

Faculté de philosophie, arts et lettres

***Confucius Latinus. Contribution à
l'étude des traductions latines des
Entretiens de Confucius par les
Jésuites (XVII^e - XIX^e s.)***

Auteur : Ching-Ya (Béatrice) HUANG
Promoteur : Lambert ISEBAERT
Lecteurs : Hernan SELDESLACHTS, Paul SERVAIS
Année académique 2019-2020
Master en langues et littératures anciennes (orientation classiques),
finalité approfondie

Confucius Latinus. Contribution à l'étude des traductions latines
des *Entretiens de Confucius* par les Jésuites (XVII^e - XIX^e s.)

Table des matières

Préface	4
INTRODUCTION	6
0.1 Confucius et les Entretiens de Confucius	6
0.1.1 Confucius : vie et influence	6
0.1.2 Les Entretiens de Confucius	8
0.1.3 La tradition manuscrite	9
0.2 L'aube de la sinologie européenne	11
0.2.1 Ouverture : les premiers écrits européens sur la Chine	11
0.2.2 Contexte historique : la mission jésuite en Chine	12
0.2.3 Un instrument de l'apostolat : la traduction latine de Confucius	14
PREMIÈRE PARTIE	17
Confucius Latine conversus : Histoire des traductions latines produites au sein de la Compagnie	17
1.1 Première tentative de Michele Ruggieri	17
1.2 Tetrabiblion Sinense de moribus de Matteo Ricci	19
1.3 Manuscrit FG 1185 (3314) : Ricci ou Ruggieri ?	19
1.4 Pentabiblion Sinense de Nicolas Trigault	25
1.5 Sapientia Sinica	26
1.6 Sinarum scientia politico-moralis	28
1.7 Confucius Sinarum philosophus (Philippe Couplet e.a.)	31
1.8 Sinensis Imperii libri classici sex (François Noël)	38
1.9 Cursus litteraturæ Sinicæ (Angelo Zottoli)	46
1.10 Les quatre livres (Séraphin Couvreur S.J.)	53
SECONDE PARTIE	59
Confucii Analecta : Analyse de trois traductions latines	59
2.1 Introduction	59
2.1.1 Constitution du corpus	59
2.1.2 Objet de l'analyse	59

2.2 Les textes liminaires	60
2.2.1 Confucius Sinarum philosophus (Philippe Couplet e.a.)	60
2.2.2 Sinensis Imperii libri classici sex (François Noël)	66
2.2.3 Cursus litteraturæ Sinicæ neo-missionariis accommodatus (Angelo Zottoli)	70
2.3 Les extraits choisis : traduction française et commentaire	73
2.4 Les traductions latines proposées pour les concepts typiquement confucéens ou chinois	114
2.5 Conclusion	132
CONCLUSION GÉNÉRALE	136
BIBLIOGRAPHIE	137

Préface

Le présent mémoire témoigne de la conversion extraordinaire d'une âme curieuse de la philologie classique. Extraordinaire, parce que c'était le pur hasard, dirais-je, qui m'a guidée sur ce chemin intellectuel.

En septembre 2013, à la Faculté des langues étrangères de l'Université catholique de Fujen à Taïwan, où je réalisais mon bachelier en langue et lettres françaises, je vis, par hasard, en passant par un endroit inhabituel, une affiche qui annonçait : « Cours d'initiation au latin ». Cette affiche retint tout de suite mon intérêt : le latin ? Je ne savais même pas que cela existait dans la vie réelle. Tout ce que je croyais savoir sur cette notion tellement exotique était sa mention dans les romans fantastiques de mon enfance. C'est donc simplement par curiosité jointe à une passion particulière pour les langues, que j'ai fait connaissance avec l'idiome de Cicéron.

Trois ans plus tard, j'eus la chance d'obtenir une bourse d'échange 'Erasmus' dans un pays francophone. Sans hésiter, je demandai à pouvoir partir pour une université proposant à son programme des cours de latin, comme le fait l'Université catholique de Louvain, afin d'y poursuivre ma quête de formation linguistique. Par la suite, poussée par le désir d'élargir mes connaissances sur l'Antiquité gréco-romaine, cette aventure d'un an s'est transformée en une véritable épopée de plus de quatre années.

Celle-ci a évidemment été ponctuée de difficultés. J'étais non seulement la seule étudiante étrangère dans la classe, mais aussi la seule extra-européenne. Pendant quatre ans, j'ai été confrontée à tellement de barrières linguistiques et culturelles, et en plus, à tant de matières nouvelles et difficiles que, à plusieurs reprises, j'ai failli me détourner de la bonne route, pensant que cette place ne serait jamais la mienne.

Heureusement, j'ai eu la chance d'avoir des professeurs — particulièrement en philologie classique — qui ont cru en moi et m'ont volontiers aidée, aussi bien dans les études que dans la vie. Je tiens à cette occasion à les remercier sincèrement pour leur sollicitude et la formation qu'ils m'ont dispensée en grec et en latin : c'est grâce à eux que j'ai pu progresser dans mon cursus de master, qui s'achève maintenant avec ce mémoire.

J'adresse en particulier ma plus profonde reconnaissance à mon professeur et promoteur Monsieur Lambert Isebaert, qui m'a guidée tout au long de mes études par son érudition, son dynamisme, sa personnalité douce et ferme, ainsi que son humanité, sa disponibilité, sa patience et son optimisme. Ses encouragements et marques de confiance ont été un appui sûr dans les moments difficiles. Sans lui, je n'aurais pas pu réaliser ce travail, et je n'aurais même jamais eu l'idée de poursuivre mes études en philologie classique.

J'exprime ma gratitude à mes parents qui m'ont soutenue inconditionnellement dans la poursuite de mon rêve, qui ont supporté que je sois éloignée d'eux et n'aie pas toujours été disponible pour de longues conversations à distance, mais aussi pour avoir accepté de parcourir diverses bibliothèques et librairies à Taipei en vue de me procurer des sources en chinois.

Je remercie également mes amis et condisciples qui m'ont accompagnée, aidée et encouragée, et qui ont rendu mon trajet beaucoup plus agréable et moins solitaire.

Le sujet de ce mémoire m'a été inspiré par une conversation que j'ai eue avec Madame Jackie Murray (University of Kentucky), mon professeur de latin lors de cours d'été à Taïwan, et qui m'a suggéré, certes par boutade, de traduire du latin en chinois classique et inversement.

L'idée m'est venue, après m'être engagée dans mon cursus de master, de chercher alors s'il existait des œuvres en chinois classique, langue que j'aime depuis toujours, traduites en latin, langue qui me passionnait de plus en plus. Je suis tombée en premier lieu sur la version latine des *Entretiens de Confucius* réalisée par le P. Angelo Zottoli S.J. et j'ai aussitôt été amenée à l'étudier de plus près et à rechercher d'éventuels prédécesseurs ou modèles.

Intitulé « Confucius Latinus », ce mémoire se compose de deux contributions distinctes à la thématique choisie. La première est une recherche historique et documentaire sur une longue série de sinologues jésuites et leurs projets de traduction, depuis la fin du XVII^e siècle. La seconde se veut une étude philologique (stylistique, syntaxique, terminologique) de trois traductions majeures des *Entretiens de Confucius*, basée sur un corpus représentatif d'extraits, pourvus d'une traduction personnelle en français et de commentaires explicatifs.

INTRODUCTION

0.1 Confucius et les *Entretiens de Confucius*

0.1.1 Confucius : vie et influence¹

Pour comprendre la pensée et les valeurs de la Chine, il est indispensable d'étudier la sagesse de Confucius. Ce nom est la forme latinisée (apparue d'abord dans les écrits des missionnaires Jésuites) de 孔夫子 (Kong fuzi), signifiant « Maître Kong ». Le maître de sagesse eut comme nom de famille 子 (Zi), nom féodal² 孔 (Kong), prénom de naissance 丘 (Qiu) et prénom social³ 仲尼 (Zhongni). De descendance royale (à l'époque de la Dynastie Shang, 1600-1046 av. J.-C.) et issu d'une famille du rang *dafu*⁴ du pays Lu (魯), Confucius est né le 27 du 8^e mois de la 21^e année du règne du Roi Ling de Zhou (周陵王), soit de la 22^e année de règne du Duc Xiang de Lu (魯恭王), soit le 28 septembre 551 av. J.-C. Son père s'appelait Shuliang He (叔梁紇), sa mère Yan Zhengzai (顏徵在).

Malgré son appartenance à la noblesse, Confucius eut une enfance malheureuse et pauvre. Privé de son père à l'âge de trois ans et de sa mère à dix-sept ans, il dut travailler chez un autre *dafu* comme magasinier, comptable, berger, gestionnaire des travaux, etc. Cette condition économique lui rendit travailleur, économe, compétent en travaux lourds, capable de supporter une vie dure et d'un caractère très humble. Pourtant, son ardeur d'apprendre ne fut pas diminuée par la dureté de la vie, et il fit preuve d'une grande intelligence. À l'âge de seulement 17 ans, il était déjà renommé pour son érudition et pour ses bonnes manières, de sorte que, à l'agonie, Meng Lizi (孟釐子), *dafu* du pays Lu, dit à ses enfants d'aller apprendre auprès du jeune Confucius.

¹ Bibliographie : Sheng (2017), p.1-2 ; Wang (2000), p.26-62, p.285-306.

² Avant Qin Shihuang, le nom de famille (姓 *xing*) et le nom dit « féodal » (氏 *shi*) étaient deux idées différentes. Le *xing* marquait la consanguinité et était probablement, à l'origine (à une époque bien antérieure à la Dynastie Shang), matrilinéaire ; le *shi* était le produit d'une société féodale qu'était la Dynastie Shang, que l'on peut comprendre comme le « badge » d'un clan : avec l'inféodation du pays, le souverain conférait en même temps un nom à l'aristocrate qui recevait le terrain et le titre de noblesse ; ce nom pouvait provenir du nom de son pays, de son fief, de son poste, de son métier, de son rang dans la famille, etc. Le *shi* était donc une marque de noblesse ; les gens de la plèbe n'avaient pas de *shi*. Par ailleurs, on avait l'habitude d'appeler les hommes nobles par leur *shi*, les femmes par leur *xing*. Avec l'unification de Qin Shihuang, le système féodal s'est effondré et on ne distingue désormais plus le *xing* et le *shi*. Aujourd'hui les deux mots se combinent et désignent simplement le nom de famille. Néanmoins, la perte de la notion est souvent source de confusion. On dit souvent par simplicité que le nom de famille de Confucius est Kong, or il faut se garder de cette méprise : il appartenait de l'époque avant la fusion de *xing* et de *shi*, on l'appelle par son *shi*, Kong, et jamais par son *xing*, Zi, car il était un homme de la noblesse.

³ *zi* : 字, prénom social, aussi traduit en français « prénom de lettré » ou « prénom de courtoisie », est un deuxième prénom que recevaient les adultes en Chine antique, principalement (mais non exclusivement) les hommes, et qui remplaçait le prénom de naissance. Généralement, les jeunes gens recevaient leur prénom social à 20 ans, les filles à l'âge de 15 ans ou après le mariage, et, à partir de cet âge, on appelait les gens par ce nouveau prénom pour des raisons de politesse, alors que leur prénom de naissance était réservé uniquement à leurs proches.

⁴ À la Période des Printemps et Automnes (770-403 av. J.-C.), la hiérarchie des nobles se divisait comme suite : *tienzi* (天子), *zhuhou* (諸侯), *dafu* (大夫), *shi* (士). Les titres, le territoire et les pouvoirs correspondants étaient héréditaires, mais seul le fils aîné de l'épouse légitime recevait le même titre que le père, tous les autres descendaient d'un niveau. Dans le cas de Confucius, son père était un *dafu* mais la mère de Confucius n'étant pas légitime, il reçut donc le titre de *shi*.

Vers 30 ans, il commença à recevoir des élèves et à donner des cours à Queli⁵. D'après le récit des *Mémoires historiques*⁶, il alla un jour à la rencontre de Lao Zi pour apprendre de lui la sagesse de la vie et les rites. Celui-ci le renvoya à ces mots : « Ce dont vous parlez (les rites), ceux qui les avaient établis sont putréfiés avec leurs os, mais les mots sont restés dans nos oreilles. Un homme de bien, quand l'occasion se présente à lui, prend le commandement ; sinon, il agit au gré du vent, comme une herbe. J'ai entendu dire : ainsi qu'un bon marchand cache bien ses marchandises, un homme de bien cache sa grande vertu sous une apparence émoussée. Éliminez votre supériorité et les désirs superflus, l'air hautain et l'ambition excessive, choses qui ne vous sont nullement profitables. Voilà tout ce que je pourrais vous apprendre »⁷. Ces paroles ont fasciné Confucius et les pensées de Lao Zi ont laissé une trace visible dans la doctrine de Confucius.

Dans un temps trouble, Confucius essaya à maintes reprises de trouver un souverain qui réaliserait son idéal politique. Mais, comme le projet de la Cité idéale de Platon, cela restait un idéal trop beau pour être mis en pratique par un souverain. Pendant de longues années, il conduisait ses disciples, allant d'un pays à un autre, à la recherche d'un roi assez sage pour accepter ses conseils, finalement en vain. Il subit plusieurs revers voire se vit bloqué à la banlieue de Chen et Cai, manquant de vivres. Il séjournait alors dans les terres de Wei, Chen, Cao, Zheng, Jin et Chu, avant de revenir à sa patrie Lu, abandonnant sa grande ambition politique et se vouant désormais entièrement à l'éducation.

Confucius considéra le rejet des Rites⁸ et de la Musique⁹ ainsi que l'absence de la *Poésie* et du *Shu* comme les causes du déclin du Royaume de Zhou. De ce fait, il décida d'éditer les ouvrages antiques et établit des canons : parmi les trois mille poèmes dans la Poésie, il supprima ce qui fut en double et en retint 305, les accompagnant de la musique et les dotant chacun d'une leçon morale, et mit en ordre le *Shu*, les *Canons des Rites* et le *Yi*. Il serait l'auteur¹⁰, ou du moins l'éditeur des *Annales des Printemps et Automnes*.

Toute sa vie, Confucius étudiait assidûment, transmettant, sans se lasser, les savoirs, la vertu et la sagesse de la vie à ceux qui voulaient l'écouter. Il est réputé et respecté pour avoir guidé chaque disciple particulièrement, en fonction de la personnalité de chacun¹¹, et en même temps, pour avoir traité tous ses disciples sans parti pris¹², ne les jugeant jamais selon leur noblesse ou leur

⁵ 闕里, la ville natale de Confucius, situé au comté de Qufu de la province du Shandong (山東省曲阜縣) aujourd'hui.

⁶ *Shiji* (史記), œuvre historique de Sima Qian (司馬遷, 145-86 av. J.-C.).

⁷ 「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」 (*Shiji*, livre LXIII, 3, *Biographie de Laozi et de Han Fei* 《史記·老子韓非列傳第三》).

⁸ 禮(Li) peut désigner les *Canons des Rites* ou les Rites en tant qu'institution et manières (cf. *infra* §2.4).

⁹ 樂(Yue) pourrait désigner le *Canon de la Musique* ou la Musique de cour, la Musique qui accompagne les cérémonies officielles.

¹⁰ Le terme d'auteur n'avait pas le même sens dans l'Antiquité chinoise qu'aujourd'hui. Il pouvait s'agir de modification, réécriture, édition ou commentaire. La légende attribue les *Annales des Printemps et Automnes* à Confucius mais lui-même prétendit ne pas laisser d'œuvre, et des évidences montrent que ce livre existait déjà avant Confucius. On s'accorde plus ou moins à admettre que Confucius a en fait réécrit ces *Annales* en remplaçant les mots inadéquats par ceux qui convenaient aux Rites.

¹¹ En chinois '因材施教'.

¹² *Entretiens de Confucius*, XV.38. : 有教無類。

richesse, mais selon leur vertu. Surtout, il ne refusait jamais ceux qui avaient la curiosité et la résolution d'apprendre¹³. Pour cela, la postériorité l'a choisi comme modèle par excellence des professeurs et, pour l'honorer, a fait de son anniversaire, le 28 septembre, la Fête des professeurs. Le respect pour les professeurs, par ailleurs, est marqué dans la culture chinoise et considéré comme une valeur traditionnelle, semblable à celle du respect filial.

Bien que Confucius n'ait pas pu réaliser son rêve de retrouver l'âge d'or du politique, il fut tout de même estimé par les dirigeants de l'époque et les souverains des dynasties postérieures. Après sa mort, en l'année 16 du règne du Duc Ai de Lu (魯哀公, 479 av. J.-C.), ce souverain fit construire un temple près de son ancienne résidence à Qufu (曲阜) et y installa des soldats de garde : tel fut le premier sanctuaire honorant Confucius. Han Wudi préconisa le confucianisme et bannit tous les autres courants de pensée : ayant déclaré que le confucianisme serait la doctrine officielle de l'Empire, il institua les *wujing boshi*¹⁴, magistrats lettrés pour enseigner les cinq canons confucéens. Ceci fut le jalon historique marquant l'implantation du confucianisme dans le socle de la culture chinoise et sanctionnant son statut inébranlable de l'orthodoxie.

Han Pingdi lui conféra le titre posthume de Duc Xuanni de Baocheng (褒成宣尼公) et sa descendance reçut un titre de noblesse honorifique ; Sui Wendi lui donna le titre de 先師尼父 (littéralement « Maître Pionnier Père Ni ») ; Tang Taizong le glorifia avec le nom du 先聖 (« Saint Pionnier »), et fit de son disciple préféré, 顏回 Yan Hui, 先師 ; Tang Zhongzong lui donna la dénomination du Duc Longdao (隆道公), le titre posthume de 文宣 ; Tang Xuanzong lui ajouta le nom du roi et remplace le culte de Zhou Gong par celui de Confucius. Ensuite le titre honorifique évolua de 元聖文宣王 à 至聖文宣王, puis 大成至聖文宣王. Aujourd'hui nous l'appelons le plus souvent 至聖先師 (« Maître Pionnier le Très Saint »). À côté des titres honorifiques et les temples, certains empereurs posèrent même un *xiamabei*¹⁵ devant ses temples et sa maison en signe de très grand respect.

0.1.2 Les *Entretiens de Confucius*¹⁶

Confucius n'a pas écrit lui-même ses *Entretiens*, et il ne les a pas non plus fait rédiger. Après sa mort, ses disciples et les disciples de ceux-ci s'efforcèrent de rassembler les notes de cours et les citations des contemporains afin d'enregistrer les dires de Confucius. Vu que, selon les *Mémoires historiques*, Confucius avait trois mille disciples, il est impossible d'identifier ceux qui dans ce nombre ont participé à la rédaction des *Entretiens*. Nous pouvons cependant entrevoir que les disciples de Zeng Sheng (曾參, dit Zeng Zi 曾子) et ceux de You Ruo (有若, dit You Zi 有子) faisaient partie des auteurs, car ils étaient les deux à recevoir dans les textes le titre de « Zi » qui signifiait « Maître »¹⁷.

¹³ *Entretiens de Confucius*, VII.7. : 自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。

¹⁴ *wujing boshi* : 五經博士, littéralement « savants des Cinq Canons », magistrats lettrés de la cour impériale institués par Han Wudi pour enseigner les canons confucéens.

¹⁵ 下馬碑, littéralement stèle de descente du cheval, est un édit ordonnant aux voyageurs à cheval ou aux passagers d'une voiture de descendre de leur véhicule pour rendre hommage à l'endroit où est posée la stèle. Souvent des gardiens étaient postés pour surveiller la stèle et les violateurs pouvaient être punis de mort.

¹⁶ Bibliographie : Sheng (2017), p.1, p.4-p.6.

¹⁷ Quand « Zi » n'est pas précisé par un nom de famille, il désigne dans ce livre naturellement Maître Confucius.

Quant à la signification du titre de cet ouvrage en chinois, *Lunyu*, il existe deux explications principales. D'après le *Traité sur la littérature* dans le *Livre des Han*¹⁸, le mot « 論 » (*lun*) signifierait « rédiger », donc « 論語 » aurait le sens de « paroles rédigées », alors que selon l'*Explication des noms*¹⁹ de Liu Xi, « 論 » est un équivalent de « 倫 » (qui se prononce de la même manière), « l'éthique, la morale », « 論語 » signifierait ainsi les « paroles de la morale ».

