). Yin et Yang se compénètrent pour produire et faire croître tous les êtres. **6. (Alchim.) a.** Le *yīn* véritable (féminin). **b.** Le mercure (complémentaire au cinabre). **c.** Le plomb (complémentaire au mercure). **7. (Méd. chin. trad.) I Ds la normalité, la physiologie :** **a.** Les 臟 *zàng* **Organes profonds,** réservoirs des essences, *p. opp.* aux 腑 *fǔ* Entrailles. **b. L'intérieur du corps,** *p. opp.* aux zones externes. **c. L'avant du corps,** le ventre, *p. opp.* à l'arrière, au dos. **d. Le bas du corps,** la partie

inférieure, *p. opp.* à la partie supérieure. **e. Le mouvement descendant**, centripète, *p. opp.* au mouvement ascendant, centrifuge. **f. Tranquillité**; calme; stabilité; aspect substantiel, lié aux essences, aux liquides, à la capacité d'entretien et de reconstruction de l'organisme. **II Ds la pathologie** : **a. Hypoactivité**; inertie; inhibition. **b. Froid**, état de refroidissement. Symptômes de vide et froid. **c. Symptômes chroniques à déclenchement lent**. **d. Atteinte en profondeur**. **8. Creusé**; gravé; convexe. En relief. **9.** :: 窞 [a] yìn **Cave**. **10.** Planche horizontale placée à l'avant d'un char. **11.** (*Géogr. hist.*) Yin : *s.-préfect.* qui était située dans l'*act.* 湖北 Hu bei. **12.** *N. f.*[...]

[b] Yin

1. :: 蔭 yìn Ombrager; **couvrir**; cacher. **2. Ensevelir**. **3.** Ds 陰喝 yìn yè Gosier obstrué. **Suffoquer.** [...]

• *yǐn xǐ* 尹喜:

(*Tao.*) Guan ling Yin Xi : le gardien de la passe Yin Xi, à qui Lao zi aurait donné le 道德經 Dao de jing selon la légende. *Appelé aussi* 文始先生 Wen shi xian sheng.

• *yǒu* 有:

1. a. Avoir; posséder; obtenir; conserver. **b. Utiliser**; manier. **2. a. Y avoir**; se trouver; exister. Il y a. **b. Abondant**; nombreux. **3.** (*Philos. chin. – Tao.*) **a.** Les êtres, l'existence, la réalité du monde, complémentaire de son absence de substance propre, 無 wú. **b.** L'un des deux aspects de la manifestation de la Voie (道 dào), avec l'absence (無 wú). **c. Avec son anton.** : 無 [a] wú, *ds* 有無 Avoir et Non-avoir; exister avec ou sans forme sensible et qualité particulière. Pourvu d'une forme et sans forme. Mode visible et mode invisible. **4.** (*Bouddh. – trad. du sanskr.* bhava « fait d'être; état; existence ») **Bhava** : **a.** Existence *ds* les trois mondes, triloka (– Cf. 三界 sān jiè). **b.** Désigne le 10^e membre de la chaîne des douze liens (nidāna – Cf. 纏 chán) interdépendants de la Chaîne de la Production conditionnée, pratīya-samutpāda (– Cf. 十二因緣 shí èr yīn yuán) : le devenir, caractérisé par l'appropriation des composantes de la personnalité. **c.** Opposé par le mahāyāna (– Cf. 大乘 dà shèng) à la vacuité, çūnyatā (– Cf. 空 kōng ou 虛 xū). **5.** Être; **devenir**; faire. **6. Peut-être**; par hasard. **7. Attendre**. **8.** Ds 沒有 méi yǒu *Auxiliaire marque du passé*. **9. Partic. explétive précédant un nom ou un verbe.** [...]

- Z -

● zēng shēn 曾參:

(*Biogr.*) Zeng Shen (surnommé 曾子 Zeng Zi) : l'un des plus célèbres disciples de Confucius.

● zhàn 戰:

1. Batailler; combattre; se battre. **Guerre; combat;** bataille. De combat. **2.** Se mesurer [avec]; rivaliser. Rivalité; compétition; lutte. **3. Trembler.** Tremblement. **4.** Avoir peur; craindre. Peur; crainte. **5. N. f.** [...]