Cette œuvre enregistre non seulement des paroles de Confucius et ses conversations avec ses contemporains, mais aussi celles entre ses disciples, des anecdotes et des descriptions de sa personnalité. Il constitue donc un document fondamental pour connaître la figure de Confucius et sa doctrine, qui est depuis des milliers d'années la « Bible » de la morale chinoise. Les *Entretiens de Confucius* furent choisis par le néo-confucéen et commentateur Zhu Xi (朱熹) (1130-1200) de la Dynastie Song du Sud (1127-1279), avec la *Grande Étude* (《大學》 *Da Xue*), le *Juste Milieu* (《中庸》 *Zhong Yong*) et le *Mencius* (《孟子》 *Mengzi*), comme un des quatre canons confucéens les plus importants, dits les *Quatre Livres* (四書 *Si Shu*) ; ils constituaient désormais la base essentielle des études des lettrés chinois et la matière des Concours Impériaux (科舉)²⁰.

0.1.3 La tradition manuscrite²¹

Des versions divergentes existaient déjà à l'époque de l'achèvement des *Entretiens* (début de la Période des Royaumes combattants, vers les V^e-IV^e siècles av. J.-C.), mais il n'est pas possible d'avancer une date plus précise de sa parution. La version circulant au pays de Lu s'appelle « *Lu Lun* 魯論 », celle au pays de Qi s'appelle « *Qi Lun* 齊論 ». La première contient vingt livres : *Xue er* (學而), *Wei zheng* (為政), *Bayi* (八佾), *Li ren* (里仁), *Gongye Chang* (公冶長), *Yong ye* (雍也), *Shu er* (述而), *Tai bo* (泰伯), *Zihan* (子罕), *Xiang dang* (鄉黨), *Xian jin* (先進), *Yenyuan* (顏淵), *Zilu* (子路), *Xian wen* (憲問), *Wei Ling Gong* (衛靈公), *Ji shi* (季氏), *Yang Huo* (陽貨), *Weizi* (微子), *Zizhang* (子張), *Yao yue* (堯曰)²². La deuxième a enregistré deux livres de plus : *Wen wang* (問王) et *Zhi dao* (知道). Ces deux versions diffèrent en longueur et aussi pour ce qui est du vocabulaire employé dans certaines parties. Le spécialiste Guo Yi²³ suppose qu'elles ne proviennent pas du même archétype.

Suite à l'ordre de brûler des livres et d'enterrer les lettrés de la part de Qin Shihuang, les *Entretiens* coururent, comme les autres canons classiques et les œuvres exprimant les grands courants de pensée, un risque fatal de perte. Cependant, contrairement à l'accusation centrée sur cet empereur, il ne fit pas détruire tous les exemplaires ; il en conserva, fort heureusement, au moins une copie dans le palais impérial, sous le contrôle des magistrats lettrés. Les historiens supposent

¹⁸ Un ouvrage historique de la dynastie Han occidentale (202 av. J.-C. - 9 ap. J.-C.) écrit par Ban Gu (班固, 32-92).

¹⁹ 《釋名》 (*Shi ming*) est un traité étymologique datant du II^e siècle ap. J.-C.

²⁰ Les Concours impériaux (科舉 *kējǔ*) sont des examens nationaux permettant à la plèbe d'entrer dans la bureaucratie de l'État. Le terme désigne le plus souvent les examens pour les lettrés — car les officiers militaires se recrutent d'une manière différente, — qui évaluaient la connaissance des canons classiques et la composition des textes. Ce système a été créé à la Dynastie Sui et a perduré jusqu'à la Dynastie Qing.

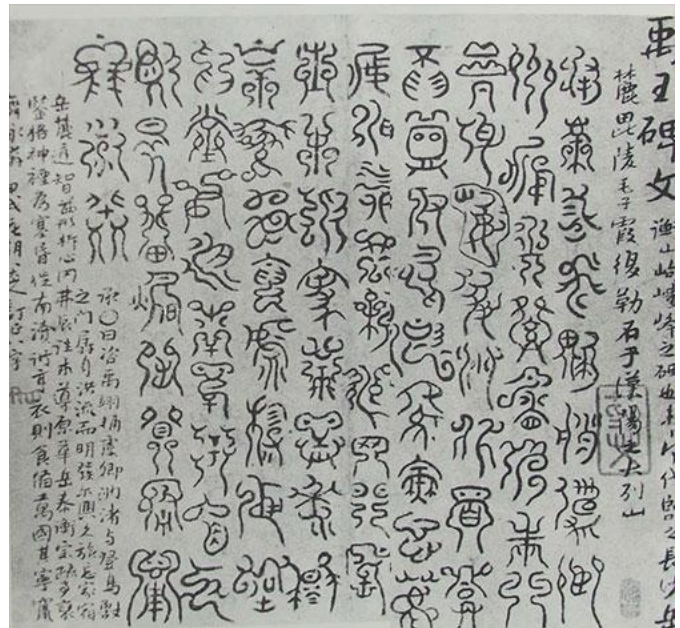
²¹ Bibliographie : Guo (2002), p.25-p.44 ; Sheng (2017), p.3-p.4.

²² Les titres n'ont rien à voir avec le thème du contenu, mais ils viennent des deux ou trois premières syllabes du texte de chaque livre, sans tenir compte de la formule « Le Maître dit » qui apparaît régulièrement.

²³ Guo (2002), p.42.

que l'incendie de la ville Xianyang (襄陽), qui avait été saccagée par Xiang Yu, fut la véritable cause de la perte des canons ayant survécu jusque-là, dont probablement *Qi Lun*. Quoiqu'il en soit, la conservation de ces deux versions aurait été assurée d'abord par la mémoire, avant qu'elles ne fussent remises par écrit.

Au début de la Dynastie Han occidentale (202 av. J.-C. – 9 ap. J.-C.), Liu Yu, Roi Gong de Lu, lors de l'agrandissement de son palais, détruisit la maison de Confucius et découvrit la version ancienne de *Lunyu* ainsi que celle de *Shangshu*, des *Canons des Rites*, des *Annales des Printemps et Automnes* et du *Livre de la piété filiale*. Ces copies antiques, scellées dans les murs et ayant ainsi échappé au feu de Qin Shihuang, se trouvèrent notées en *kedouwen*²⁴, une écriture très ancienne ; leur découverte était une grande surprise. Cette version des *Entretiens*, dit l'*Ancien Lunyu*, par opposition avec *Lu Lun* et *Qi Lun* qui étaient à l'époque les versions « modernes » et diffusées, comptait 21 livres : les vingt dans *Lu Lun* avec deux livres de *Zizhang* (子張). L'ordre de ces livres est différent de celui des *Lunyu* dits modernes.



▲ Exemple de *kedouwen* : l'inscription du Roi Yu (禹王碑)
(source : <https://nicecasio.pixnet.net/blog/post/466635401>)

Ces trois versions majeures ont pu survivre pendant un certain temps, mais nous avons toutefois perdu *Qi Lun* et l'*Ancien Lunyu* au fil du temps. Quant à la version courante de nos jours, il faut parler de l'édition de ce canon.

Zhang Yu (張禹), précepteur de Han Chengdi, en se basant sur *Lu Lun* et y intégrant certains contenus de *Qi Lun*, édita une nouvelle version des *Entretiens* pour l'éducation du jeune empereur, dite « *Zhang Hou Lun* ». Sur la base de ce dernier texte, Zheng Xuen (鄭玄) de la Dynastie Han orientale retoucha les *Entretiens* en consultant *Qi Lun* et l'*Ancien Lunyu* et en y ajoutant des annotations. Cette dernière version devint le modèle du texte tel que nous le lisons aujourd'hui.

²⁴ *kedouwen* : 蝌蚪文, littéralement « écriture de têtard » (car ayant une forme semblable aux têtards), est une écriture pratiquée dans les six pays à Shandong (山東) à la Période des Printemps et Automnes. Elle se pratiquait en trempant dans de l'encre une tige de bambou et en écrivant sur des tranches de bambou reliées. L'encre était une substance collante, d'où la forme des traits : une « tête » grosse et arrondie, avec une « queue » petite et mince. Cette écriture est difficile à déchiffrer.

0.2 L'aube de la sinologie européenne

0.2.1 Ouverture : les premiers écrits européens sur la Chine²⁵

D'après le spécialiste Zhang Xiping²⁶, la sinologie a connu deux étapes préalables à sa constitution contemporaine : la sinologie issue des périple et la sinologie missionnaire. La première date de Marco Polo (1254-1324) ou même, si l'on compte les traditions indirectes, d'Hérodote (V^e s. av. J.-C.). Mais avant le Moyen Âge, étant donné que les voyages pour une terre si lointaine étaient très dangereux et quasiment impossibles, l'Europe n'avait qu'une faible connaissance de la Chine, de la même manière que la Chine ignorait le monde occidental. Lorsque Marco Polo eut entrepris ses périple extraordinaires et rapporté ses aventures dans l'ouvrage *Il Milione*²⁷, les Européens commençaient à s'intéresser aux mondes des merveilles, dont la Chine. Les grands aventuriers qui suivaient les pas de Marco Polo étaient avides de découvrir des mondes nouveaux et de rapporter des nouveautés exotiques, inouïes.

Parmi les premiers ouvrages traitant de la Chine, nous pouvons encore citer *Ystoria Mongalorum quos nos Tartaros appellamus* (« L'Histoire des Mongols appelés par nous Tartares ») de Giovanni dal Piano dei Carpini (1182-1252), le *Voyage dans l'Empire mongol* de Guillaume de Rubrouck (1215-1285), le *Voyage du pieux roi des Arméniens, Héthoum, auprès de Batou et de Mangou Khan* de Kirakos Gandzaketsi (1200-1271) dans l'*Histoire des Arméniens* ; *Suma Oriental que trata do Mar Roxo até aos Chins* de Tomé Pires (ca.1465-ca.1523/1540) rédigé pendant 1512-1515 ; *Algumas Coisas Sabidas da China* écrit par Galiote Pereira entre 1553-1561/1563, qui relate son emprisonnement en Chine (ayant été pris pour un pirate), dont les récits sont beaucoup cités par le dominicain portugais Gaspar da Cruz (Gaspard de Santa-Cruz) (1520-1570) dans son *Tractando em que se contam muyto por estenso as cousas da China* (« Traité où sont très largement racontées des choses de la Chine ») publié en 1569 ; enfin, une œuvre dont cette dernière fut la source, *Historia de las cosas más notables, ritos costumbres del gran reyno de la China* (« Histoire des choses les plus extraordinaires, rites et coutumes du grand royaume de la Chine ») de Juan González de Mendoza (Mendoça) (1540-1616). Ces travaux, de nouveau, ont suscité une grande curiosité chez de nombreux Occidentaux.

Or, l'observation de la Chine dans la littérature de cette époque ne franchit pas le seuil de l'empire, la description reste hautement subjective et soumise à l'imaginaire personnel ou résultant d'une expérience peu significative. Les voyageurs n'étaient même pas sûrs s'ils arrivaient en Chine ; les Portugais appelaient ce pays qu'ils cherchaient « China », mais les Chinois ne savaient pas qu'il s'agissait de leur pays même. Ils disaient aux arrivants qu'ils étaient sur la terre de « Tamen » (大明 Da Ming, « le grand Ming »), et qu'ils n'avaient jamais entendu parler de cette « China ». Par ailleurs, les contacts avec les Chinois étaient restreints, l'« expérience » de l'empire demeurait superficielle, l'étude de la langue n'était pas encore entamée : on était loin de la « sinologie » à proprement parler. Il fallait attendre l'arrivée des Jésuites pour ouvrir une nouvelle page de la sinologie, caractérisée par des échanges intellectuels.

²⁵ Bibliographie : Dreyfus (2004), p.22-25 ; Frèches (1975), p.5-11 ; Loureiro (1995), p.5-10 ; Vermander (2012), p.14-17 ; Yao (2014), p.82-89 ; Zhang (2002), p.139.

²⁶ Zhang (2002), p.139.

²⁷ On trouve en français sous les titres *Description du monde*, *Devisement du monde*, *Le Livre de Marco Polo* ou *Le Livre des merveilles*.

0.2.2 Contexte historique : la mission jésuite en Chine²⁸

L'échange interculturel entre l'Orient et l'Occident des temps modernes est en rapport étroit avec les missions chrétiennes au XVI^e siècle, initiées par la Compagnie de Jésus. Fondé à Paris par Íñigo (Ignace ou Ignatius) de Loyola, Francisco (François) Xavier et d'autres en 1534²⁹, en l'église Notre-Dame de Montmartre (aujourd'hui Saint-Pierre), la Compagnie de Jésus (en latin *Societas Iesu*) éprouve très tôt le désir d'envoyer des missionnaires en dehors de l'Europe, notamment en Asie.

En 1581, les premiers missionnaires jésuites Matteo Ricci (1552-1610) et Michele Ruggieri (1543-1607), connus sous leur nom chinois de 利瑪竇 (Li Madou) et 羅明堅 (Luo Mingjian), arrivèrent à Macao, la porte de la Chine et à l'époque une colonie portugaise. Ces deux apôtres marquèrent non seulement les débuts de l'évangélisation en Chine, mais aussi ceux de la sinologie missionnaire.

Arrivés dans l'Empire Chinois sous la Dynastie Ming, les Jésuites se rendirent très tôt compte qu'il était impossible de gagner le respect des Chinois sans être instruits et formés à la culture chinoise. La Chine à l'époque, avant le contact avec l'Occident, était un monde à part, ou plutôt « *le* » monde aux yeux d'un Chinois. Fière de sa riche culture millénaire, elle se considérait la seule et unique civilisation et rejetait tout ce qui venait du dehors de ses frontières. L'étranger était, sans exception, synonyme de « barbare ». Avec les mauvaises expériences, de plus en plus nombreuses, les contacts négatifs avec les étrangers qui venaient en commerçants ou en pirates, pillant les villes et harcelant les habitants avec violence et arrogance, le mépris et l'hostilité envers les « diables étrangers »³⁰ ne pouvaient qu'augmenter. La Chine se refermait davantage sur elle-même³¹ et se fit ainsi impénétrable et indomptable à tous les égards. Méfiante vis-à-vis d'un monde inconnu, jugé menaçant, elle gardait depuis toujours ses portes fermées jusqu'à l'arrivée du P. François-Xavier à Canton en 1552, qui y mourut malheureusement de la fièvre, après seulement quelques jours, mais donna un premier élan aux missions à venir.

Trente ans plus tard, les PP. Ricci et Ruggieri débarquèrent à Macao, avant de se rendre à Canton. Dans la perspective de prendre contact direct avec les Chinois et de faciliter la tâche de

²⁸ Bibliographie : Bernard (1937), p.53 et s. ; Dreyfus (2004), p.28-29, p.34 et s.; Ducornet (1992), p.19-25 ; Fontana (2010), p. 55-108 ; Masson (2010), p.5-7 ; O'Malley (2014), p.9-12, p.66-70, p.78-80, p.86-87, p.97-102 ; Pfister (1932), p.15-42 ; Sebes (2010), p.17-27 ; Vermander (2012), p.19-22.

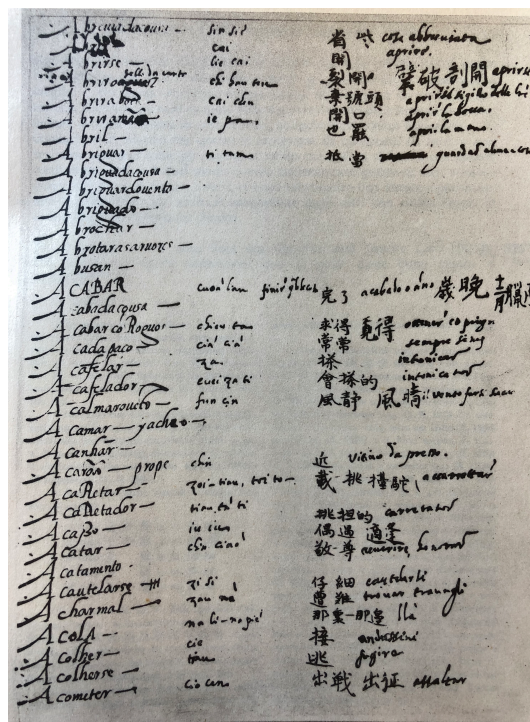
²⁹ Selon O'Malley (2014, p.10-11), cette date ne marque que le premier pas ; il faut attendre encore six ans la naissance officielle de la Compagnie, avec la publication de la bulle *Regimini militantis Ecclesiae* signé par le pape Paul III en 1540.

³⁰ 洋鬼子, une des expressions pour désigner péjorativement les étrangers.

³¹ Depuis l'empereur Hongwu (洪武) de la Dynastie Ming, des décrets d'interdiction des activités maritimes et de l'embarquement des étrangers étaient imposés de manière discontinue (le premier vers 1371). Ils ne furent enlevés définitivement qu'en 1840, sous l'effet du pacte de la première guerre de l'opium (1840-1842).

l'évangélisation³², ils s'appliquèrent tout de suite à l'étude de la langue et la culture chinoises, non seulement pour pouvoir communiquer au quotidien, mais aussi pour lire les caractères et les écrire. Ingénieux, ils rédigèrent très vite un premier lexique portugais-chinois (*Dicionário Europeu-Chinês*). Grâce à leur intelligence extraordinaire, leurs connaissances encyclopédiques, d'un côté sur la science occidentale, notamment en mathématiques et en astronomie, de l'autre, sur l'étiquette chinoise et sur les usages de la cour royale, et surtout grâce à la maîtrise de la langue chinoise, ils gagnèrent la bienveillance des lettrés et des autorités³³ de la province du Guangzhou (廣州) et purent s'installer (en 1583) à Zhaoqing (肇慶). Avec l'aide du préfet Wang Pan (王泮), ils acquirent un terrain, bâtirent une maison et une chapelle.

Or, le processus de cette installation n'allait pas sans difficultés. Des protestations se levèrent de toute part quand ils voulurent acheter le terrain vague à côté de la tour Chong Xi (崇禧塔) pour la construction de la chapelle, disant qu'une telle « tour barbare » perturberait le « *feng shui* »³⁴ des environs. Avec la conciliation de Wang Pan, ils choisirent finalement un autre terrain. Mais dès le moment où ils allaient entreprendre les travaux, ils reçurent de nouveau des regards étranges et hostiles des locaux. Stupéfaits, les Pères apprirent que les Chinois ne commençaient rien, surtout lorsqu'il s'agissait des activités importantes telles que la construction, le déménagement, le mariage et l'enterrement, sans consulter l'« almanach des agriculteurs » (農民曆) publié chaque année selon l'astrologie chinoise, où sont indiqués tous types d'activités favorables et défavorables de chaque jour, et l'heure propice de leur commencement. Les religieux qui au départ étaient opposés à la superstition « païenne », subirent un revers : une pluie subite et torrentielle interrompit effectivement les travaux. Ricci consentit désormais à apprendre les coutumes chinoises et à s'adapter au fur et à mesure aux modes de vie locaux. Il revêtit la toge des lettrés chinois et l'habit des moines bouddhistes, se rasa les cheveux à la manière des mêmes moines, se laissa pousser la barbe, et il porta désormais le nom de 利瑪竇 et



▲ Une page de *Dicionário Europeu-Chinês* composé par Ricci et Ruggieri. D'Elia note : « Il est conservé dans ARSI, *Jap.-Sin.*, I, 198, f.33v. La première colonne par un certain secrétaire, la deuxième par Ricci, la troisième par Ricci ou Ruggieri, la quatrième par Ruggieri. » (Source : D'Elia (1949), vol. II, *Tavola V.*) Le manuscrit comporte 189 pages au format 23×16,5cm, dont les pages 32-65 contiennent le dictionnaire en question, mais aucune signature n'est trouvée sur le document. (Voir Zhang (2002), p.141.)

³² De fait, la connaissance de la langue est la clé de l'évangélisation : telle fut la conclusion du Père Francisco (François) Perez. Vers 1565, Perez avait déjà introduit une demande de séjour sur le territoire, disant qu'il était « Maître dans les choses de Dieu et sur la manière dont les hommes devaient se sauver ». Le trésorier (布政司) qui le recevait était intéressé par son propos, mais refusa finalement sa demande parce qu'il ne connaissait pas la langue. Perez a donc transmis cette leçon à ses frères jésuites, cf. Bernard (1937), p.54-57 ; Dreyfus (2004), p.34-35. – Suite à cet avertissement, Alexandro Valignano (1538-1606) demanda aux Jésuites arrivés en Chine d'apprendre la langue. Quoique les collègues de Ruggieri fussent d'avis qu'il aurait pu se charger d'autres tâches missionnaires que de perdre du temps à étudier une nouvelle langue difficile, car il avait déjà plus de trente ans, il s'y mit résolument, cf. Zhang (2002), p.139.

³³ La permission était accordée par le nouveau gouverneur général de Guangdong (廣東) et de Guangxi (廣西) (兩廣總督), Guo Yingping (郭應聘).

³⁴ 風水, la géomancie chinoise.

même le prénom social 西泰 (Xitai)³⁵. Il fut appelé « le moine d'Occident » par les Chinois et lui-même se présenta aussi de cette manière aux Chinois.