● zhāng 章:

[a] Zhāng

1. a. Un tout complet (composition littéraire ou musicale); **chapitre** (d'un livre); **strophe** (d'un poème); morceau (de musique). **b. (Biblioth.)** Section, *c.-à-d.* paragraphe; chapitre; strophe (d'une ode). **2. (Litt. chin. – Adm. impér.)** Mémoire de remerciement destiné au trône (genre littéraire). **3. Spécif. des écrits littéraires.** **4.** Arrangement; ordre. Bien arrangé; bien en ordre. **5. Règle;** loi; règlement; étape; degré. **6.** Modèle; exemple; usage. **7. Insigne;** distinction; marque. **8.** Drapeau; étendard. **9. (Sigill.)** Cachet; sceau (*en gén. officiel*). **10. :: 彰 zhāng** Beauté. Élégant; clair; illustre; abondant. Manifester; faire connaître, *etc.* **11.** Grand; imposant. **12.** Craindre; avoir peur. Affolé; apeuré. **13.** Mémorial; mémoire (destiné au trône). **14. (Cal. chin.)** Cycle lunaire de 19 ans, comprenant 235 mois lunaires. – *Cf. Dossiers.* **15.** Gros tronc d'arbre. **16. :: 璋 zhāng** Titre qu'une épouse donne au père et à la mère de son époux : Beaux-parents (de l'épouse). **17. :: 樟 zhāng (Bot.)** Camphrier; camphre : *Cinnamomum camphora* [(L.) Presl.]. **18. (Mamm.) :: 獐 zhāng** Hydropote chinois, cerf des marais. **19. Abrév. de 章甫 zhāng fú** Coiffe ou couronne en tissu noir (portée surtout sous la *dyn. 商* Shang). **20. :: 漳 zhāng (Géogr. hist.)** Nom de riv. **21. N. f.** [...]

[b] Zhàng

1. Soutien; appui. **2.** Séparation.

● zhàn guó 戰國:

(*Hist.*) Royaumes Combattants (403-221 A.C.) : période finale des 東周 Zhou de l'Est qui s'achève par la victoire du *roy.* 秦 Qin.

- zhàn guó cè xuǎn jiǎng 战国策选讲:

Stratégies des Royaumes combattants (voir bibliographie, aut. : LIU, Xiang. (*liú xiàng* 劉向.)

- zhàn guó shí dài 戰國時代:

(*Hist.*) Époque des Royaumes Combattants (selon la chronologie traditionnelle : 403-221 A.C.; selon la chronologie communément admise aujourd'hui : 475-221 A.C.).

- zhào 趙:

[a] Zhào

1. a. Marcher rapidement; se hâter; s'empresser (*p. ex.* : vers un hôte).
b. Rendre visite à un souverain. **2. Rendre,** restituer quelque chose à son propriétaire. **3. Exclam. pr** reprendre *qn* de sa vantardise, de sa forfanterie : Vantard ! trompeur ! **4.** Barre transversale au chevet du lit. **5. (Géogr. hist.)** État de l'époque 戰國 des Royaumes Combattants (475-221 A.C.), situé ds le 河北 He bei et le 山西 Shan xi *act.* Issu en 452, comme les États de 魏 Wei et de 韓 Han, de la division de 晉 Jin, il forma, avec ces deux États, les « trois Jin » (三晉 San Jin) jusqu'à l'unification de la Chine par les 秦 Qin en 221. **6. (Hist.) Zhao :** **a.** Les 前趙 qián zhào ou Zhao antérieurs (304-329 P.C.), l'un des 十六國 Seize Royaumes (304-439 P.C.). **b.** Les 後趙 hòu zhào ou Zhao postérieurs (319-351 P.C.), l'un des 十六國 Seize Royaumes (304-439 P.C.). **c.** Nom de famille des souverains de la *dyn.* Song. (*p. ext.*) La *dyn.* 宋 Song. **7. (dial.) Part. enclitique.** **8. N. f. – Cf. Dossiers.**

[b] Diǎo

1. Percer. **2. ::** 掉 diào Long. **3.** Arracher; défricher.

- zhé 龍龍:

Prolixe¹

- zhēn jiǔ 針灸:

(*Méd. chin. trad.*) Acupuncture et moxibustion.