À l'achèvement de la chapelle, Wang Pan lui proposa d'inscrire 仙花寺 (Xianhua Si, littéralement « Temple de la Fleur Divine ») sur le porche, expliquant que la « Fleur Divine » désignerait la Vierge Marie. Ricci accepta avec plaisir ce nom sinisé de la chapelle, et il s'avéra qu'un tel nom poétique produisait une bonne impression sur les Chinois. Les Chinois assimilaient la Vierge Marie à l'image bienveillante et miséricordieuse du Bodhisattva Avalokiteśvara. Ce fut le premier poste missionnaire en Chine. Quant à Ricci, il est non seulement le premier missionnaire ayant réussi à s'installer en Chine, mais aussi le pionnier de la sinologie occidentale.

Bien sûr, Ricci était confronté à bien des difficultés et obstacles durant sa mission, faisant souvent l'objet de xénophobie et de jalousie des Chinois d'une part, – de reproches et de controverse des chrétiens d'autre part, à cause de sa méthode d'adaptation aux coutumes locales et son point de vue défendant que le culte de Confucius était dépourvu de signification religieuse : ceci provoqua la fameuse querelle des Rites³⁶. Semblablement au reproche qu'entendit saint Jérôme dans un songe disant qu'il était « cicéronien, et non chrétien », Ricci s'exposa lui aussi à l'accusation d'être « confucianiste, et non chrétien ». D'un autre point de vue, s'il n'y avait pas eu sa bonne disposition envers les Chinois, son habileté dans les relations interpersonnelles, son ouverture face à une culture fort différente de la sienne, sa diligence dans l'étude des nouvelles choses et dans le partage des savoirs, et finalement, sa souplesse pour s'adapter aux mœurs locales, aurait-il pu ouvrir l'esprit des Chinois depuis longtemps xénophobes ? Aurait-il pu éviter aux missionnaires d'être chassés, gagner les faveurs et la confiance de l'empereur, et poursuivre son but d'évangélisation de ce peuple d'Orient ? Il a fait connaître à la Chine, outre le Christ et son enseignement, la science occidentale et le monde du dehors ; en Europe, il a introduit pour la première fois le confucianisme et la sagesse chinoise.

0.2.3 Un instrument de l'apostolat : la traduction latine de Confucius³⁷

L'entreprise de traduction des classiques chinois visait avant tout l'apprentissage de la langue. À défaut de manuel de langue destiné aux étrangers, les missionnaires n'avaient d'autre moyen que d'en écrire eux-mêmes. C'était là un travail particulièrement laborieux : étant donné que

³⁵ Il était désormais de coutume pour les Jésuites arrivés en Chine de prendre un nom chinois et un prénom social, car ils comprirent que pour les Chinois s'adresser par le nom de naissance était considéré comme impoli, surtout entre les lettrés.

³⁶ La querelle des Rites se divise en plusieurs phases (voir le P. Nicolas Standaert, S.J., « Chinese Rites Controversy », *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, Thomas Worcester (éd.), New York, Cambridge University Press, 2017, p.165-166.) et tourne autour de deux questions principales. La première est une question terminologique, à savoir si l'emprunt des mots comme 天 *tien* (« le ciel ») et 上帝 *shangdi* (« l'empereur céleste ») par Ricci pour désigner « Dieu » chrétien était convenable. La deuxième porte sur l'hommage rendu aux ancêtres et à Confucius. Lorsque les premiers dominicains et franciscains espagnols arrivaient en Chine en 1640, ils s'étonnaient de voir ces pratiques des Chinois convertis que Ricci avait permises, et ils s'opposaient fortement à un tel paganisme. En 1704, le pape Clément XI publia un décret interdisant aux Jésuites de prendre part à ces rites. L'Empereur Kangxi (康熙), favorable aux Jésuites, essayait de les défendre en envoyant une lettre pour expliquer aux autorités romaines les coutumes chinoises, mais l'attitude de l'Église demeura intransigeante. Furieux, Kangxi cessa de se montrer tolérant vis-à-vis des chrétiens, ce qu'il faisait auparavant, et bannit la prédication chrétienne hors de la Chine. Toutefois, il continuait d'entretenir une relation amicale avec les Jésuites. Les ennemis des Jésuites accusaient ceux-ci de trahir la foi chrétienne et de défendre « l'évangile de Confucius » plutôt que celui du Christ.

³⁷ Bibliographie : Brockey (2007), p.256-267 ; Luo (2012), p.80 ; Luo (2015), p.119-122 ; Meynard (2008), p.131-142 ; *id.* (2011), p.3- ; *id.* (2015), p.6-7 ; Pfister (1932), p.74-77 ; Wu (2004), p.18-19.

les caractères chinois sont des idéogrammes complexes, savoir parler et savoir lire et écrire sont deux affaires distinctes, à la différence des langues européennes ; de surcroît, la langue écrite à l'époque se distinguait encore fortement de la langue parlée, ce qui aggravait la difficulté. Les Jésuites avaient tout de même choisi les canons classiques pour apprendre la langue écrite. Il leur fallait par conséquent élaborer une traduction mot-à-mot, inventer un système de transcription pour noter les caractères chinois en alphabet latin, etc. Nous allons étudier en détail dans la suite de notre mémoire (seconde partie) les principes et méthodes de leurs essais de traduction.

Les premières traductions (par ex. celles des PP. Ruggieri et de Ricci) étaient en quelque manière des « sous-produits » de l'étude du chinois, confectionnés à l'usage personnel. Mais par les lettres du P. Valignano (*cf.* plus loin) nous apprenons que la publication d'une traduction achevée était fortement attendue par les supérieurs des Jésuites et par d'autres en Europe, dans l'idée que ces œuvres pouvaient servir d'illustration et de démonstration des activités missionnaires. Les travaux postérieurs aux PP. Ruggieri et Ricci étaient de plus en plus soignés et recherchés, ce qui montre leur intention de les faire connaître à un public plus étendu, au-delà du monde ecclésiastique.

Nous allons découvrir par la suite que les premiers traducteurs des canons chinois classiques sont sans exception des missionnaires jésuites. Mais pourquoi les Jésuites uniquement ? Grâce à sa méthode, Ricci a frayé avec succès le chemin à ses successeurs ; mais ceci n'est qu'une cause parmi d'autres.

À part les Jésuites, les autres missionnaires envoyés en Chine durant la fin de la Dynastie Ming et la Dynastie Qing appartiennent à l'ordre des Dominicains, des Franciscains et des Augustins. Ces trois congrégations méprisent et combattent la méthode d'adaptation des Jésuites, notamment l'ordre dominicain qui insiste fortement sur l'orthodoxie catholique et s'acharne à lutter contre ce qu'ils appellent une hérésie. Seuls les Jésuites font un compromis sur certains points : ils apprennent le chinois, imitent les Chinois, et essaient de trouver dans les canons chinois des « semences de vérité », qui préparent la révélation chrétienne. Les autres congrégations missionnaires considèrent cela comme une trahison de l'Évangile, convaincues que ce sont les Chinois qui doivent s'adapter et non le contraire.

Cette divergence s'explique en premier lieu par l'éducation humaniste prônée au sein de la Compagnie. Depuis la fondation de celle-ci, Ignace adopte un élitisme intellectuel qui se distingue des autres ordres. Il crée un système complet de formation pour les novices, leur imposant l'étude des arts libéraux : la grammaire, la dialectique, la rhétorique, les mathématiques, la musique, la géométrie et l'astronomie. Une telle éducation, « holistique » en quelque sorte, est par ailleurs tout à fait conforme à l'idéal de l'éducation de Confucius, fondée sur les « Six Arts » en Chine antique. Selon l'esprit humaniste de la Renaissance, cette formation générale insiste beaucoup sur les auteurs classiques tels que Platon, Cicéron et Sénèque. Les Jésuites s'imprègnent fortement des pensées sublimes de l'Antiquité, afin de perfectionner la pensée chrétienne dans le domaine de la philosophie, de la vertu morale et de la sagesse pratique. Cette conception les rend tolérants face au confucianisme, voire les motive à chercher les convergences, plutôt que les divergences, entre le christianisme et une philosophie païenne.

En second lieu, il faut noter une différence au plan de la stratégie d'évangélisation. Conformément à leur option élitiste, les Jésuites visent principalement les lettrés, les mandarins et l'aristocratie chinoise, espérant qu'une influence « descendante », par osmose, contribuera à toucher la foule de manière plus efficace, contrairement aux missionnaires des autres ordres qui prêchent

plutôt aux gens de la couche inférieure. À ceux-ci, il serait inutile de parler des canons confucéens, de la littérature chinoise, puisqu'ils sont potentiellement, du moins pour la plupart, des illettrés. En revanche, pour entrer dans les cercles mondains, il est indispensable, comme nous l'avons dit plus haut, de bénéficier d'une bonne connaissance des canons. En outre, l'élite sociale, le pilier de l'État, étant imprégnée dès l'enfance par les livres scolaires qui transmettent cette idéologie traditionnelle ; elle accepterait plus facilement d'apprendre les enseignements chrétiens enveloppés dans le confucianisme et de se convertir ainsi à une nouvelle religion compatible avec son back-ground culturel. Le travail de traduction est, par conséquent, primordial pour les Jésuites — plus que pour les autres missionnaires —, afin de former rapidement les compagnons nouvellement arrivés ou ceux qui se préparent encore en Europe. En 1624, le P. Emmanuel Diaz (l'ancien, nom chinois 李瑪諾 Li Manuo) (1559-1639), vice-provincial de la Chine, inscrivit dans la « *ratio studiorum* » que les Jésuites arrivés en Chine devaient tous étudier les *Quatre Livres* et d'autres canons confucéens. Cette connaissance était désormais, outre la maîtrise de la langue chinoise, une aptitude requise pour les Jésuites en Chine.

Finalement, les Jésuites réfléchissaient continuellement à la manière de convaincre les Chinois de la légitimité de leur apostolat et, d'autre part, voulaient démontrer à l'Église (et au monde) la valeur de leur méthode missionnaire. Il y avait un antagonisme fondamental des opinions sur les rites chinois et sur l'acceptation du confucianisme, se déclinant diversement durant les différentes phases de la fameuse querelle des Rites (scandées notamment par les conférences de Guangzhou, suite à l'ordre d'exil et de détention des missionnaires)³⁸. Face à ces crises, les Jésuites s'efforçaient de trouver des arguments dans les canons et de fournir des justifications convaincantes.

³⁸ En 1666 éclata le mouvement anti-missionnaire à la tête de Yang Guangxian (楊光先教案, aussi appelé 康熙曆獄 ou 湯若望案, du nom du Jésuite Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) qui était la cible de dénonciations de Yang Guangxian). Vingt-cinq missionnaires furent consignés de force à la résidence des Jésuites à Guangzhou. Les Jésuites détenus tinrent une première conférence pour discuter de l'ordination d'un prêtre chinois et de la mise en pratique des privilèges qu'avait accordés le Pape Paul V, à savoir la formation des religieux chinois et la célébration des messes en chinois. Après les décès successifs des PP. Inácio da Costa (1634-1666) et Michel Trigault (1630-1667), une deuxième conférence rassemblant tous les missionnaires détenus eut lieu afin de trancher de nombreuses questions théologiques, portant notamment sur les rites et la traduction des termes religieux. Les Dominicains déniaient au début la validité de cette conférence car ils n'étaient que trois contre 19 Jésuites. Avec la conciliation du vice-provincial Félicien Pacheco (成際理 Cheng Jili, 1622-1686), les trois Dominicains acceptèrent finalement d'assister à la conférence avec un Franciscain et les 19 Jésuites : ce fut là le premier débat « intercongrégationnel » en Chine. Voir à ce sujet Zhao (2003), p.266 et s. Le procès-verbal intégral, avec le texte en latin et sa traduction en anglais et en chinois, est donné dans 葉家祺 (Ye Jiaqi), « 廣州會議 (1667-1668) 四十二條條文的意義 », 道風：基督教文化評論, No.37, automne 2012, s.l., p.277-316.

PREMIÈRE PARTIE

Confucius Latine conversus : Histoire des traductions latines produites au sein de la Compagnie

1.1 Première tentative de Michele Ruggieri³⁹

Peu après que les PP. Ricci et Ruggieri eurent entrepris l'étude du chinois, ils s'attaquèrent aux *Quatre Livres* que tous les lettrés chinois étudiaient et ils commencèrent, l'un et l'autre, à les traduire en latin. La traduction de quelques lignes⁴⁰ de *Da Xue* par M. Ruggieri parut dans le neuvième livre de la *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*⁴¹ du P. Antonio Possevino (1533-1611).

Cependant, Alexandro Valignano dans une lettre au P. Claudio Acquaviva (1543-1615), supérieur général des Jésuites à Rome, fit savoir que Ruggieri n'avait pas un niveau satisfaisant en chinois pour fournir une traduction de qualité et qu'il fallait l'empêcher de publier ses traductions⁴². Ce n'était là probablement qu'un prétexte pour le renvoyer de Chine. Pour une raison quelconque, sans doute liée à un conflit personnel, le P. Valignano essayait de le détourner de la mission chinoise en insistant sur sa faible connaissance de la langue et sur son âge avancé. Ricci y consentait, peut-être parce qu'il préparait lui aussi une traduction des *Quatre Livres*, que lui-même et Valignano considéraient comme meilleure que celle de Ruggieri.

En ce qui concerne le niveau du chinois du P. Ruggieri, un jugement dépréciatif circule depuis cette époque. L'historiographie jésuite a gardé longtemps cet avis et a eu tendance à minimiser le rôle de Ruggieri afin de mettre en évidence les contributions de Ricci. Des études plus récentes⁴³ commencent à le réhabiliter, et les nombreux poèmes chinois qu'il a composés⁴⁴ démontrent que sa maîtrise de la langue est absolument indéniable.

³⁹ Bibliographie : Lundbæk (1991), p.36-37 ; Luo (2012), p.80 ; Meynard (2011a), p.4 ; *id.* (2015), p.3-6 ; *id.* (2018), p.59 et s. ; Zhang (2002), p.143-146 ; Zhang (2006), p.149-152.

⁴⁰ Il s'agit d'à peu près trois quart du premier paragraphe de *Da Xue* : « 大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。 »

⁴¹ Michele Ruggieri, « Quibus rationibus gentes, et Indi innuari possint, qua occasione id certioris historiae de regno sinarum innuitur quod hactenus ignoratum est, quodque auctor reliquis suis commentariis in lucem postea edendis copiosus adtexuit : Liber Sinensium », Antonio Possevino, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, Rome, 1593, p.581-586.

⁴² Cf. D'Elia (1942), vol. I, p.250, note I.

⁴³ Par exemple : Albert Chan, « Michele Ruggieri, S.J. (1543–1607) and his Chinese Poems », *Monumenta Serica*, 41, 1993, p.139-157 ; Zhang (2002), p.139-149.

⁴⁴ Pour une réimpression de ses poèmes, voir « 羅明堅的詩 », 神思, No.65, 思維出版社, p.41-50. La plupart de ses poèmes sont reproduits dans ARSI (Archivum Romanum Societas Iesu) *Jap. Sin.* II, 159.

L I B E R N O N V S .

583

- A** las ad latera; horum vehicula partim equis iuncta sunt, partim hominum humeris deportantur: non sine magna voluptate rusticantur: aucupio, venatui, piscationi multum inuigilant: illa imprimis pisces capiendi iucunda ratio. prægrandes, ac domestici eiusmodi prædæ coruos assuetos habent, horum coila nodo ita laxo constringunt, vt nequaquam interclusa respiratione cibos tamen transmittere, ac deglutire non valeant: ita è cymbis demissi admirabili solertia sese in aquas immergunt, pisciculos ore conceptos, maiores autem rostro apprehensos fideliter in cymbam vnde abiere identidem referunt, quoad solutis faucibus ipsi quoque ad fatietatem pascantur. Quod ad animum attinet, præcipuas eius partes duas, intelligentiam, atque voluntatem ita excolunt, vt si solum naturæ lumen inspicias, nihil habeas, quod quasi desideres: nam cum variæ sint pro rerum varietate facultates, omnes in penè toto pectore peruestigandas incumbunt. Poëtæ inter illos plurimi, & egregij nascuntur, ex quo illorum ingenij præstantia cognoscitur, præsertim cum illorum carmina non certo tantum pedum numero, sicut Latina, sed quadam etiam, sicut Italica, sint necessitate rythmorum astricta; in eloquentia plurimum elaborant, & frequentes habent de religione, de Reipublicæ administratione, & de virtutis laudibus conciones; Geometriam, & Arithmeticam optimè callent; Physicam tamen vix attingunt; Astrologiam penitus amplectuntur, vt humana cõtèmnere, cælestia appetere videantur, cum tamen miseri ad inferos ruant: reliquis etiam artibus incredibilem vim declarant ingenij, & industriæ; quam licet summâ habeant, multum tamen ab huius potentiæ distant perfectione; quippe cum ex Sancti Augustini sententia, vera cognitio viam intellectui aperiat, infidelitas claudat.
- C** voluntatem non habent illam quidem perfectam (qui enim fieri potest, cum humi depressi optimum rerum omnium IESVM CHRISTVM non ament?) ita tamen informant, vt quo fidei destituta præsidio peruenire natura possit, peruenisse videatur: Cuiusdam autem voluminis de moribus, quorum plurima habent (in hoc enim ferè toti versantur) hoc est initium.
- » Humanæ institutionis ratio posita est in lumine naturæ cognoscendo, & sequen-
- » do, in aliorum hominum conformatione, & in suscepta probitate retinenda. Quan-
- » do autè cõpertum fuerit vbi sistendû est, tunc homo consistit, consistens quiescit,
- » quietus securus est, securus potest ratiocinari, & diiudicare, demum potest fieri vo-
- » ti compos.
- » Res habent ordinem, vt aliæ antecedant, aliæ sequantur. qui scit hunc ordinem
- D** tenere, non procul abest à ratione, quam natura præscribit.
- » Principio, qui voluerunt naturæ lumen, animis hominum ad mundi perfectionè
- » concessum, inter mortalitatis huiusce tenebras dispicere, prius Regnum constitue-
- » runt; qui autem Regnum optimis voluerunt institutis, & legibus temperare, domû
- » suam rectè administrarunt; Domum suam rectè administrare qui voluerunt, semetip-
- » sos ex rationis præceptis formarunt: Qui vitam suam penitus cum ratione consen-
- » tire cupiuerunt, eius, quod intimum esset, cordis scilicet, & mentis statum summo stu-
- » dio direxerunt: Qui cor quæsuerunt ab omni labe facere alienum, eius cupiditatem,
- » & studiû aliquod vel amplectendi, vel fugiendi ordinarunt; hoc verò vt præstarèt, cu-
- » iusque rei causas, & naturas noscere studuerunt. Quinque autem virtutes ponunt,
- » quas perpetuas vocant, de quibus ferè totis suis illis voluminibus fusissimè, & sub-
- E** tilissimè disputant. Primam, Amorem, quem vniuersalem dicunt, hoc est, qui ad vni-
- » uersos vel inimicos, & hostes deriuetur; qua virtute inducti Rogerium è nostris,
- » quem diximus, qui paulò ante fuerat expulsus, reuocatum amantissimè susceperunt;
- » tum Beneficiorum memoriâ, & grati animi declarationè; necesse, enim videtur esse,
- » vt beneficiorum sint memores, cum immemores sint iniuriarum; tum etiam sunt vrbani-
- » tatis studiosissimi, cum qua singularem sociant Prudentiam, quam ita exercent,
- » vt per mille, & eò amplius annos rerum precium, neque auctum, neque imminutum sit,
- » nihil de imperio detractum; denique huic etiam comitem penè necessariam Veritatem, & simplicitatem addunt, scilicet ne prudentia sola in astutiam

L I B E R S I N E N S I V M .

1.2 *Tetrabiblion Sinense de moribus* de Matteo Ricci⁴⁵

En 1593, la même année que la publication du livre de Possevino, Ricci rapporta à son supérieur qu'il avait fini de traduire les trois premiers des *Quatre Livres*, projet qu'il avait entrepris en 1591. Cette traduction était utilisée pour apprendre la langue chinoise au P. Francesco de Petris (1562-1593), Jésuite arrivé nouvellement en Chine, et d'autre part servait aux travaux de Valignano, qui en avait besoin pour composer un nouveau catéchisme afin de remplacer le *Tianzhu shilu* 《天主實錄》⁴⁶ de Ruggieri. En 1594, Ricci acheva sa traduction intitulé *Tetrabiblion Sinense de moribus*, 《中國四書》⁴⁷; il l'envoya en Europe l'année suivante, à l'intention du supérieur général, le P. Claudio Acquaviva. Malheureusement, ce livre n'a pas été publié et le manuscrit est considéré comme perdu. Certains⁴⁸ supposent que cette œuvre, incomplète, a été transmise aux Jésuites arrivés en Chine ultérieurement, servant de base aux traductions postérieures.

1.3 Manuscrit FG 1185 (3314) : Ricci ou Ruggieri ?⁴⁹

En 1935, le sinologue italien Pasquale d'Elia (nom chinois : 德禮賢 De Lixian) découvrit à la Bibliothèque nationale de Rome (Biblioteca Vittorio Emanuele) un manuscrit dans les archives de la Compagnie de Jésus (« Fondo Gesuitico »), numéroté FG 1185 (3314). Le manuscrit contient une traduction de *Daxue* (intitulé *Humana institutio*), celle de *Zhongyong* (*Semper in medio*) et de *Lunyu* (*De consideratione*), suivie d'une compilation de textes de différents auteurs (*Diversae auctorum sententiae ex diversis codicibus collectae e sinensi lingua in latinam translatae*). Ce document est cité pour la première fois dans la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, selon lequel il est intitulé *China... seu humana institutio*⁵⁰. Lundbæk⁵¹ pense que ce titre n'est que la traduction du titre de *Da Xue*.

Lors de sa première lecture, d'Elia attribuait la traduction des *Diversae auctorum sententiae* à Ruggieri, le reste de traduction à Ricci, pensant que Ruggieri n'était que le copieur de ces textes⁵². Mais dans sa publication de *Fonti Ricciane* en 1942, il a changé d'avis en laissant l'annotation ci-dessous à propos du manuscrit :

⁴⁵ Bibliographie : Meynard (2011a), p.4-5 ; *id.* (2015), p.6-9 ; Sebes (2010), p.30 ; Standaert (2001), p.863 ; Young (1983), p.25 et s.

⁴⁶ Ce catéchisme est d'abord écrit par Ruggieri en latin et traduit plus tard en chinois par Ricci, avec l'aide d'un lettré chinois. Le titre original est 《新編西竺國天主實錄》 *Xinbian Xizhuguo Tianzhu shilu*. Il est conservé dans ARSL, *Jap. Sin.*, I-190. À ne pas confondre avec le nouveau catéchisme composé plus tard par Ricci, *Tianzhu shiyi* 《天主實義》.

⁴⁷ Les PP. Ricci et Trigault mentionnent cette œuvre dans leur *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)*, p.397.

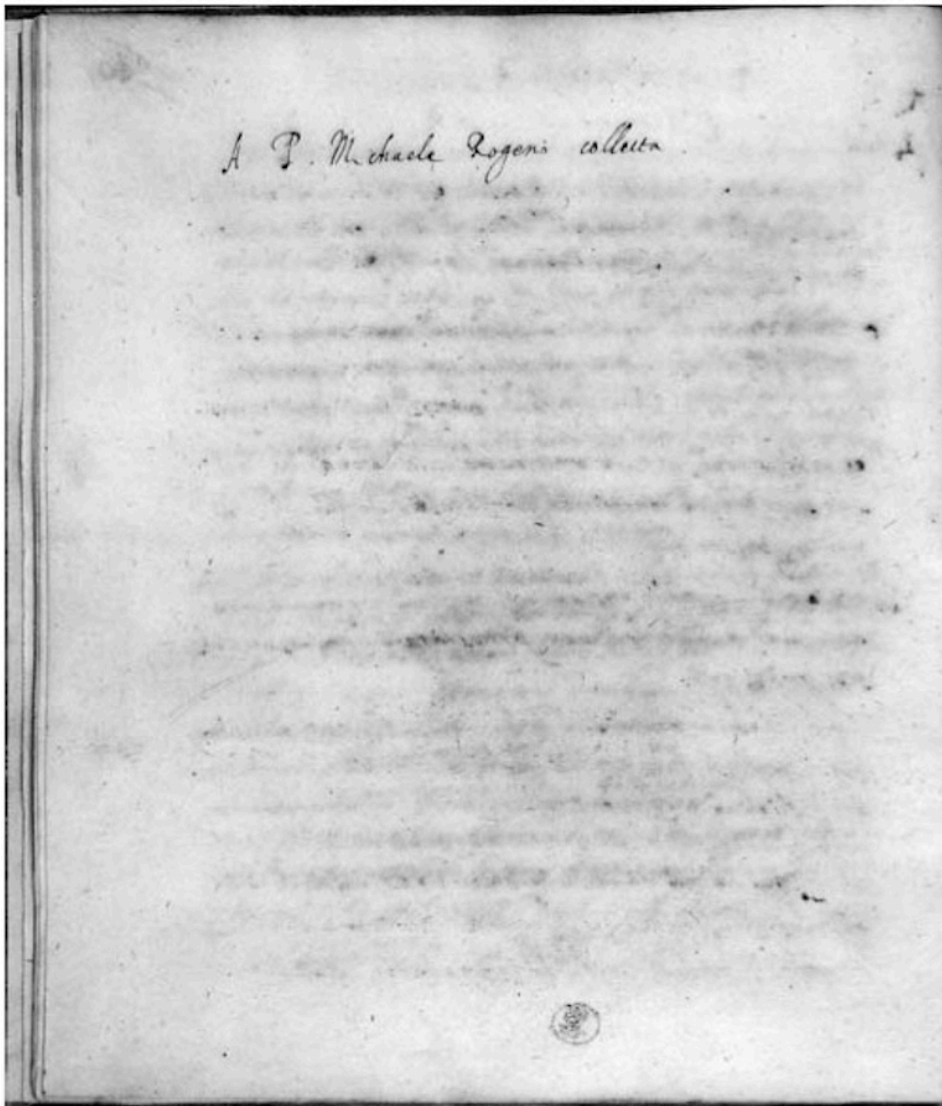
⁴⁸ Mungello (1985), p.250.

⁴⁹ Bibliographie : D'Arelli (1994), p.479-487 ; D'Elia (1942), p.43 ; Meynard (2015), p.3-6 ; Zhang (2017), p.203

⁵⁰ Sommervogel (1900), p.826.

⁵¹ D'après Zhang (2002), p.143.

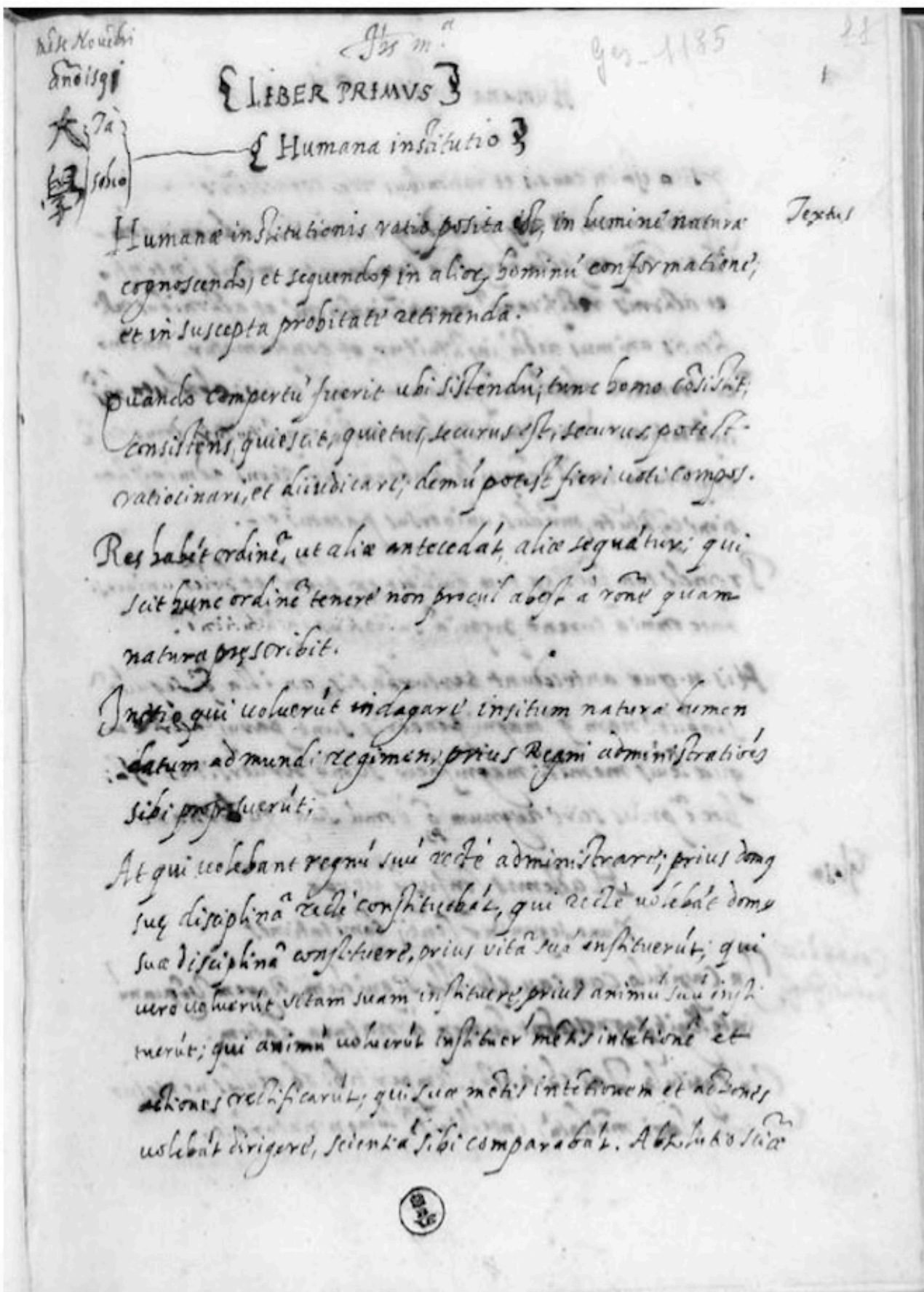
⁵² D'Arelli (1994), p.487 ; Meynard (2015), p.4-5 ; Zhang (2017), p.210.

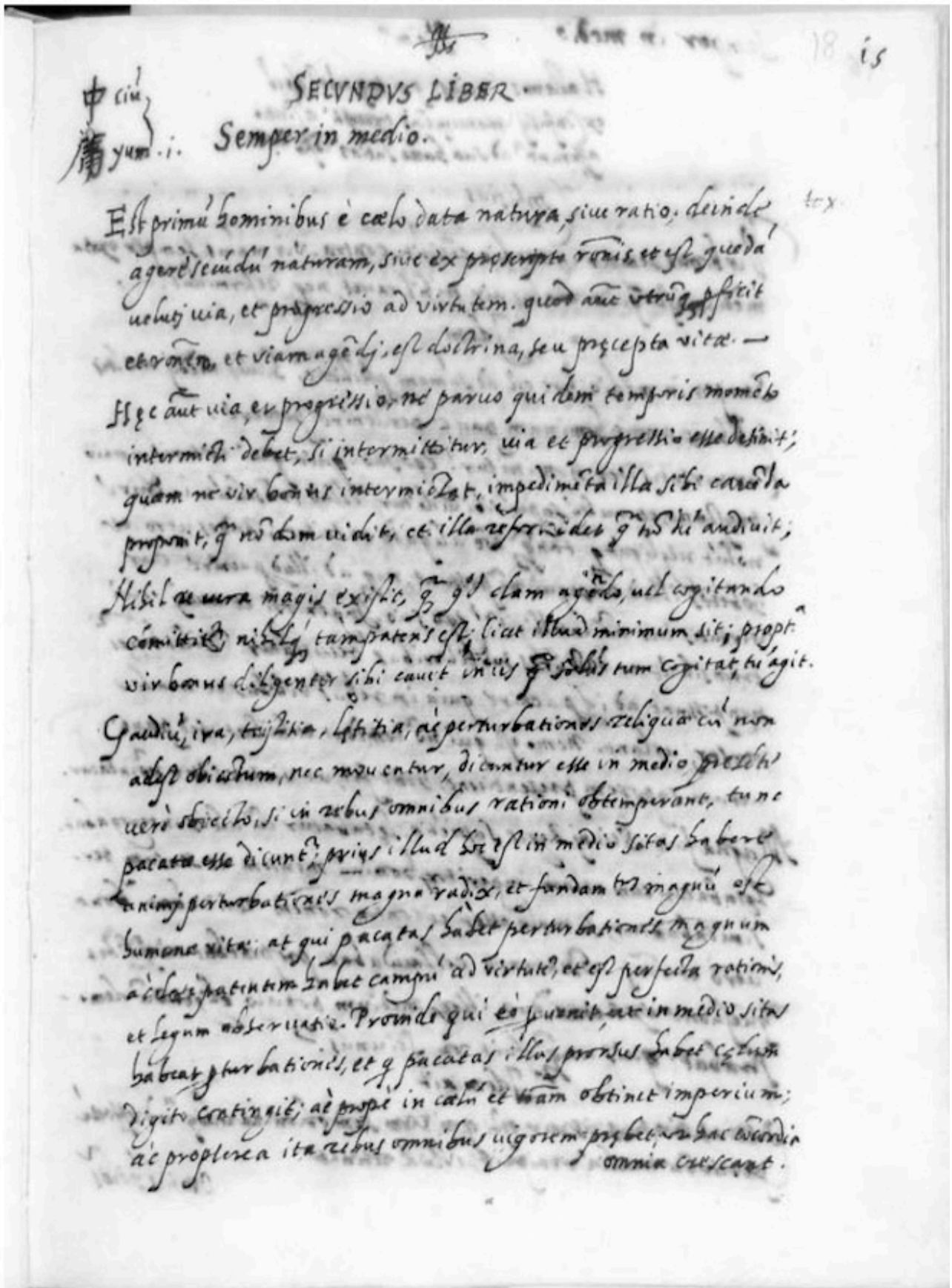


◀ FG 1185 (3314) : la page contenant l'écriture de l'archiviste, d'après d'Elia, « A P. Michaela Rogerio collecta ». Selon Zhang, l'écriture proviendrait de Ruggieri lui-même. (Source : Zhang (2017), p.205.)

La Biblioteca Vittorio Emanuele di Roma possiede un manoscritto (fondo gesuitico 1195 [3314]) steso tutto intero, tranne le pp. 53-68 della *Pars I*, dal P. Michele Ruggieri; un archivista scrisse nel foglio bianco di fronte alla 1^a pagina della 1^a parte: « A P. Michaela Rogerio collecta ». Esso misura cm. 26 × 19 ed è diviso in tre parti con tre paginazioni diverse. La *Pars I* (pp. 1-125) contiene la traduzione latina del *Tascio* 大學 o *Grande Scienza*, del *Ciumiom* 中庸 o *Dottrina media* e del *Lienüü* 論語 o *Discorsi di CONFUCIO*; la traduzione di questa prima parte fu cominciata « mense novembri 1591 » (p. 1) e fu finita il 10 agosto 1592, poichè a p. 125 si legge: « Laus Deo Virginique Matri Mariae | ac Beato Laurentio cujus die | impositus est finis huic operi ». La *Pars II* (pp. 1-31) contiene una miscellanea di sentenze di vari autori: *Diversae auctorum sententiae ex diversis codicibus collectae e sinensi lingua in latinam translatae*, divisa in 15 capitoli; essa fu incominciata « mense novembri 1593 » [errore invece di 1592] (p. 1) e fu finita il 20 novembre 1592 (?) poichè a p. 31 si legge: « die 20 mensis Novembris 1592 in Vesperis Praesentationis Beatae Mariae Virginis traductio huius libelli fuit absoluta per me Michaellem de Ruggerio ». La *Pars III* (pp. 1-151) contiene la traduzione di *MENCIO* in sette libri di due capitoli ciascuno. Questa traduzione è del Ruggieri e se essa, come il *Catechismo* latino, non fu stampata, lo si deve alla forte opposizione del Valignano, il quale in una lettera al Generale in data del 16 dicembre 1596 avvertiva che il Ruggieri « sabia bien poco de las letras y lengua china » e che il Ricci stava allora lavorando non solo a un *Catechismo* migliore, ma anche alla traduzione dei *Quattro Libri*, di cui prima del 15 oppure del 16 novembre 1594 gli aveva già mostrata una buona parte.⁵³

⁵³ D'Elia (1942), p.43, note 2.





32 43

論語 in id est De Consideratione
 言義 in Sit liber ord.^o Tertius

De hoc libro Confucius dicitur ait. ut primus Lunyu legas;
 iucunda tibi lectio videbitur. si cuius, aut aliter usque lectio tibi
 inermis in eo quod probatur. pascat eadem legas, quia esse iudicabit
 in forma si legas. tamen animus capis voluptate, ut etia si no animus
 ueritas, esse pariter, et si tibi legas de hoc ad in tibi

Huius quidem memoria homines dicitur, dum lectio tibi, et si tibi legas
 deo, rationem ignorat. tamen, si tibi legas, per se tibi, et si tibi
 ante oculum utrum, pennde ai si tibi legas, nihil immutat, tamen tibi
 ignora tibi

Capitulum
 Allucenti virtutis iterum recte gendi
 rationem tradit.

Qui nunc per incuriam abest, quod dicitur, meditatione, et pertra-
 natione desistit, ubi ad perfectam vitam pervenerit, quanta
 tandem letitia profunderetur!

Societate aliqua coniuncti, si ad discedendum videlicet virtutis iter
 e longinquis, amicitiaque locis in eam conflant, non ne gaudendum
 sibi iudicatur existere a tibi?

Si quis virtutis iterum in se confesso, nulla se apud alios virtutis
 sua opinionem exarante moderate ferat, quod est ad summam
 probitatem profectum desiderat.

Tertius

Qui parentibus parent, matrem colit, ab eorum precibus ne trans-
 versum quidem unguem audent discedere. quod si eorum, qui praece-

S'opposant à cet avis qui est celui de nombreux spécialistes affirmant que cette traduction fut entièrement le travail de Ruggieri, le savant Francesco D'Arelli est convaincu qu'elle proviendrait de Ricci et a avancé deux arguments principaux en défaveur de son attribution à Ruggieri. En premier lieu, on ne trouve aucune mention du fait que Ruggieri serait le traducteur de ces canons chinois, ni dans la publication de Possevino, ni sur le manuscrit, ni dans les lettres de Ruggieri ; deuxièmement, il est déclaré sur le manuscrit que Ruggieri a « collectionné » (« *A P. Michaelae Rogerio collecta* »), non pas traduit, les textes. Pourtant, force est de considérer que ces arguments ne sont pas suffisants non plus pour supposer que Ricci soit le traducteur. Ruggieri aurait-il recopié, ne fût-ce qu'en partie, la traduction de Ricci ? Ce manuscrit reproduirait-il le contenu de la traduction perdue de Ricci ? Par un simple examen des dates, nous pourrions exclure cette possibilité : la date d'achèvement marquée sur le manuscrit est le 20 novembre 1592 (« *die 20 mensis Novembris 1592* »), alors qu'en 1593, l'œuvre de Ricci n'était pas encore complètement finie (voir plus haut). L'hypothèse de D'Arelli est dès lors peu plausible. Meynard⁵⁴ avance l'argument que le manuscrit ne pourrait pas être attribué à Ricci en comparant sa traduction du mot 鬼神 et celle citée par Ricci dans son catéchisme. Il est même convaincu que la traduction de Ricci est basée sur celle initiée par Ruggieri.⁵⁵ L'attribution à Ruggieri est également défendue dans l'étude tout à fait récente du salésien Michele Ferrero (2019).

Éditions récentes de ce manuscrit attribué à Ruggieri :

Michele Ferrero, *Il primo Confucio latino: Il Grande Studio, La Dottrina del Giusto Mezzo, I Dialoghi: Trascrizione, traduzione e commento di un manoscritto inedito di Michele Ruggieri SJ (1543-1607)*, Roma, Editrice LAS, 2019 (Veterum et coaevorum sapientia, 12).

Eugenio Lo Sardo (éd.), *La morale della Cina: ovvero il Grande Studio, l'Invariabile Mezzo e parte dei Dialoghi tradotti nel 1590 dal gesuita Michele Ruggieri per Sua Maestà Filippo II*, Roma, De Luca, 2016.

1.4 *Pentabiblion Sinense* de Nicolas Trigault⁵⁶

Disciple du P. Ricci et éditeur de son livre posthume *Della entrata della compagnia di Gesù e christianità nella China* (« De l'entrée de la Compagnie de Jésus et de la chrétienté en Chine »), le Jésuite natif de Douai Nicolas Trigault (nom chinois : 金尼閣 ou 金尼各 Jin Nige, prénom social : 四表 Sibiao) (1577-1628) réalisa un *Pentabiblion Sinense*, à l'instar du *Tetrabiblion* de Ricci, et qui n'a pas été conservé. Il s'agit, non pas des mêmes *Quatre Livres* dont les *Entretiens* font partie, mais des *Cinq Canons* (五經 *Wu Jing*) qui sont : la *Poésie* (《詩經》 *Shi Jing*), le *Shangshu* (《尚書》), le *Liji* (《禮記》), le *Yi Jing* (《易經》) et les *Annales des Printemps et Automnes* (《春秋》 *Chunqiu*). Cette entreprise fut certainement plus ambitieuse que les autres travaux, car les *Cinq Canons* sont beaucoup plus volumineux que les *Quatre Livres* (385 111 caractères au total

⁵⁴ Meynard (2015), p.5-6.