¹ Absent du *Grand Ricci*.

● zhōng 中:

[a] Zhōng

1. **a. Centre**; milieu. Central; médian. **b.** Au milieu de; **parmi**; entre. **c. Pendant** (une période). 2. (*Adm. hist.*) **a.** Central (relevant du centre). **b.** Impérial. **c.** Intermédiaire. 3. *Abrév. de* 中國 zhōng guó Pays du milieu : **la Chine** (*p. opp. à* 外國 wài guó, les pays extérieurs, étrangers). **Chinois**. 4. **a.** Se trouver entre. Intermédiaire. Intervalle. **b.** Se trouver à l'intérieur. Intérieur; interne. Au-dedans. – *Anton. : n.9639* 外 wài Externe. 5. **a.** Intérieur du corps; (*spécial.*) **le cœur**. **b.** (*p. ext.*) Corps (humain). 6. (*Adm. impér.*) **a.** Central (*p. opp. à* provincial). **b.** Métropolitain (relatif à la capitale). **c. Le Palais** ou **la Capitale**. De la Cour impériale (*p. opp. aux* fonctionnaires envoyés à l'extérieur et ne faisant pas partie du personnel de la cour). **d.** Intermédiaire (*en parl. des* grades et classifications à trois degrés). **e.** Âge de la conscription (*pr* l'armée ou la corvée). **f.** Complet (*préf. du* montant du salaire, *indiquant que ce dernier est en réalité plus élevé*). 7. **Intermédiaire**. Médiateur; arbitre; entremetteur. 8. **a.** La moyenne. **Moyen**. **b. Second** (deuxième volume d'un ensemble de trois). **c.** La moitié. Demi; **mi-** (*p. ex. : à* mi-chemin, minuit). 9. **a. Juste milieu**; juste mesure; rectitude; modération. Sans excès; équilibré; mesuré. **b.** Juste doctrine; vertu. **Juste**; **droit**; orthodoxe; vrai. **c.** Influx harmonieux (*p. ex. : du* ciel et de la terre). **d.** (*Philos. chin.*) **i.** Central; *nom du* premier des neuf cieux *ds* la cosmologie de 揚雄 Yang Xiong (53 A.C.-18 P.C.). **ii.** Centre où s'enracinent et s'entretiennent les forces vitales et qui soutient parfaitement les diverses permutations des souffles; équilibre intérieur juste permettant l'efficacité de l'action; axe central de la conduite. 10. *Ds* 中氣 zhōng qì (*Cal. chin.*) Périodes centrales : celles des 24 節氣 jié qì ou périodes de l'année solaire qui correspondent à la première moitié de chaque signe zodiacal et désignées par les nombres impairs, en commençant à 冬至 dōng zhì, « arrivée de l'hiver », le solstice d'hiver. – *Cf. Dossiers*. 11. (*Méd. chin. trad.*) Centre, médian : **a.** Le cœur. **b.** L'ensemble des cinq 臟 zàng ou organes. **c.** Le réchauffeur médian ou moyen, rate/estomac *ds* la correspondance à la terre. **d.** L'intervalle non localisé du Ciel et de la Terre, où, par les échanges interactifs, apparaissent les Dix mille êtres de l'univers. Toute portion de l'espace ou moment du temps correspondant à cette image : médiateur, lieu d'échanges féconds. 12. :: 忠 zhōng Fidélité; loyauté; dévouement à. Fidèle; loyal; dévoué. 13. (*Jeux – anc.*) Vase *ds* lequel on jetait les fiches ou jetons *pr* compter les points au jeu du 投壺 tóu hú. 14. *N. f.*