⁵⁵ Meynard (2011a), p.4.

⁵⁶ Bibliographie : Frèches (1975), p.13-14 ; Pfister (1932), p.111-120 ; von Collani, *Biographie von Nicolas Trigault SJ, Chinamissionar*, p.1, p.3. – Une biographie anonyme écrite avec le pinceau chinois intitulé 《泰西殷覺斯先生行畧》 *Tai xi yin jue si xian sheng xing lue*.

contre 52 706) et aussi plus difficiles à lire. Nous ignorons malheureusement presque tout à propos de cette traduction, à part qu'elle était connue vers 1626 ; en particulier, nous ne savons pas si elle a jamais été totalement achevée ni même envoyée en Europe.

Du même auteur, il vaut la peine de noter encore le 《西儒耳目資》 (*Xi Ru Er Mu Zi*, littéralement « Aide yeux et oreilles pour les lettrés d'Occident », un lexique des caractères chinois. Cet ouvrage est le premier à classer les caractères selon l'alphabet latin, à la manière occidentale, en utilisant la transcription inventée par Ricci et développée par Trigault, dite dès lors le « système de Ricci-Trigault » (利一金方案). N. Trigault a par ailleurs traduit en collaboration avec Zhang Geng (張賡) une sélection des Fables d'Ésope en chinois, intitulé 《況義》 (Kuangyi)⁵⁷.

1.5 *Sapientia Sinica*⁵⁸

La première traduction imprimée est issue d'un vaste projet initié et dirigé par le P. Prospero Intorcetta (1626-1696) au centre missionnaire de Jianchang (建昌), dans la province Jiangxi (江西). Le P. Intorcetta, né à Piazza Armerina en Sicile, entra au noviciat de la Compagnie en 1642 et fut envoyé en Chine en 1657, où il reçut le nom chinois 殷鐸澤 (Yin Duoze) et le nom social 覺斯 (Juesi). Actif à Jiangxi, il bâtit une résidence à Jianchang et restaura une église. À cause de l'hostilité que lui vouait le gouverneur de Jianchang, il fut pris pour un imposteur et fut envoyé en prison jusqu'à ce que ses compagnons fissent venir un autre religieux pour y être retenu à sa place. En 1679, peu après qu'il retourna à Hangzhou (杭州), capitale de la province de Zhejiang (浙江), il fut persécuté par une bande de voyous ameutés par trois frères riches, qui finirent par être arrêtés et condamnés par l'État ; mais ils obtinrent le pardon du missionnaire. Cette charité contribua à une augmentation du nombre de conversions, et pourtant, ne lui épargna pas un nouvel outrage. Durant les années 1688-1692, une querelle entre deux particuliers, dont l'un était chrétien, le soumit à une nouvelle persécution. Celle-ci, après de nombreuses démarches sans succès, fut enfin clôturée par l'obtention d'un édit de l'Empereur Kangxi, l'édit le plus favorable à la religion chrétienne qui fût jamais promulgué. Malgré ces adversités principalement dues à une aversion contre la religion chrétienne, le P. Intorcetta fit preuve d'un zèle tenace et d'un courage extraordinaire pour mener à bien sa vocation.

Son étude du chinois commença à Hangzhou en 1659, peu près son débarquement en Chine. Il fit publier en 1662 à Jianchang une œuvre imprimée sur bois, intitulée en latin *Sapientia Sinica*⁵⁹, en chinois 《中華箴言錄》, contenant une biographie de Confucius, une traduction de la *Grande Étude* et les cinq premières parties (qui correspondent aux dix premiers livres) des *Entretiens*. De

⁵⁷ La première édition est publiée à Xi-an fu (西安府) en 1625. Cette traduction a été retouchée, augmentée et réimprimée à Hong Kong par les Anglais en 1840, sous le titre de 意拾喻言 *Yi Shi Yu Yen*.

⁵⁸ Bibliographie : Abel-Rémusat (1817), p.23 ; Benedetti (2014), p.167 et s. ; Cordier (1901), p.16-17 ; Cordier (1904), p.1386 ; Lundbæk (1991), p.37 ; Meynard (2011a), p.5 ; Mungello (1985), p.250-251 ; Pfister (1932), p.218-220, p.321-328.

⁵⁹ *Sapientia Sinica Exponente P. Ignacio a Costa Lusitano Soc. Ies. a P. Prospero Intorcetta Siculo eiusd. Soc. orbi proposita*, Kiên chām in urbe Sinarū Prouinciaie Kiām Sī. 1662 Superiorum permissu.

cette œuvre, on possède si peu d'exemplaires conservés⁶⁰, qu'on l'avait crue totalement perdue pendant longtemps, jusqu'à ce que les cinq premières parties du tome I contenant la moitié des *Entretiens* fussent retrouvées et identifiées à la Bibliothèque Zi-Ka-Wei⁶¹.

Le sinologue français Henri Cordier⁶² nous a laissé une description détaillée de l'ouvrage après avoir examiné la composition de l'exemplaire conservé au British Museum :

L'ouvrage se compose de 51 feuillets doubles :

1^{er} feuillet, *recto* : Titre, *ut supra*⁶⁵ ; ce titre est encadré dans une bordure.

1^{er} feuillet, *verso* : Facultas R. P. V. Proūlis... signée : Iacobus le Faure.

2^e feuillet, *recto* : [Epistola] R. R. Patribus Extremi Orientis. Datée « Ex 建昌 Kiām chām Vrbe Prouincia 江西 Kiām sī 13. Aprilis 1662. R. R. VV. Humillimus seruus Prosper Intorcetta. »

2^e feuillet, *verso* — 3^e feuillet, *recto* : Ad Lectorem.

3^e feuillet, *verso*, jusqu'au 4^e feuillet, *verso* : Vita Confucij Principis Sapiētiaē Sinicae.

5^e feuillet, *recto* et *verso* : Missionarijs ad Sinas pergētibus et Authori S. P... daté : « Fo cheū fū, 25. 8bris. 1660. Andreas Ferram Soc. Ies. ».

Ces cinq feuillets ne sont pas numérotés ; les pages suivantes portent des chiffres arabes, 1, 2, 3, 4, et les feuillets (sur la tranche), des chiffres chinois, 一 二 三 四...

Lib. Ta Hio, p.1-14 = feuillet 七 (7). On lit p.14 : finis lib. *ta hio*.

2 pages blanches = 1 feuillet.

Lib. Lun Yu, p.1-76 = feuillet 三八 (38). On lit au bas de la page 76 comme réclame : “ Lib. *Lūn Yū* Pars 6 “, le vol. ne comprenant que les 5 premières parties du *Lun yu*.

La Bibl. nat. (F. Chinois 208) possède les 38 feuillets du Lun yu provenant de la collection de Rémusat, n° 1597, vend. 100 francs.

La traduction de la *Grande Étude* est attribuée à Inácio da Costa⁶⁴ (1603-1666) (nom chinois : 郭納爵 Guo Najue, prénom social : 德旌 Dejing), Jésuite portugais arrivé en 1643, mais les traducteurs des *Entretiens* sont incertains.

⁶⁰ Un recensement récent note l'existence des huit exemplaires conservés aux localisations suivantes : Londres, British Library, C.24.b.2 ; Milan, Biblioteca Trivulziana, coll. B. 752/9 ; New York, New York Public library, Schwarzman Building, Rare book collection : *Kb+1662 ; Palerme, Biblioteca centrale della Regione Sicilia « Alberto Bombace » : Rari 1007 ; Paris, Bibliothèque Nationale : Chinois 9335-9336 ; Rome, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) : Jap.- Sin. III, 3, e III, 3a ; Shanghai, Bibliothèque de Zi-Ka-Wei : M. 42 (exemplaire privé de la partie de *Daxue*). Cf. Benedetti (2014), p.168, note 3.

⁶¹ La Bibliothèque Zi-Ka-Wei (上海圖書館徐家匯藏書樓), aussi appelée Bibliothèque de Mission, fut fondée en 1847 à Shanghai par les jésuites Claude Gotteland (1803-1856), François Esteve (1804-1848), Benjamin Brueyre (1808-1880), e.a. Elle possède un trésor de livres rares publiés avant 1800 en diverses langues européennes et chinoises, qui démontrent les échanges scientifiques et culturels entre l'Occident et l'Orient.

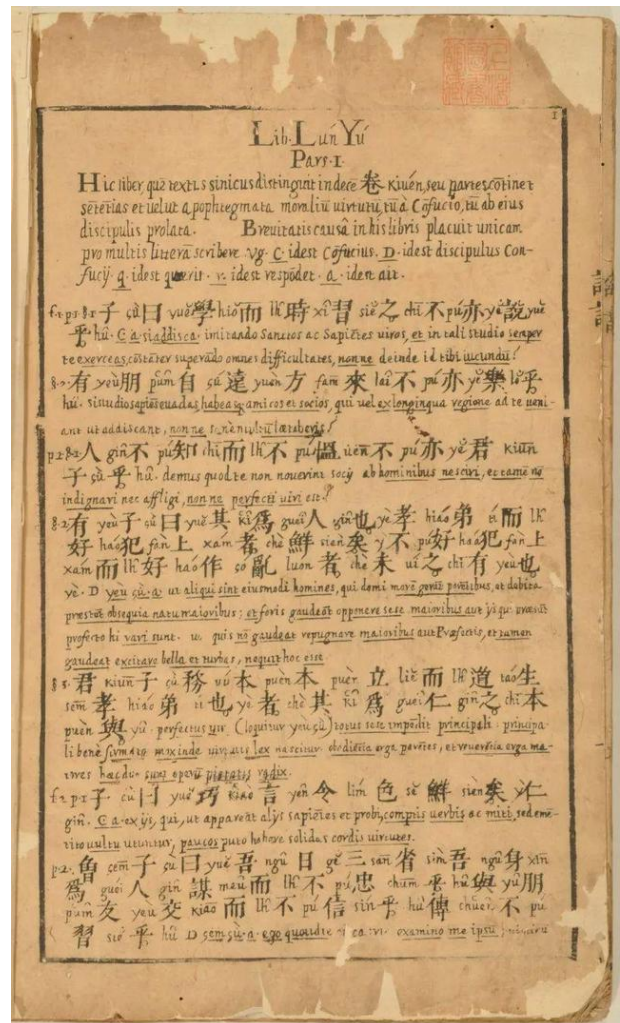
⁶² Cordier (1901), p.17 ; aussi id. (1904), p.1386.

⁶³ Voir la photo de sa page garde.

⁶⁴ Abel-Rémusat (1817), p.23.



▲ La page garde de *Sapiientia Sinica* (source : <https://digitalcollections.nypl.org/items/8f266e3b-2ada-4a13-e040-e00a18065f27>)



▲ La première page du *Lunyu* de *Sapiientia Sinica* (source : <https://knews.cc/culture/av48m6g.html>)

1.6 Sinarum scientia politico-moralis⁶⁵

À côté de cette dernière publication, le P. Intorcetta s'occupa de traduire le *Juste Milieu* (*Zhong Yong*), le deuxième des *Quatre Livres*, et le fit publier partiellement (les 11 premières pages) à Canton en 1667, avec des matériaux et techniques d'impression chinoises, et le reste en 1669 à Goa, en Inde, où le Père fit escale lors de son retour à Rome, en format in-folio et avec les textes chinois et latins présentés en recto-verso. Ce livre est intitulé *Sinarum scientia politico-moralis*⁶⁶ et consiste en une préface par Pr. Intorcetta, le texte chinois plus une traduction latine du *Juste Milieu* en 54 pages et une biographie de Confucius, qui diffère de celle donnée dans *Sapiientia Sinica*. Voici

⁶⁵ Bibliographie : Abel-Rémusat (1817), p.23-24 ; Cordier (1901), p.17-20 ; *id.* (1904), p.1387-1392 ; Endlicher (1837), p.119 ; Lundbæk (1991), p.37 ; Luo (2012), p.80-83 ; Meynard (2011a), p.6 ; Mungello (1985), p.251-252 ; Pauthier (1842), p.xxviii-xxix ; Wong (2015), p.197.

⁶⁶ *Sinarum scientia politico-moralis a P. Intorcetta Siculo Societatis Iesu in lucem edita*, in urbe Quàm Chèu metropoli Sinensis p(ro)vinciae Quàm tù die 31. mensis Iulij anni 1667 / Goae iterum recognitum ac in lucem editum die 1. Octobris anno 1669.

de nouveau un relevé de l'examen de l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de Paris par H. Cordier⁶⁷ :

Collation :

1^{er} feuillet double : blanc.

2^e feuillet, *recto* : titre *ut supra*⁶⁸, reproduit en fac-similé.

2^e feuillet, *verso* :

Moderatores Societatis Iesv in Sinensi V. Prouinciâ Ignatius à Costa Lvsitatus — Iacobus le Faure Gallus — Matthias à Maya Lusitanus — Felicianus Pacheco Lusitanus suo singuli tempore — Approbarunt É Iesv Societate Antonius de Gouuea Lusitanus — Petrus Caneuari Genuesis — Franciscus Brancato Siculo — Io. Franciscus de Ferrarijs Pedemontan — Humbertus Augeri Gallus — Adrianus Grelon Gallus — Iacobus Motel Gallus — Io. Dominicus Gabiani Pedemontan — Emmanuel Georgius Lusitanus — Philippus Couplet Flandrobelga — Christianus Herdrich Austriacus recognoverunt.⁶⁹

Chaque nom est précédé des caractères chinois qui le représentent.

3^e feuillet, *recto* :

Facultas R. P. Vice provincialis. Ego infrascriptus Societatis Iesv in Sinis Praepositus Vice provincialis potestate mihi facta ab A. R. P. N. Iohanne Paulo Oliua Praep. : Generali, do facultatem P. Prospero Intorcetta ejusdem Societatis, vt typis excudendam curet Sinarum Scientiam Politico-moralem : quod opvs primvm à P. Ignatio a Costa, deinde à P. Iacobo le Favre, demvm à P. Matthia à Maya praedecessorib. meis approbatvm, & à dodecim alijs Patrib. Soc^{tis} nostrae in Sinis recognitvm, & pvblica lvce dignvm judicatum fvit. In qvorum fidem has manu meâ signatas, & sigillo officij mei mvnitas dedi. In vrbe Quàm cheū metropoli Sinensis pvvinciae Quàm tvn die 31. mensis Iulij. Anni 1667. Felicianus Pacheco.

4^e feuillet. Ce feuillet est simple ; il est de deux pages à la manière européenne, tandis que les précédents sont doubles à la manière chinoise. Il contient l'avertissement du P. Intorcetta au lecteur.

13 feuillets doubles chinois contiennent le *Tchoung young* ; 1 feuillet est consacré au titre ; il est déchiré dans l'ex. de la Bibliothèque nationale ; les 12 feuillets suivants sont numérotés de 一 à 十二.

14 feuillets simples, de 2 pages à la manière européenne, continuant le *Tchoung yuong* ; les pages sont numérotées sur la tranche avec des chiffres chinois de 13 à 26 ; elles sont divisées en deux colonnes : à gauche, le latin, à gauche, le chinois.

1 feuillet blanc.

4 feuillets simples : Confvciū Vita ; au bas de la page 8, on lit : « Goa Iterum Recognitum, ac in lucem editum Die. 1. Octobris. Anno 1669. Svpiorum Permissv. »

[...]

En résumé, 36 feuillets, dont 16 doubles chinois (1 blanc), imprimé à Canton, et 20 simples (1 blanc) imprimés à l'européenne à Goa.

Cet ex. appartient à la Bib. nat. de Paris (N.F. Chinois 209) ; il provient de la collection de Rémusat, n° 1596, vendu 40 francs. On verra qu'il est en tous points semblable à l'ex. de la maison professe des PP. Jésuites de Palerme, passé dans la Bib. nat. de cette ville et décrit par le P. de Backer, et mieux encore, pp. 290-1, du *Catalogo ragionato*.

Cordier met cependant Goa comme lieu de publication en question.

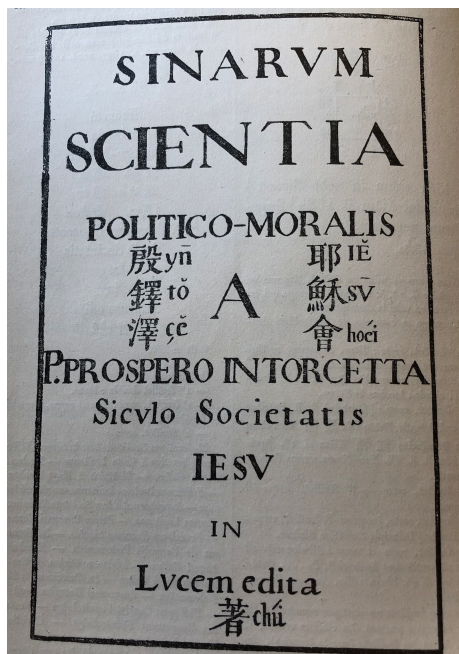
D'après ce qui précède, on verra donc que le nom d'édition de Goa donné à ces anciennes publications, n'est justifié que par l'impression de l'avertissement d'Intorcetta, d'une partie

⁶⁷ Cordier (1901), p.17-20 ; aussi *id.*, (1904), p.1387-1388.

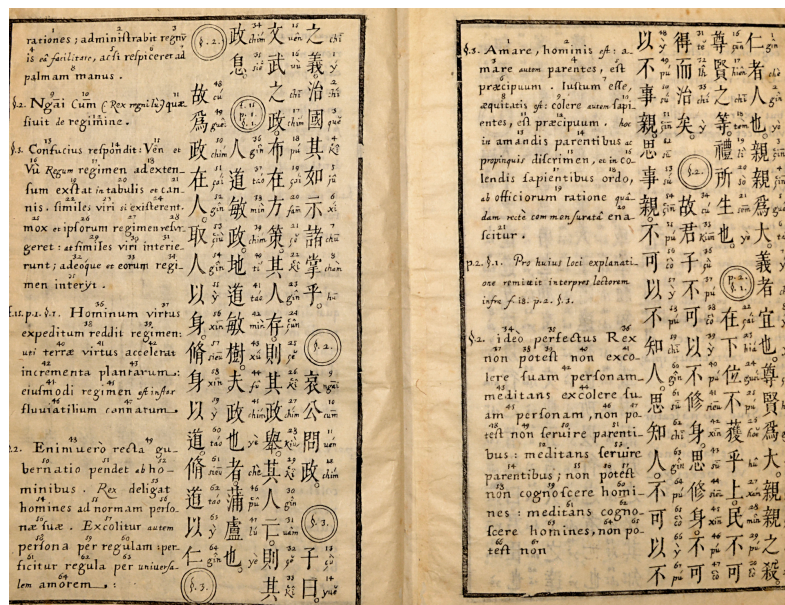
⁶⁸ Voir la photo de sa page garde.

⁶⁹ Cette liste des contributeurs est reprise dans Mungello (1985), p.251-252.

du *Tchoung young* et de la Vie de Confucius dans cette ville portugaise ; que le reste du *Tchoung young* est de Canton ; que le *Ta-Hio* et le *Louen yu* (en parité) sont du Kiang-si, et que rien n'en a été publié à Goa.



▲ La page garde de *Sinarum scientia politico-moralis* reproduite dans Cordier (1901), p.18. (aussi *id.*, (1904), p.1386)



▲ La présentation de *Sinarum scientia politico-moralis* (source : <https://kknews.cc/culture/av48m6g.html>)

Il mentionne aussi que le seul exemplaire complet connu en Europe se trouvait à la Bibliothèque impériale de Vienne et contient probablement la *Sapientia Sinica* et la *Sinarum scientia politico-moralis*.

La publication de l'ouvrage faisait partie des objectifs de la mission jésuite et visait probablement le recrutement des missionnaires ou la valorisation de leurs travaux. La longue liste des collaborateurs prouve la grande importance accordée à la publication, et prouve que cette traduction est le fruit d'une étude concertée et d'une vaste discussion sur le sens du texte.

L'ouvrage *Sinarum scientia politico-moralis* a des caractéristiques communes avec la *Sapientia Sinica* au niveau du style et de la présentation : une traduction littérale sans commentaire avec le texte chinois intégré ou juxtaposé, une translittération des caractères chinois en alphabet latin et, en dernier lieu, des chiffres mis en exposant à côté de chaque caractère chinois et la traduction latine correspondante, afin de faciliter l'identification des caractères.