[b] Zhòng

1. (*pr. et fig.*) **Atteindre le but**; **frapper au centre** (de la cible); faire mouche. 2. **a.** Être atteint; être frappé; **contracter** (une maladie); être victime de. **b.** (*Méd. chin. trad.*) Attaque; atteinte brutale; apoplexie, syncope. 3. (*Adm. hist.*) **a. Réussir un examen**. **b.** (*Adm. impér.*) Réussite; mérite (rapporté à l'empereur). 4. Possible; sans problème. 5. **a. Se conformer à**; être conforme à; se régler sur; s'adapter à; correspondre à; être

adapté; satisfaire (*p. ex.* : aux conditions). Conforme à; apte à; correspondant. En harmonie avec. **b. Exact**; juste (*p. ex.* : *ds* ses appréciations). **6.** (*Mus. chin.*) Correspondre à (*p. ex.* : *empl. pr* indiquer la correspondance des notes et des tubes musicaux). **7.** :: 仲 zhòng **a.** Qui est au milieu d'une série (*p. ex.* : le sixième des douze tubes musicaux). **b.** Second. Une seconde fois; de nouveau; re-. **8.** Complet; entier; total; plein. **9.** (*Adm. impér.*) Registre officiel *pr* les affaires gouvernementales.

- zhōng guó 中國 (*simpl.*: 中国):

1. Empire du Milieu; le pays central : la Chine. Chinois . **2.** Centre du pays; les États centraux (*dyn.* 周 Zhou) : le bassin du 黃河 Huang He ou fleuve Jaune, entouré des quatre peuples barbares, les 蠻 mán au Sud, les 夷 yí à l'Est, les 戎 róng à l'Ouest, et les 狄 dí au Nord. **3.** (*Géogr. – jap.*) Terme désignant les deux provinces de Sanindo et Sanyodo, à l'extrémité ouest de Hondo (Honshu).

- zhōu 周:

[...] **12.** (*Géogr. hist.*) Zhou : **a.** État situé dans le 陝西 Shaan xi *act.*, dont le dernier chef, 武王 Wu Wang, renversa la *dyn.* 商 Shang et fonda celle des 周 Zhou. **b.** *Ds* 不周山 bù zhōu shān (*Géogr.*) Mont Bu zhou : *ds* la chaîne 崑崙 Kun lun. **13.** (*Hist.*) Terme désignant plusieurs *dyn.* : **a.** 姬周 Ji Zhou, simplement appelée *dyn.* 周 Zhou (1046-256 [222] A.C.); *on distingue* : **i.** 西周 Xi Zhou ou Zhou de l'Ouest (1046-771 A.C.), *cap.* 長安 Chang an [西安 Xi an], au 陝西 Shaan xi *act.* **ii.** 東周 Dong Zhou ou Zhou de l'Est (770-256 [222] A.C.), *cap.* 洛陽 Luo yang, 河南府 He nan fu, au 河南 He nan *act.* **b.** 北周 Bei Zhou ou Zhou du Nord (557-581 P.C.). **c.** *Nom dynastique* usurpé par l'impératrice 武則天 Wu Ze tian (690-705; *dyn.* 唐 Tang), qui tenta de fonder une nouvelle *dyn.* **d.** 後周 Hou Zhou ou Zhou postérieurs (951-960), qui succédèrent aux 唐 Tang, l'une des 五代 Cinq Dynasties. **14.** *Ds* 周周 zhōu zhōu :: 翮 zhōu (*Ornith. – anc.*) Nom d'un oiseau. **15.** *N. f.* [...]

- zhuàn shū 篆書:

(*Calligr. – Sigill.*) Écriture ou calligraphie sigillaire (on distingue le "grand" et le "petit" style sigillaire. Le "grand" sigillaire 大篆 dà zhuàn correspond à toutes les variétés d'écritures en usage avant la *dyn.* 秦 Qin. Le "petit" sigillaire 小篆 xiǎo zhuàn, dont l'invention est attribuée à 李斯 Li Si, est le style imposé par 秦始皇帝 Qin Shi Huang di [221-210 A.C.] lors de l'unification de l'écriture).

- *zhū xī* 朱熹:

(*Litt. chin. – Philos. chin.*) Zhu Xi, zi 元誨 Yuan hui, hao 梅菴 Mei an (1130-1200; *dyn.* 宋 Song) : le plus grand et le premier théoricien du néo-confucianisme, initiateur en philosophie de l'emploi couplé des notions de 氣 qì, souffle originel, et de 理 lǐ, principe d'ordre, tous deux constitutifs des Dix mille êtres de l'univers, interprétation connue *sous le nom de* 理學 lǐ xué ou école du Principe. Les commentaires de Zhu Xi sur les 四書 *Sì Shū* ou *Quatre Livres* servirent de base à l'enseignement officiel; sa doctrine et sa pensée se trouvent dans le 朱子語類 *Zhu Zi Yu Lei* ou *Recueil des paroles de Maître Zhu*.