À la suite de cette première édition bilingue qui n'a malheureusement pas eu un grand écho, une réimpression fut réalisée à Paris en 1672⁷⁰, recueillie dans le second volume des *Relations de*

⁷⁰ *Sinarum scientia politico-moralis, sive Scientiae Sinicae liber inter Confucii libros secundus*, a P. Prospero Intorcetta Sicvlo Soc. Iesv e Sinensi lingua in Latinam versa. [Chūm Yvm 中庸 Medium Constanter Tenendum] Parisiis, MDCLXXII, in-fol., pp.24, sig. A-CXL.

*divers voyages curieux*⁷¹ du diplomate français Melchisédech Thévenot (1620–1692). Cette édition sans texte chinois comporte les textes latins de Zhong Yong (avec une partie du texte traduit en français⁷²) et *La vie de Confucius* en latin et en français. Elle a reçu d'emblée une réception beaucoup plus considérable en Europe que l'édition 1667/1669. Les mêmes textes latins ont été aussi repris dans les *Analecta Vindobonensia*⁷³, avec un exposé sur la publication de l'œuvre et de celle qui lui a succédé, le *Confucius Sinarum philosophus*.

1.7 *Confucius Sinarum philosophus* (Philippe Couplet e.a.)⁷⁴

La publication de la *Sapientia Sinica* et de la *Sinarum scientia politico-moralis* donnèrent l'impulsion au travail remarquable que nous décrivons à présent. Quatre auteurs qui ont participé à la *Sinarum scientia politico-moralis* se retrouvent en effet dans la préparation d'un ouvrage plus élaboré, qui reçut comme titre : *Confucius Sinarum philosophus*⁷⁵. Ce sont les PP. Philippe Couplet (1623⁷⁶-1692/1693, nom chinois : 柏應理 Bo Ying-Li, prénom social : 信末 Sin-Mo), François de Rougemont (1624-1676, nom chinois : 魯日滿 Lu Ri-Man, prénom social : 謙受 Qian-Shou), Christian Wolfgang Henriques Herdtrich (Herdtricht) (1626-1684, nom chinois : 恩里格 En Li-Ge, prénom social : 性涵 Xing-Han) et, bien entendu, Prospero Intorcetta lui-même.

Dédié à Louis XIV, le livre fut publié en 1687 à Paris par l'éditeur néerlandais Daniel Horthemels (1655-1691). Il contient une lettre au Roi-Soleil (*Ludovico Magno Regi Christianissimo Epistola*), avec la signature du P. Couplet ; une longue préface (*Operis origo et scopus nec-non sinensium librorum, interpretum, sectarum, et philosophiæ, quam natutalem vocant, proëmalis*

⁷¹ Melchisédech Thévenot, *Relations de divers voyages curieux, qui n'ont point esté publiées, ou qui ont esté traduites d'Hacluyt, de Purchas, & d'autres Voyageurs Anglois, Hollandois, Portuguais, Allemands, Italiens, Espagnols, & de quelques Persans, Arabes, & autres Autheurs Orientaux*. Dédiée au Roy. IV partie, Paris, chez Andrée Cramoisy, rue de la vieille Bouclerie, au Sacrifice d'Abraham, MDCLXXII, avec privilège du Roy.

⁷² Une brève traduction française sous le titre « Version de quelques endroits du second liure Confucius » est placée à la fin de *La vie de Confucius*, précédée de ces mots introducteurs : « *Ce n'est pas assez d'avoir traduit du Chinois ces fragments ou pensée de Confucius, il les falloit encore commenter pour les faire entendre, en attendant que le Père Intorcetta ait donné les commentaires qu'il nous promet ; i'ay mis icy quelques-unes de ses pensée qui se peuvent entendre sans autres secours* ».

⁷³ Adam Franciscus Kollaris, *Analecta Monumentorum omnis aevi Vindobonensia, Vindobonae*, Typis et Sumptibus Ioannis Thomae Trattner, aulea et inclutorum inferioris Austriae ordinum typogr, anno CIOIOCCCLXI, p.1210-1256. Avec le titre : *Sinarum scientia politico-moralis, secundum authenticum exemplar Sinico-Latinum*, a R. P. Prospero Intorcetta Siculo, Societatis Jesu, partim quidem A. C. M DC LXVII in urbe Quàm-Tùm, partim autem A. C. M DC LXIX Goæ in India intra Gangem, primum in lucem editum, quod adservatur in augustissima Bibliotheca Cæsarea Vindobonensi.

⁷⁴ Bibliographie : Golvers (1999), p.3-30 ; Heyndrickx (1990), p.17-19 ; Liščák (2016), p.104-105 ; Lundbæk (1991), p.37-39 ; Luo (2012), p.84 ; Meynard (2011a), p.3-18 ; Mungello (1985), p.247-260 ; Pfister (1932), p.307-313, p.333-336, p.363-366 ; Vermander (2012), p.47-49 ; Wong (2015), p.197-198.

⁷⁵ *Confucius Sinarum philosophus, sive Scientia Sinensis Latine exposita*. Studio & Opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu. Jussu Ludovici Magni Exinio Missionum Orientalium & Litterariae Reipublicae bono e Bibliotheca regia in lucem prodit. Adjecta est Tabula Chronologica sinicae monarchiae ab hujus exordio ad haec usque tempora. Parisiis, Apud Danielem Horthemels, viâ Jacobæâ, sub Mæcenate, MDCLXXXVII. Cum privilegio Regis. In-folio, pp. CXXIV-108-159-8-3-xx-106, s. l. p. – L'ouvrage avait un titre chinois 西文四書直解 Xi Wen Si Shu Zhi Jie « Explication sincère des 4 Livres en langue de l'Occident » (d'après Pfister, 1932, p.311), mais les chercheurs actuels (e.g. Meynard) emploient plus souvent le titre 《中國哲學家孔夫子》 traduit directement du latin.

⁷⁶ Cette date est donnée par Heyndrickx (1990, p.17), mais Vermander (2012, p.47) note 1612 ; — le P. L. Pfister énumère, d'après des sources variées, 1620, 1622, 1623 et 1624 (voir Pfister, 1932, p.307 note 1).

declaratio, pp.IX-CXIV), également signée par Couplet ; un portrait de Confucius suivi d'une biographie de celui-ci (*Philosophorum Sinensium Principis Confucii Vita*, pp.CXVII-CXXIV) ; une traduction de *Da Xue* (*Scientiae Sinicae, Liber primus*, pp.1-39) ; une traduction de *Zhong Yong* (*Scientiae Sinicae, Liber secundus*, pp.40-108) ; une traduction de *Lunyu* (*Scientiae Sinicae, Liber tertius*. [*Lún Yú, Ratiocinantium Sermones.*] *Versio litteralis unà cum explanatione*, pp.1-159) ; ainsi que des tables chronologiques des empereurs chinois, y compris :

1° *Tabula chronologica Monarchiæ Sinicæ juxta cyclos annorum LX. Ab anno ante Christum 2952. ad annum post Christum 1683.* Auctore R. P. Philippo Couplet Belgâ, Soc. Iesu, Sinensis Missionis in Urbem Procuratore. Nunc primùm in lucem prodit è Bibliotheca regia. Parisiis, MDCLXXXVI. Cum privilegio Regis. (Avec une préface, *Præfatio ad tabulam chronologicam Sinicæ Monarchiæ*, pp. iij-xix ; une page de *Primi Sinarum conditores*, p. xx ; la première partie *Ante Christum*, pp.1-20 ; la seconde partie *Ab anno post Christum primo, usque ad annum præsentis Sæculi 1683*, qui contient de nouveau une préface, *Præfatio summam exhibetur perpetua series Familiarum Imperielium*, pp.23-36, une *Tabula numerica XXII. familiarum Imperialium, Imperatorum, Annorum* en bas de la p.36, la *Tabula* elle-même, pp.37-106).

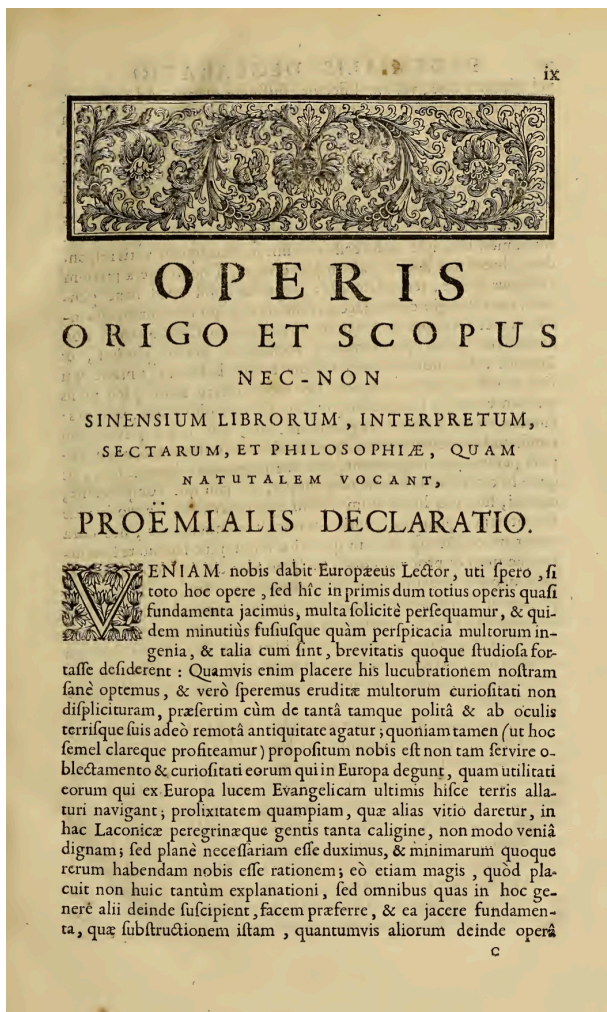
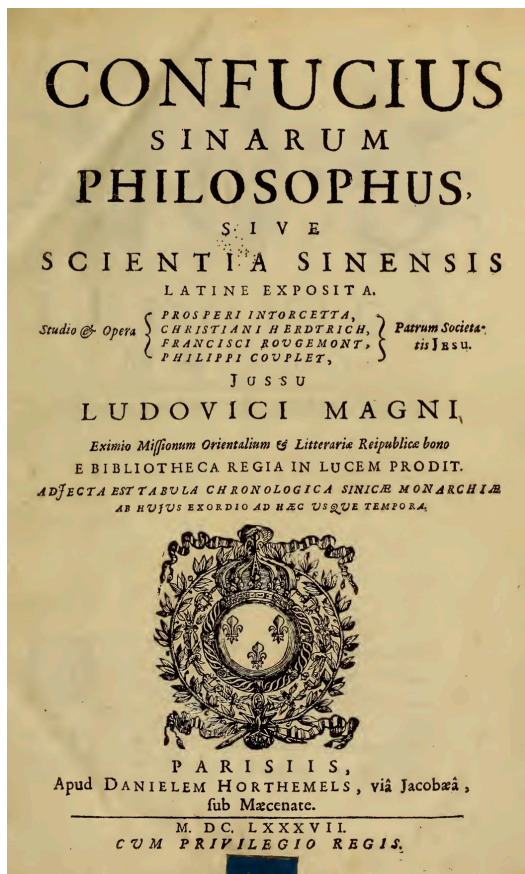
2° *Tabula genealogica trium familiarum imperialium Monarchiæ Sinicæ à Hoam Ti primo gentis Imperatore per 86. successores, & annos 2457 ante Christum.* E Sinico Latinè exhibita à R. P. Philippo Couplet Belgâ, Soc. Jesu, Sinicæ Missionis in Urbem Procuratore, pp.1-8. (table insérée entre les deux parties de la *Tabula chronologica*.)

3° *Paradigma XV provinciarum et CLV urbium capitalium Sinensis imperij cum templis quæ Cruce † signantur et domiciliis S. I.*, une page, signée P. Philippus Couplet S.J. Sinensis Missionis Procurator.

4° *Imperii Sinarum et rerum in eo notabilium Synopsis*, pp.105-108.

À tout cela se joint, pour finir, un *Extrait du Privilège du Roy*, le seul texte rédigé en français dans cet ouvrage. Dans les parties présentant des canons traduits, seule la version latine est donnée ; Couplet aurait voulu y intégrer les textes chinois, mais la difficulté de disposer d'un si grand nombre de caractères mobiles chinois fut un obstacle technique insurmontable.

La conférence de Guangzhou, qui dura quarante jours (*cf.* plus haut), joua un rôle important dans la genèse du *Confucius Sinarum philosophus*. Les missionnaires étaient impliqués dans un long débat sur l'interprétation correcte des rites chinois, dressant non seulement les Jésuites contre les autres congrégations, mais provoquant même des dissensions à l'intérieur de la Compagnie. Parmi les opposants aux rites chinois, le Franciscain Antonio de Santa María Caballero (1602-1669) critiqua violemment le consensus obtenu à l'issue de la conférence, qui était de tolérer les rites confucéens. Il utilisa alors la traduction d'Intorcetta dans sa *Sapientia Sinica* pour attaquer le confucianisme comme étant superstitieux et idolâtre, ce qui allait naturellement à l'encontre de l'interprétation qu'avait tenté d'accréditer Intorcetta. La traduction d'Intorcetta était donc visiblement insuffisante et nécessitait d'être retravaillée pour éviter l'utilisation à mauvais escient de la part des opposants. Une équipe de traduction se forma au sein des participants aux réunions à



▲ De gauche à droite, de haut en bas : la page de garde de CSP, la première page de la lettre à Louis XIV, la première page de la *Proëmialis declaratio*, le portrait de Confucius inséré en tête de la *Confucii Vita*. (Photos prises du document numérisé et archivé en ligne : <https://archive.org/details/confuciusinarum00conf>.)

Guangzhou⁷⁷ : ce sont les quatre traducteurs déjà nommés.

La maîtrise de la langue chinoise de cette équipe peut être validée par un relevé des œuvres composées en chinois par ces traducteurs. Le P. Couplet a laissé un catéchisme 百問答 *Bai wen da* (« Cent questions et réponses »), un calendrier ecclésiastique à l'usage des chrétiens de la Chine 永年瞻禮單 *Yong nien zhan li dan*, plusieurs traités théologiques ainsi qu'une traduction des Litanies de saint Joseph en chinois. — Le P. de Rougemont a lui aussi composé un catéchisme 聖教要理 *Shengjiao yaoli* (« Doctrine abrégée de la Sainte religion »), le 教要六端 *Jiao yao liu duan* (« Les 6 choses nécessaires à connaître pour entrer dans l'Église »), les *Dialogues sur le baptême et la communion*, et des chants populaires (contenant les principales maximes du salut pour l'instruction des villageois). — Quant au P. Herdrich, il semble avoir composé, selon Ph. Couplet⁷⁸, un grand dictionnaire latin-chinois intitulé 文字考 (*Wen Tzu k'ao / Wen Zi Kao*, « Recherche de l'écriture ») qui malheureusement ne nous est pas parvenu.

L'histoire de la publication du *Confucius Sinarum philosophus* est longue et complexe, mais passionnante.

En 1668, le P. Intorcetta partit de Macao pour obtenir que l'usage du chinois soit permis dans la liturgie. Il engagea l'équipe à continuer l'œuvre de traduction, et le P. Philippe Couplet assumait la charge d'éditeur principal. En 1670, le P. de Gouvea, devenu vice-provincial et gardant une attitude réservée sur le projet de traduction, ordonna aux traducteurs de suspendre la traduction du *Livre de Mencius*, faute de temps⁷⁹. Il voulait en effet anticiper la publication de l'œuvre sans que la santé des pères fût compromise, afin d'obtenir le soutien de l'Église européenne pour accélérer la remise en liberté des missionnaires. En 1670, les PP. Francesco Brancati (1607-1671), Adrien Greslon et Le Faure revirent les traductions et les commentaires ; Pierre Canevari, Jean-François de Ferrariis et Félicien Pacheco vérifièrent s'il n'y avait rien contre la foi. Après l'approbation finale par le P. de Gouvea, Fr. de Rougemont et Chr. Herdrich entamèrent le travail de transcription. Ensuite, un premier ensemble contenant la préface rédigée par Intorcetta, la

⁷⁷ Zhao (2003, p.274) donne une liste (en noms chinois dont j'ai retrouvé les noms occidentaux chez Pfister et dans d'autres sources) des missionnaires ayant quitté Guangzhou après leur arrestation et les interrogatoires. En incluant ceux qui étaient morts, renvoyés ou s'étaient enfuis entre-temps, je liste ci-après les participants de la conférence de Guangzhou. — Les Jésuites sont : Pierre (Pietro) Canevari (聶伯多 Nie Bo-Duo, 1594-1675), Jean-François Ronusi de Ferrariis (Gianfrancesco Ferrari, 李方西 Li Fang-Xi, 1608-1671), Jacques le Favre (劉迪我 Liu Di-Wo, 1610-1676), Jean Valat (汪儒望 Wang Ru-Wang, 1599-1696), Nicolas Motel (穆格我 Mu Ge-Wo, 1619-1671), Jean-Dominique Gabiani (畢嘉 Bi Jia, 1623-1696), Emmanuel Jorge (張瑪諾 Zhang Ma-Nuo), Philippe Couplet (柏應理), Christian Wolfgang Henriques Herdrich (Herdrich) (思理格), Antoine de Gouvea (何大化 He Da-Hua, 1592-1677), André-Jean Lubelli (陸安德 Lu An-De, 1610-1683), Stanislas Torrente (瞿篤德 Qu Du-De, 1616-1681), Félicien Pacheco (成際理 Cheng Ji-Li, 1622-1686), Jacques Motel (穆迪我 Mu Di-Wo, 1618-1692), Humbert Augery (洪度貞 Hong Du-Zhen), François de Rougemont (魯日滿), Adrien Greslon (聶仲遷 Nie Zhong-Qien, 1614-1695), Philippe-Marie Grimaldi (閔明我 Min Ming-Wo — il reprit le nom chinois du Dominicain Domingo Navarrete qui s'enfuit de Guangzhou en décembre 1669, 1639-1712), Germain Macret (方瑪諾 Fang Ma-Nuo, 1620-1676), Prospero Intorcetta (殷鐸澤). — Antonio de Santa María Caballero (利安 Li An) est Franciscain, et les Dominicains sont : Dominico Sarpetri (巴道明, 1623-1683), Filippo Leonardi (費裏伯, ?-?), Domingo Fernández Navarrete (閔明我 Min Ming-Wo, 1618-1689).

⁷⁸ Voir Pfister (1932), p.366.

⁷⁹ Contrairement à ce qui est écrit à la fin du livre III (p.159) : *Sequitur nunc Scientiæ Sinicæ Liber quartus, sive Mem çu dictus* (« Maintenant poursuit le quatrième livre de la Science chinoise, ou le *Memcius*), la traduction de ce livre n'a pas été entamée ou achevée ; ce sera le P. François Noël S.J. qui en proposera la première version latine.

traduction des textes avec commentaires de *Daxue*, *Zhongyong* et le premier livre de *Lunyu*, ainsi que la *Tabula chronologica monarchiae* de Couplet fut envoyé au P. Intorcetta à Rome. Une copie du même document fut envoyé par précaution au P. Godefridus Henschens S.J. (1601-1681), bollandiste à Anvers, — et cette précaution s'avéra bénéfique, car le deuxième paquet destiné à Intorcetta semble n'être jamais arrivé. Dans la lettre d'accompagnement, Fr. de Rougemont suggéra de faire publier l'œuvre avec les caractères chinois chez l'éditeur Joannes Blaeu à Amsterdam. Il fit part aussi de la suggestion du P. Herdtrich de dédier l'œuvre à un puissant souverain en Europe.

Du côté de Guangzhou, les PP. de Rougemont et Jean-Baptiste Maldonado (1634-1699) recopiaient les caractères chinois des textes canoniques, en vue d'une impression en Europe. En décembre 1671, la copie finale fut expédiée depuis la Chine. Entre-temps, les Jésuites à Guangzhou furent enfin délivrés ; les PP. Couplet et de Rougemont quittèrent Guangzhou en septembre 1671, Herdtrich en 1672.

Quant au P. Intorcetta, n'ayant pas obtenu le privilège qu'il avait souhaité, il ne trouvait pas de soutien pour l'impression de son travail antérieur *Sinarum scientia politico-moralis*. Or, contre toutes ses attentes, une réimpression de cette œuvre sans texte chinois fut réalisée dans les *Relations de divers voyages curieux* de Thévenot⁸⁰. Du reste, il reçut le premier envoi de traduction de *Daxue*, *Zhongyong* et du premier livre de *Lunyu* ; cependant, le reste de *Lunyu* ne parvint pas à Rome. Le Père apprit de son confrère G. Henschens qu'il en possédait une copie et il lui demanda de venir la prendre et de publier l'œuvre entière en Hollande. Sur le conseil du célèbre Jésuite Athanasius Kircher (1602-1680), le Père confirma Amsterdam comme lieu de publication, mais chez Jansen (Jansonius) comme maison d'édition à la place de Blaeu, car celui-là publiait déjà des œuvres de Kircher.