- *zǐ* 子:

[a] *Zǐ*

1. a. Enfant; fils ou fille. (*spécial.*) **Fils;** garçon; héritier. **b.** Descendant; descendance. **c.** (*Méd. chin. trad.*) Fils : (élément engendré) dans les relations entre les cinq agents, phases ou éléments. **d. Chérir comme son enfant;** choyer. **2. a. Petit** (d'un animal). **b. Œuf.** **c. Semence;** graine. **3. a. Individu;** personne. **b.** Toi; tu; **vous** (*respectueux*). **c. Conjoint;** *p. ex. : ds* 內子 *nèi zǐ* Mon épouse; *ds* 外子 *wài zǐ* Mon époux. **d. Suff. indiquant un état ou une profession;** *p. ex. : ds* 士子 *shì zǐ* Lettré; *ds* 舟子 *zhōu zǐ* Batelier. **4. a.** (*titre honorifique donné aux sages et aux savants*) **Maître.** **b.** Le Maître par excellence : **Confucius.** **c. Ouvrage** d'un sage (ou d'un maître) de l'antiquité; *p. ex. : ds* 莊子 *zhuāng zǐ* Le Zhuang Zi, ouvrage de 莊周 **Zhuang Zhou.** **d. Suffixe des surnoms religieux.** **5. a. Noble.** De la noblesse. **b. Vicomte** (quatrième degré de noblesse). **6. a.** Objet minuscule. **b.** (*Jeux*) **Pion.** **c. Sou;** petite pièce de monnaie. **7. a.** (*Math.*) **Numérateur** d'une fraction. **b. Sous-** (*p. ex. : ds* 子群 *zǐ qún* Sous-groupe; *ds* 子集合 *zǐ jí hé* Sous-ensemble). **8. a. Assistant;** aide-; vice-. **b. Dépendant.** **9.** (*Cal. chin.*) **a. Terme désignant** le premier des douze 地支 *dì zhī* ou Rameaux terrestres, combinés avec les dix 天干 *tiān gān* ou Troncs célestes pour désigner les années, mois, jours ou heures selon un cycle sexagésimal. **b.** Rameau terrestre associé au premier « Emblème de naissance », **le rat** (鼠 *shǔ*). **c.** La première des douze heures doubles : de 11 h du soir à 1 h du matin; l'heure du rat. **10. a. Faire;** émettre [un son]. **b. Se multiplier;** foisonner. **c. Intérêts** (sur une somme d'argent). **11. ::** 姊 *jiě* Sœur aînée. **12. a. ::** 只 *zhǐ* **Seulement.** **b.** (*empl. entre les deux éléments d'un car. redoublé*) **Bien que;** *p. ex. : ds* 有子有 *yǒu zǐ yǒu* Bien qu'il y ait.

[b] *Zi*

1. Suff. des noms, spécif. et verbes. **2. ::** 着 *zhù* *Partic. indiquant un état ou une action en train de se dérouler.*

• zì 自:

1. a. Soi-même. Se. *Équiv. du préf. Auto-.* **b.** De soi-même; **spontanément;** naturellement. **c. En personne;** personnellement. **2. a.** De; **à partir de;** **depuis.** Origine; commencement. **b. À cause de;** de; par. Puisque. **c. Au moyen de.** Se servir de; utiliser; employer. **3. a. Si;** supposé que; au cas où. **b. Bien que;** même si. **c. Mais;** cependant. **4. En réalité;** en vérité; en fait. **5. Encore;** toujours.

• zì rán 自然:

[a] zì rán

1. Naturel. Nature. **2. (Tao.)** Être « tel » par soi-même (un aspect du Dao). **3.** Spontané. Spontanément. Spontanéité. **4.** Naturellement; bien sûr; bien entendu. **5. (Sc.)** Sciences naturelles. **6. (Philos. chin.)** De soi, par soi-même. Le naturel; l'agir naturel; la spontanéité naturelle; la vie spontanée (qui épouse et reflète parfaitement les êtres et les situations, tels qu'ils se présentent).

[b] zì rán

Naturellement; avec aisance.