Toutefois, le P. Kircher changea subitement d'avis et demanda de transférer les textes de Hollande à Rome, peut-être parce que la Hollande était alors en situation de guerre, ou parce que Kircher voulait surveiller lui-même le travail de publication. Cependant, il était trop âgé pour s'en occuper lui-même et les documents restèrent couchés au fond d'une boîte, oubliés au Collège Romain jusqu'après sa mort. Les traducteurs eux-mêmes étaient chargés d'autres tâches qui les détournaient du soin de la publication.

La reprise redevint effective avec le retour du P. Couplet en Hollande, nommé procureur de la mission en 1681. Malgré ses diverses occupations, il put tout de même compléter ses *Tables Chronologiques* qu'il avait emportées avec lui et entamer la relecture de son complément à la préface. Ensuite, Ph. Couplet fut appelé à Paris. La France multipliait à l'époque ses activités dans les échanges culturels, politiques et économiques avec l'Extrême Orient, et préparait une ambassade à Siam. Le 25 septembre 1684, grâce au confesseur de Louis XIV, le P. François de La Chaise S.J. (1624-1709), Couplet fut reçu par le roi de France. Peu après, celui-ci décida d'envoyer des Jésuites dans une mission chinoise. Comme il ne pouvait pas envoyer une mission jésuite au même titre que l'Église, les Jésuites⁸¹ furent envoyés comme « mathématiciens du Roi » poursuivant un objectif scientifique, ce qui n'empêchait pas que le but ultime de leur mission fût clairement la conversion des âmes.

⁸⁰ Cf. *supra* 1.3.6. – Thévenot prit probablement l'initiative de cette réimpression sans tenir Intorcetta au courant.

⁸¹ Les Jésuites envoyés dans cette mission furent Jean-François Gerbillon (1654-1707), Joachim Bouvet (1656-1730), Jean Fontaney (1643-1710), Claude Visdelou (1656-1737), Louis Le Comte (1655-1728), Guy Tachard (1684-1712). Ils partirent le 3 mars 1685 et arrivèrent en Chine le 23 juillet 1687. Le dernier nommé dans la liste resta en Siam au lieu de gagner la Chine.

Entretemps, Couplet regagna Rome en décembre 1684 pour redemander le privilège qu'Intorcetta n'avait pas obtenu, demande qui demeurerait vaine. Durant son séjour, il retrouva les feuilles de traduction dans une boîte poussiéreuse au Musée de Kircher (*Musaeum Kircherianum*). Il décida de relancer le projet de la publication et contacta le préfet de la *Bibliotheca Vaticana*, Emmanuel Schelstrate (1649-1692), pour en discuter avec lui.

Une nouvelle péripétie changea subitement le lieu de publication de Rome à Paris. En décembre 1684, Melchisédech Thévenot qui avait publié la traduction de *Zhongyong* du P. Intorcetta devint gestionnaire de la Bibliothèque Royale. Il exprima à Louis XIV son désir de publier à Paris le reste des textes traduits. Le roi approuva et s'apprêta à financer la publication. Ph. Couplet commença alors à acheminer les manuscrits en août 1685, et lui-même arriva en 1686, travaillant à la Bibliothèque Royale jusqu'en mai 1687. En premier lieu, il réaménagea en dix sections les 98 paragraphes de la préface écrite originellement par Intorcetta, présentant de manière plus systématique la pensée chinoise. Deuxièmement, il édita le complément à la préface qu'il avait écrite à Guangzhou en 1671 et révisée en Hollande en 1683. Il en fit XII chapitres plus la conclusion (à la place des 112 paragraphes), en réécrivant plusieurs passages. Pour la traduction des textes, il retoucha légèrement la traduction du *Daxue* et ses commentaires, supprimant la translittération du texte chinois. Ensuite, il modifia considérablement la traduction du *Zhongyong*, supprimant près de 150 pages de « digression » en insérant cette partie dans la préface. Il supprima de nombreuses traductions des commentaires chinois aux textes du *Lunyu* ; quant aux traductions des textes, il les laissa quasiment intactes, sauf quelques modifications occasionnelles. Puis, il édita la *Confucii Vita* écrite par Intorcetta et déjà publiée en 1672. Il ajouta encore la *Tabula chronologica* composée par lui-même à Guangzhou en 1668 et complétée en Hollande en 1683. En dernier lieu, il rédigea une lettre à l'adresse de Louis XIV en lui rendant grâce pour son soutien à la mission chinoise, et la mit en tête de l'œuvre comme dédicace.⁸²

Avant la publication, en plus de l'approbation usuelle des supérieurs des Jésuites, Couplet obtint la permission de la part du censeur royal Louis Cousin (1627-1707)⁸³. La marque du soutien royal est omniprésent dans le livre : la page de garde mentionne que l'ouvrage est imprimé « *Jussu Ludovici Magni* » et « *Cum privilegio Regis* » et indique que la publication appartient à la « *Bibliotheca Regia* » ; l'insigne du monarque (voir les photos plus loin) est visible dans les différentes parties, donnant un grand éclat et une autorité royale à l'ouvrage.

L'impression fut achevée par André Cramoisy (1634-1722) le 28 mai 1687 à Paris. Le tirage de cette édition semble avoir été suffisant pour couvrir les besoins de l'époque, car il n'y eut pas de réimpression. Aujourd'hui, plusieurs exemplaires se retrouvent dans de nombreuses bibliothèques à travers le monde.

⁸² Pour un relevé détaillé des modifications entre le manuscrit de 1668-1686 et l'édition finale de 1687, voir Meynard (2011a), p.434-438. – L'étude de base sur le processus d'élaboration du *Confucius Sinarum philosophus* reste celle du chercheur belge Golvers (1998), p. 1141-1164, qui a étudié de près les sources manuscrites conservées à la Bibliothèque Nationale de Paris : BN, Ms Latin 6277/1 (369 folios) et BN, Ms Latin 6277/2 (281 folios). Dans ces documents, l'auteur reconnaît trois mains différentes A, B et C (dont l'identification reste incertaine) ainsi qu'une quatrième main D qui doit être celle du P. Couplet, ayant apporté en 1686-1687 au texte à imprimer les ultimes corrections (additions, suppressions et indications typographiques).

⁸³ L'approbation est marquée à la dernière page du premier volume du manuscrit : le nom de Cousin et la date du 29 avril 1687 y sont cités.

Au total, cette édition volumineuse de *Confucius Sinarum philosophus* a bénéficié d'une forte implication de nombreuses personnes, conditionnée non seulement par le processus sinueux de sa longue genèse, par les multiples relectures et rééditions, mais aussi par la bienveillance active témoignée par les supérieurs des Jésuites et du Roi de France. Le résultat final fut aussi, pour le P. Intorcetta, qui avait depuis longtemps lancé le projet de traduire les canons confucéens, comme pour les trois autres traducteurs, un grand succès et leur valut un immense prestige.

Adaptations contemporaines (au moment de la parution du CSP) :

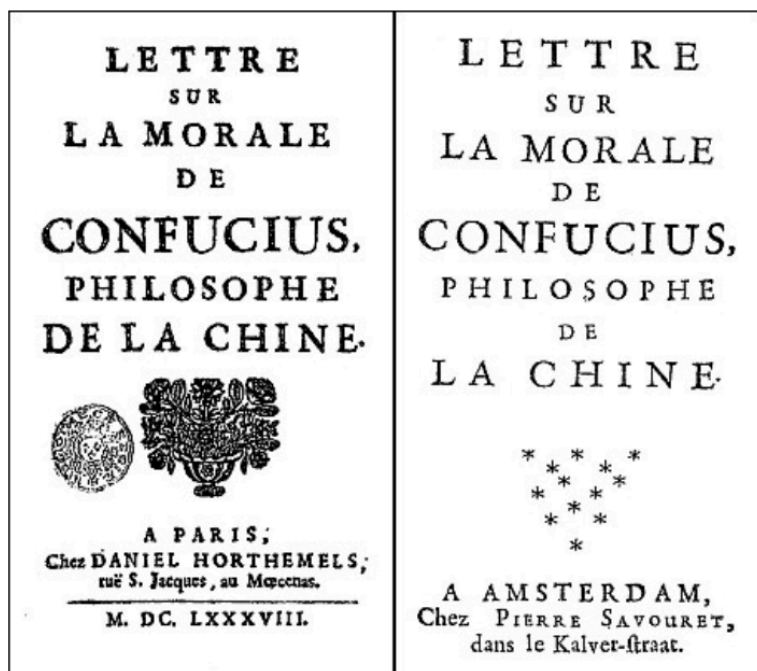
Dès sa publication, le *Confucius Sinarum philosophus* a joui d'une grande autorité au sein des cercles intellectuels et érudits, mais la barrière linguistique le rendait peu accessible au grand public. De ce fait, plusieurs éditeurs se lancèrent aussitôt dans l'adaptation ou la traduction de cet ouvrage en langues vernaculaires :

Simon Foucher, *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*, Paris, Daniel Horthemels, 1688 - Amsterdam, Pierre Savouret, 1688.

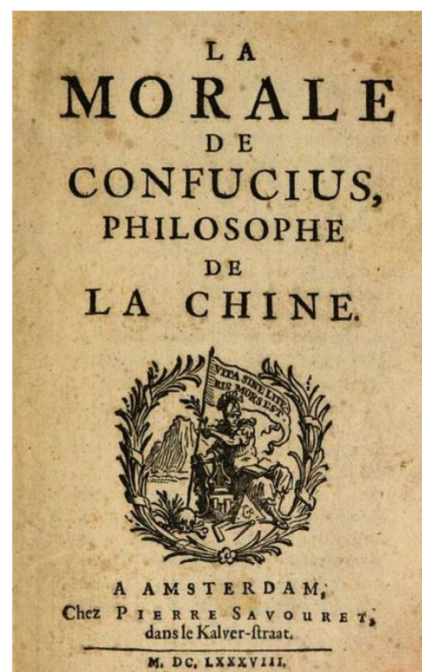
Jean de Labrune, *La morale de Confucius, philosophe de la Chine*, Pierre Savouret, Amsterdam, 1688.

= *La Morale de Confucius, philosophe de la Chine*, s. d., À Amsterdam, chez P. Savouret [attribué au Président L. Cousin par Barbier, 1872-1879].

Confucius ou la Science des princes, traduit par François Bernier en 1687 [resté inédit (manuscrit N° 2331 de l'Arsenal) jusqu'en 2015: 1^{re} édition et introduction par Sylvie Taussing. Note sinologique par Thierry Meynard].



▲ *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine* (Source : <https://www.chineancienne.fr/17e-18e-s/foucher-lettre-sur-la-morale-de-confucius/#tele>)



▲ *La morale de Confucius, philosophe de la Chine* (Source : <https://www.chineancienne.fr/17e-18e-s/labrune-la-morale-de-confucius/>)

Éditions modernes du texte de *Confucius Sinarum philosophus* (et des ouvrages pionniers du P. Intorcetta) :

Thierry Meynard, S.J. (éd.), *Confucius Sinarum Philosophus (1687). The First Translation of the Confucian Classics*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011.

Thierry Meynard, S.J. (éd.), *The Jesuit Reading of Confucius. The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West* (Jesuit Studies, vol. 3), Leiden, Brill, 2015.

Une édition anastatique de *Sapientia Sinica*, de *Sinarum scientia politico-moralis* et de *Confucius Sinarum philosophus* a été fournie par Paolo Beonio-Brocchieri, sous le titre de *Confucio e il cristianesimo*, Torino, V. Bona, 1972-73.

Une traduction italienne des travaux du P. Intorcetta : Paolo Beonio-Brocchieri, *Confucio e il cristianesimo*. Traduzione di opere di Prospero Intorcetta S.J., Milano, Luni, 2017.

1.8 *Sinensis Imperii libri classici sex* (François Noël)⁸⁴

Nous poursuivons notre aperçu historique avec le Jésuite François Noël (1651-1729), qui, au début du XVIII^e siècle, renouvellera à son tour la traduction des livres classiques. Né le 18 août 1651 à Hestrud en Hainaut (aujourd'hui département du Nord, arrondissement d'Avesnes-sur-Helpe)⁸⁵, Noël entra dans la Compagnie à Tournai (province S.J. gallo-belge), à l'âge de 19 ans (1670) et acquit une grande aisance en latin. Encore jeune, il enseignait la grammaire, les belles lettres et la rhétorique au collège de Tournai pendant sept ans, avant d'étudier la théologie, les mathématiques et l'astronomie à l'Université de Douai. Ordonné prêtre en 1682, il fut envoyé comme apôtre en Asie.

Il avait l'intention de partir pour le Japon, mais après que ce projet eut été rendu impossible par la politique isolationniste de l'Époque Edo⁸⁶, il dut se rendre en Chine vers 1684. Il débarqua à Macao, y apprit les rudiments du chinois et prit le nom chinois 衛方濟 (Wei Fangji). Sur le continent, il arriva d'abord à la région de Jiangnan (江南), appelé à remplacer le P. Jean Pacheco (1668-1724) qui était mort à Huai-an Fu (淮安府). Actif dans le comté de Wuhe (五河縣, dans la province de Anhui 安徽), à Shanghai (上海) et dans la province de Jiangxi (江西), il convertit un nombre considérable de personnes, en leur procurant des livres de dévotion⁸⁷, mais aussi en

⁸⁴ Bibliographie : Cordier (1904), p.1395 ; de Prémare (1878), p.16-19 ; Dorn & Rost (1852), p.618 ; Jäger (2017), p.129-145 ; Liščák (2015), p.45-52 ; *id.* (2016), p.105-112 ; Lundbæk (1991), p.39 ; Luo (2015), p.183-196 ; Meynard & Wang (2017), p.45-58 ; Wong (2015), p.197-205 ; Pan (2010), p.189-205 ; Pfister (1932), p.414-419 ; Rémusat (1829), p.252-257 ; Rule (2003), p.137-161 ; von Collani (2015), p.23-61.

⁸⁵ Pour ce qui est de sa nationalité, Noël se présenta lui-même comme étant Flamand (d'après Rule, 2003, p.137 et Liščák, 2015, p.48) ; la plupart des sources (e.g. Pfister) lui attribuent la nationalité « belge » (entendant par-là « originaire des Pays-Bas méridionaux »).

⁸⁶ Entre 1650 et 1842, le Japon était dans un état de *Sakoku* (鎖国, « fermeture du pays »), instauré à l'Époque d'Edo (江戸時代, *Edo jidai*, aussi appelée Période Tokugawa (徳川時代, *Tokugawa jidai*) par le général Tokugawa Iemitsu (徳川家光). Sous cet état de blocus, les commerces avec les étrangers étaient limités et sous contrainte stricte ; les missions et l'évangélisation étaient interdites.

⁸⁷ Il écrivit lui-même en chinois un *Traité sur la gravité du péché* (《人罪至重》 *Ren zui zhi zhong*, Pékin, 1698).

soignant des patients frappés de maladies affreuses. Fait remarquable, son travail d'évangélisation se faisait principalement au sein des classes inférieures, et en particulier parmi les femmes et les enfants abandonnés. Toutefois, il entretint aussi de bonnes relations avec les plus nantis des régions, dont plusieurs lui offrirent de bâtir des églises à leurs frais. Renvoyé à Rome en 1702 pour défendre les intérêts de la mission⁸⁸, il put retourner en Chine au terme de son séjour en Europe (1706). Cependant, revenu à Macao en 1707, il dut renoncer à son espoir de regagner la mission après un an d'attente. En 1708, l'Empereur Kangxi le chargea d'une nouvelle ambassade à Rome afin de trouver une solution à la querelle des Rites, dans l'espoir que le catholicisme pourrait vivre en harmonie avec le confucianisme⁸⁹. On ignore combien de temps le P. Noël séjourna à Rome. En 1710, il fut envoyé à Prague, comme professeur à l'Université Charles-Ferdinand tenue par les Jésuites ; c'est là qu'il imprima la plupart de ses œuvres (y compris sur les mathématiques et l'astronomie)⁹⁰. En 1713, nous le retrouvons à Lille, où il sollicite l'autorisation de retourner en Chine ; anticipant sur la décision, il part à Lisbonne, mais apprend finalement que sa demande est refusée. En 1716, il rentra à Lille, où il s'adonna à une vie d'étude et de recherche et mourut en 1729.

Le P. François Noël est compté parmi les « figuristes ». Lors de la querelle des Rites au XVII^e siècle, le « figurisme » est un courant de pensée animé par le P. Joachim Bouvet S.J. (1656-1730), qui tient que les classiques chinois comportent des traces de la tradition primitive du christianisme⁹¹, sous forme d'allégories ou de symboles. Cette théorie, qui cherche donc à établir une parenté entre les textes confucéens et la Bible, a sans doute joué un rôle dans les efforts du P. Noël de défendre les Rites chinois et dans son projet de retraduire les textes classiques.⁹²

a traduction latine des *Quatre Livres*, proposée au complet pour la première fois — ce qui réalise enfin le projet des PP. Couplet e.a., — augmentés du *Livre de la piété filiale* ou *Xiao Jing*

⁸⁸ Il fut envoyé à Rome comme procureur de la mission chinoise, avec son confrère le P. Gaspard Kastner (Castner) (龐嘉賓 Pang Jia-Bin, 1665-1709), pour défendre la position jésuite dans la querelle autour des Rites chinois. En 1704, ils soumièrent des documents concernant cette polémique au Saint-Siège, qui trancha enfin la question d'accommodation prônée par les Jésuites : les appellations de 天主 *Tianzhu* (« Seigneur du Ciel »), 天 *Tian* (« Ciel ») et 上帝 *Shangdi* (« Empereur du Haut ») furent permises pour désigner le « Dieu » chrétien ; de même la vénération des ancêtres et de Confucius fut tolérée.

⁸⁹ Le P. Noël partit à Rome avec les PP. António Francesco Giuseppe Provana (艾若瑟 Ai Ruo-Se, 1662-1720), José Ramón Arxó (陸失石 Lu Shi-Shi, 1663-1711) et Fan Shou-Yi 樊守義 (Louis Fan, 1682-1753).

⁹⁰ *Observationes mathematicae et physicae in India et China factae ab anno 1684 usque ad annum 1708*, Prague, 1710.

⁹¹ Le Jésuite Kilian Stumpf (1673-1720) utilisait déjà le terme « *Kinisticae* » pour critiquer les Jésuites de son époque qui portaient un intérêt aux *Kin* (*Jing* 經), c'est-à-dire les classiques chinois. Le Jésuite Joseph-Marie Amoit (1718-1793), dans son écrit intitulé « L'antiquité des Chinois prouvée par les Monuments » (*Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs et les usages des Chinois par les missionnaires de Pékin*, 17 vol., vol. II, Paris, 1777), emploie le nom des « *Yking-nistes* » pour désigner les missionnaires qui considéraient le *Yijing* comme un livre prophétique contenant des mystères chrétiens. Un autre terme pour désigner les adhérents de ce même courant est « symbolistes », du fait, qu'ils interprètent les textes chinois symboliquement, et non pas historiquement. Le terme le plus répandu reste pourtant le « figurisme ». Les figuristes sont convaincus que si on remonte assez loin dans l'histoire de n'importe quelle culture, on pourra toujours trouver le point de départ des traditions judéo-chrétiennes. Voir Mungello (1985), p.307-311.

⁹² Sur le figurisme de Noël, le P. de Prémare (1878, p.16) écrit : <François Noël> « fut un de plus zélés défenseurs du système qui chercha à trouver les traces du Christianisme, c'est-à-dire, des traditions primitives dans les anciens livres chinois. Comme ses confrères, il dépassa souvent les limites, et voulut étendre jusqu'aux croyances actuelles des Chinois ce qu'on ne doit entendre, et encore avec des restrictions, que des croyances antiques. Il intervient souvent et énergiquement dans les longues discussions sur les cérémonies chinoises, et il fut député deux fois à Rome pour les soutenir ».

(《孝經》), qui figure parmi les *Treize Canons*⁹³ confucéens, et de la *Petite Étude* ou *Xiaoxue* (《小學》) de Zhu Xi fut publiée à Prague en 1711, sous le titre de *Sinensis Imperii libri classici sex* (《中華帝國六經》 *Zhonghua Diguo Liu Jing*)⁹⁴. C'est certainement la contribution la plus importante du P. Noël aux études chinoises. Nous ne connaissons pas les détails sur la genèse et l'élaboration progressive de l'œuvre, mais les manuscrits conservés sont datés de 1700 (voir *infra*), ce qui montre que le travail de traduction fut déjà commencé, voire terminé, lors de son séjour en Chine. Peut-être ses longs voyages en mer ont-ils donné le loisir nécessaire pour approfondir son travail.

Il est remarquable que ce grand ouvrage semble avoir été interdit de diffusion dans les États pontificaux et le Saint-Empire⁹⁵ à cause du climat idéologique qui régnait au début du XVIII^e siècle. À la charnière du XVII^e et du XVIII^e siècle, une série d'événements critiques relatifs à la querelle des rites se produisirent. En 1692, l'Empereur Kangxi publia un édit sur la tolérance religieuse, rendant les missions chrétiennes légales. En 1693, l'administrateur apostolique de la province Fujian (福建), Mgr Charles Maigrot (1652-1730) promulgua un mandement contre les rites chinois⁹⁶. En 1700, les théologiens de la Sorbonne censurèrent les missionnaires pro-Ricci pour leur point de vue sur la morale et les coutumes des Chinois. En 1704, le pape Clément XI publia la bulle *Cum Deus Optimus* en réponse à l'envoi de Mgr Maigrot et proscrivit officiellement la politique d'accommodation des Jésuites, leurs traductions de « *Deus* » ainsi que la publication des œuvres à ce sujet. Il réitéra ces appels en 1715, stipulant que les contrevenants seraient excommuniés.

C'est dans ce climat chargé que le P. Noël publia en 1711, la deuxième année de son installation à Prague, ses *Sinensis Imperii libri classici sex* en plus d'un traité sur les Rites intitulé *Historica notitia rituum ac ceremoniarum Sinicarum...*⁹⁷, et un autre, *Philosophia Sinica tribus*

⁹³ Les *Treize Canons* (《十三經》 *Shisanjing*) sont les canons noyaux de la pensée confucéenne, comprenant 《易經》 *Yijing*, 《尚書》 *Shangshu*, 《詩經》 *Shijing* (*Canon de la Poésie*), 《周禮》 *Zhouli* (*Rites du Zhou*), 《儀禮》 *Yili* (*Rites cérémoniels*), 《禮記》 *Liji* (*Note sur les Rites*), 《左傳》 *Zuo Zhuan* (comprenant les *Annales des Printemps et Automnes*), 《春秋》 *Chunqiu*, 《公羊傳》 *Gongyangzhan*, 《穀梁傳》 *Guliangzhan* (ces deux derniers constituent les interprétations du *Chunqiu*), 《孝經》 *Xiaojing*, le *Lunyu* 《論語》, 《爾雅》 *Erya* et le *Mencius* 《孟子》.

⁹⁴ *Sinensis Imperii libri classici sex*, nimirum *Adulorum schola*, *Immutabile medium*, *Liber sententiarum*, *Memcius*, *Filialis observantia*, *Parvulorum schola*, e Sinico idiomate in latinum traducti a P. Francisco Noël Societatis Jesu Missionario. Superiorum Permissu. Pragæ, Typis Universitatis Carolo-Ferdinandæ, in Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky p. t. Factorem, Anno 1711, in-4, pp.608, s. les prél., etc.

⁹⁵ Liščák (2015, p. 50 ; 2016, p.108) dit que le livre fut interdit par les autorités romaines et allemandes (= interdit dans les États pontificaux et le Saint-Empire). – Notons que la « permission des supérieurs » (*superiorum permissu*) s'applique aux autorités de la Compagnie, qui avaient sans doute donné leur approbation bien avant l'année 1711.

⁹⁶ Dans son « *Mandatum seu edictum D. Caroli Maigrot, Presbyteri Vicarii Apostolici Fokiensis in Regno Sinarum* » (édité dans les *Acta causae rituum seu Ceremoniarum Sinensium complectentia*, Coloniae, 1715, p.2-7), Mgr Maigrot énonce sept interdictions, concernant : 1° l'utilisation de 天 *Tien* ou 上帝 *Shangdi* pour traduire « *Deus* » ; 2° toute inscription portant le mot 敬天 *jing Tien* (« honneur au Ciel ») ; 3° la pratique des rites confucéens (qui avaient été tolérés dans l'édit du Pape Alexandre VII en 1656 ; 4° tout culte ou hommage à Confucius ou aux ancêtres ; 5° toute inscription portant le mot 神 *Shen* (« Dieu ») ou 靈 *ling* (« esprit ») sur les tablettes ancestrales ou sur les stèles funéraires ; 6° toute diffusion des énonciations superstitieuses, comme la pensée confucéenne et la philosophie du *Yijing* ; 7° l'athéisme et d'autres superstitions dans les livres classiques.

⁹⁷ François Noël, *Historica notitia rituum ac ceremoniarum Sinicarum in colendis parentibus ac benefactoribus defunctis, ex ipsis Sinensium authorum libris desumpta*. De speciali licentia SS. D. N. D. Clementis Papæ XI. et superiorum permissu. Pragæ, typis Universit[at]is Carolo-Ferdinandæ, in Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky Factorem, anno 1711.

*tractatibus*⁹⁸, sur la philosophie, ou plutôt sur la religion chinoise. À vrai dire, le premier de ces ouvrages n'était pas trop controversé, comme il s'agit d'une traduction basée sur les commentaires chinois et qu'il ne contient que peu de commentaires personnels ou d'interprétations religieuses. Mais la publication des deux autres livres semble plus surprenante. Il est indiqué expressément sur ces ouvrages qu'ils bénéficient d'une licence spéciale du Pape Clément XI (*De speciali licentia S[ancti]s[imi] D[omini] N[ostri] D[omini] Clementis Papæ XI*) outre la « permission des supérieurs » (*superiorum permissu*). Alors quand et comment l'auteur a-t-il obtenu ces approbations ?⁹⁹ Pourquoi le Saint-Père lui aurait-il accordé cette *licentia* alors qu'il a réaffirmé l'interdiction stricte des écrits sur la question des Rites ? Quelle était l'intention du P. Noël pour se livrer à un tel risque ? Et quelle attitude animait les supérieurs jésuites ? Il semble que les autorités de la Compagnie aient été soumises à une certaine pression¹⁰⁰ pour limiter, sinon interdire la diffusion des livres de leur confrère après leur parution. Toujours est-il que ces ouvrages ne se circulaient que parmi un nombre restreint de personnes et étaient, semble-t-il, très difficiles à obtenir.¹⁰¹ On se demande par ailleurs si le séjour de François Noël à Prague n'avait pas pour but de fuir la censure.¹⁰²

La traduction du P. Noël ne repose point sur les travaux antérieurs des PP. Intorcetta e.a., et même en diffère nettement quant à la méthode de traduction (*cf. infra* §2) : l'auteur s'efforce de comprendre le « sens véritable et original » (*verum & originalem sensum*¹⁰³) en travaillant sur les textes originaux et en recourant aux divers commentateurs chinois ; contrairement aux traducteurs du *Confucius Sinarum philosophus*, il n'interpole pas de notes de théologie chrétienne dans le texte traduit.¹⁰⁴ C'est en ces termes que son travail est loué par le célèbre sinologue français Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832) :

⁹⁸ François Noël, *Philosophia Sinica, tribus tractatibus, primo cognitionem primi entis, secundo ceremonias erga defunctos, tertio ethicam, juxta Sinarum mentem complectens*. De speciali licentia SS. D. N. D. Clementis Papæ XI. et superiorum permissu. Pragæ, typis Univers. Carolo-Ferdinand. in Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky Factorem, anno 1711. – Le troisième traité sur l'éthique chinoise est particulièrement important pour la compréhension des *Sinensis Imperii libri classici sex*, car il montre comment le P. Noël lit les classiques (Jäger, 2017, p.129.)

⁹⁹ Mme von Collani (2015, p.31) se pose la même question. Elle suppose que le P. Noël aurait obtenu la permission juste avant de gagner Prague. – Pan Feng-chuan (2010, p.201) pense que l'insistance lourde sur la permission ne fait que montrer davantage sa mauvaise conscience (« 一般而言，耶穌會士出版教理相關的書籍，基本上需要三位會士詳閱後，經會長批准即能出版。這兩本書卻需要註明具備教宗克萊孟十一世 (Clement XI) 與耶穌會長的特別許可，實在非比尋常，給人一種欲掩彌彰的印象。 »).

¹⁰⁰ Un manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de France (Collection Bréquigny 15-16) donne un indice : le titre originel de la *Philosophia Sinica* était *Doctrinae sinicae brevis indagatio, ex ipsis Sinarum libris eruta in qua dilucidantur pene omnes controversiae Sinenses* (« Brève recherche sur la doctrine chinoise tirée des livres mêmes des Chinois, dans laquelle presque toutes les controverses chinoises sont éclairées ») ; ce titre était clairement trop délicat, d'où la nécessité de choisir un nom plus neutre (Meynard & Wang, 2017, p.47).

¹⁰¹ « In the early 18th century this book (*Philosophia Sinica*) was hard to obtain. The “proto” sinologists Étienne Fourmont (1683-1745), Nicolas Frérét (1688-1749), Gerhard Bernhard Bilffinger (1693-1750), and Theophil Siegfried Bayer (1694-1738) complained that it was impossible to get a copy of the book in Germany or in France. [...] » (Claudia von Collani, 2015, p.33) ; ce qui montre, d'un autre côté, que l'œuvre de Noël était quand même très demandée.

¹⁰² Rule (2003), p.159 ; Liščák (2015), p.51.

¹⁰³ *Cf.* dans la préface des *Libri classici sex* (p.a3 verso) que nous allons étudier au §2.

¹⁰⁴ *Cf.* Liščák (2015), p. 50 et 51.

Aussi peut-on assurer que jamais les livres de Confucius et de ses disciples n'ont été aussi bien entendus ni aussi complètement expliqués qu'ils le sont dans l'ouvrage du P. Noël.¹⁰⁵

Or, si la traduction du P. Noël est plus fidèle à la tradition chinoise que celle de ses prédécesseurs jésuites, elle essuie des critiques du même Abel-Rémusat pour avoir mélangé ces divers commentaires et explications jugées superflues avec la traduction proprement dite :

Mais ce mérite est balancé par un défaut grave. Le missionnaire, attentif à saisir le sens de son auteur, et à éclairer quand il était obscur, à développer des pensées exposées avec une concision excessive, à suppléer aux ellipses, à expliquer les allusions, n'a pu se garantir de l'excès précisément opposé à celui qui rend les ouvrages anciens difficiles à entendre. En voulant être partout clair et intelligible, il devient le plus souvent diffus, prolix et embarrassé. Il a presque toujours mêlé aux phrases courtes et substantielles du texte, les gloses ou les définitions des commentateurs, tandis qu'il eût dû les rejeter en note. Aussi le mérite du style original a-t-il complètement disparu dans sa version. Ce n'est plus ni la gravité énergique de Confucius, ni la spirituelle malignité de Mencius ; c'est la lourde et indigeste latinité d'un scolastique du moyen-âge.¹⁰⁶

Plus sévères encore sont les reproches formulés par le philosophe néerlandais Cornélius De Pauw (1739-1799), qui affirme que Noël a « noyé le texte dans des phrases latines qui ne finissent pas, et dans un jargon qui ressemble à celui des mauvais prédicateurs » et va même jusqu'à douter « qu'il se soit trouvé dans toute l'Europe trente personnes qui aient eu le courage de lire sa traduction »¹⁰⁷. C'est peut-être là une autre raison pour laquelle cette traduction a été beaucoup moins étudiée que le *Confucius Sinarum Philosophus*.

Quant au titre du *Libri classici sex*, Meynard¹⁰⁸ a critiqué le P. Noël pour avoir inventé la dénomination de « Six Livres ». En effet, les œuvres sur lesquelles Confucius se basait pour construire sa philosophie sont les « Cinq Canons », et c'est ainsi que les Chinois depuis l'Antiquité nomment les « Canons » (經 *jing*)¹⁰⁹. La dénomination des « Quatre Livres » viennent seulement après¹¹⁰. Mais des « Six Livres » dont parle Fr.Noël, il n'a jamais été question.

L'œuvre de traduction du P. Noël a exercé une influence considérable sur la pensée européenne du XVIII^e siècle, non seulement des philosophes allemands comme Gottfried Wilhelm

¹⁰⁵ Abel-Rémusat (1829), p.254.

¹⁰⁶ *ibid.*, p.254-255.

¹⁰⁷ D'après Abel-Rémusat, *ibid.*, p.255.

¹⁰⁸ Dans une conférence tenue à Pékin le 12 septembre 2015.

¹⁰⁹ Cette appellation apparaît vers la Période des Royaumes combattants. Zhuangzi. *Chapitres extérieurs. Tienyun* (《莊子·外篇·天運》) note : « Confucius dit à Lao Dan : " Moi, Qiu, je pense avoir longtemps étudié la *Poésie*, le *Shu*, les *Rites*, la *Musique*, le *Yi* et les *Annales des Printemps et Automnes*, ces Six Canons [...] » (孔子謂老聃曰：「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣 [...]」) Comme le Canon de la Musique se trouve perdu, il reste désormais les « Cinq Canons » au lieu des Six.

¹¹⁰ La Grande Étude et le Juste Milieu sont en réalité deux chapitres extraits du *Liji*, rédigés par certains successeurs de Confucius lors de la Période des Royaumes combattants. À noter que le *Li* dans les Cinq Canons désigne aujourd'hui le *Liji* qui n'existait pas à l'époque de Confucius ; à son époque (*cf.* la note précédente), il désignait le *Zhouli* (le *Rite du Zhou*).

von Leibniz (1646-1716) et Christian Wolff (1679-1754)¹¹¹, mais aussi de l'économiste François Quesnay (1694-1774) et du savant écossais David Hume (1711-1776). Cela s'explique en partie grâce à la présentation flatteuse par le P. Jean-Baptiste Du Halde S.J. (1674-1743) dans sa *Description de la Chine* :

Ceux qui voudront avoir une connoissance plus parfaite de ces ouvrages, la trouveront dans la traduction latine qu'en a fait le P. Noël, l'un des plus anciens Missionnaires de la Chine, qui fut imprimé à Prague en l'année 1711. C'est de sa tradudion, que j'ai tiré les connoissances que je donne des livres suivans.¹¹²

D'après Henrik Jäger, Christian Wolff a non seulement lu les œuvres de Noël, mais a lui-même aussi rendu compte des *Libri Classici sex* dans les *Acta Eruditorum* (mars-mai 1712), une revue savante dirigée par un comité dont Leibniz en personne faisait partie.¹¹³

Le renom de l'ouvrage du P. Noël a également retenti parmi les savants français. L'ouvrage a été retraduit en français, sans les notes et les préfaces de l'auteur, par l'abbé François-André-Adrien Pluquet, en 7 volumes.¹¹⁴ On notera par ailleurs que le jésuite Pierre-Martial Cibot (1727-1780) a retraduit le *Livre de la piété filiale*, en réaction à celle de Noël qu'il jugeait déficiente, du fait qu'elle se basait sur le « vieux texte » (*Kou-ouen*) et que l'auteur s'était « jetté dans la paraphrase », alors que lui-même a adopté le texte officiel et s'est efforcé de « présenter le texte en François tel qu'il est en Chinois ».¹¹⁵

Il convient de mentionner qu'à part les classiques confucéens, le P. Noël aurait été aussi le premier à traduire le *Daodejing* de Laozi¹¹⁶, sur lequel, faute d'indices, nous n'avons pas plus de connaissance.

Au final, on peut considérer que François Noël, grâce à ses travaux d'érudition et surtout de traduction, a été l'un des principaux médiateurs entre la Chine et l'Europe savante tout au long du XVIII^e siècle.

¹¹¹ La lecture intensive des *Libri Classici sex* a conduit Christian Wolff à prononcer un discours inaugural à Halle en 1721, intitulé « *Oratio de Sinarum philosophia pratica* » (von Collani, 2015, p.60) ; les *Libri* ont eu un impact révolutionnaire sur sa philosophie (Jäger, 2017, p.130).

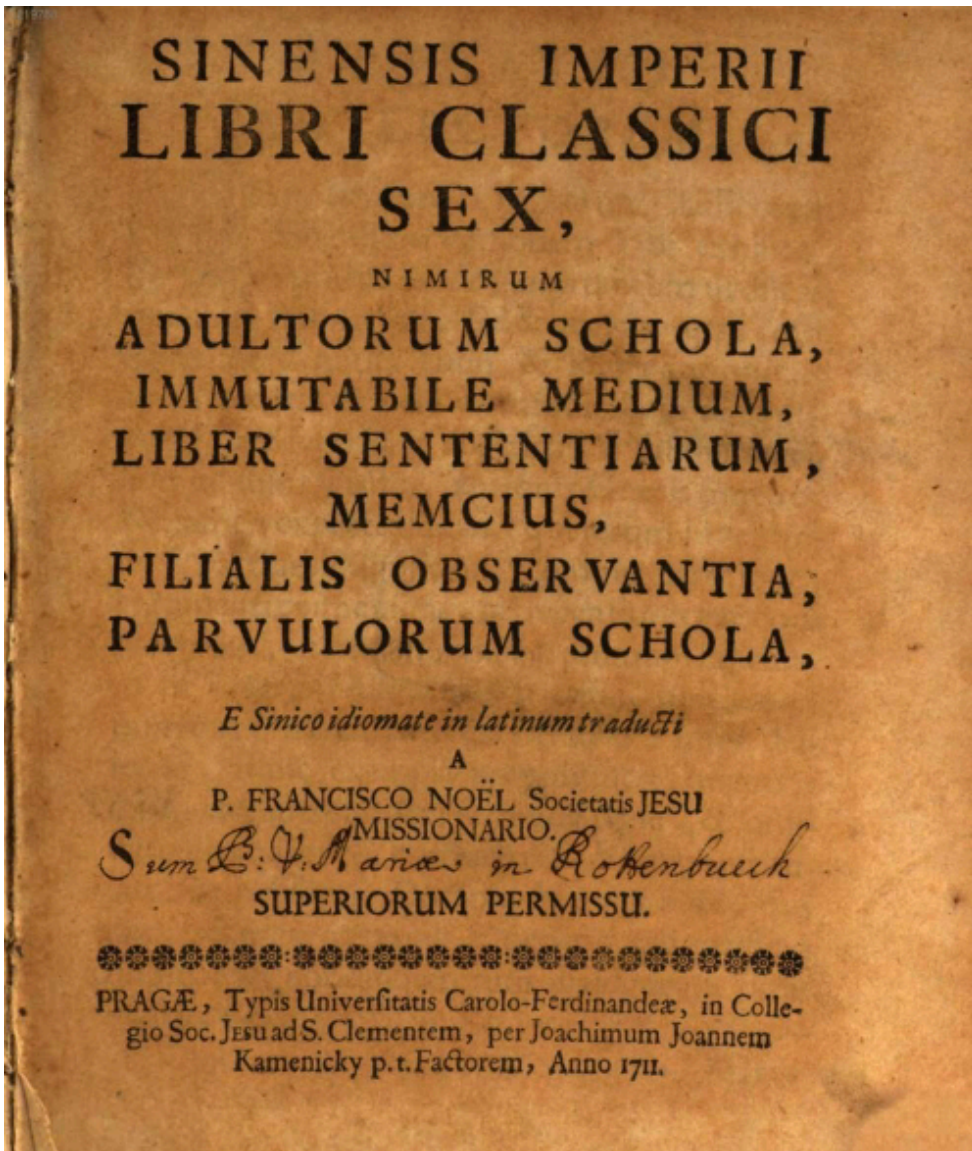
¹¹² Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale et des cartes particulières du Thibet, & de la Corée; & ornée d'un grand nombre de figures & de vignettes gravées en taille-douce*, tome II, Paris, Chez P. G. Lemercier, M. DCC. XXXV [1735], p.324.

¹¹³ « Wolff selbst rezensierte 1712 die *Libri Classici* in den *Acta Eruditorum*, einer Gelehrtenzeitschrift, in deren Redaktion Leibniz selbst saß » (Jäger, 2017, p.143.)

¹¹⁴ *Les livres classiques de l'Empire de la Chine, recueillis par le Pere F. Noël précédés d'Observations sur l'origine, la nature & les effets de la philosophie morale & politique dans cet empire*, Paris, de Bure et Barrois (imprimerie Didot), in-8°, 1783-1786.

¹¹⁵ « Le P. Noël a traduit autrefois le *Hiao-king* en latin. Notre traduction sera nécessairement différente de la sienne. Il a travaillé sur le *Kou-ouen*, vieux texte, & nous sur le *Sin-ouen*, nouveau texte, qu'ont adopté les Lettrés du Collège Impérial. Outre cela, il s'est jetté dans la paraphrase, & nous, nous avons pris à tâche de présenter le texte en François tel qu'il est en Chinois. Nous avertissons que le texte auquel nous nous sommes attachés, est celui qui a prévalu au Palais, au Collège Impérial & dans toutes les Provinces » (*Mémoires concernant... des Chinois*, t. IV, p.29.)

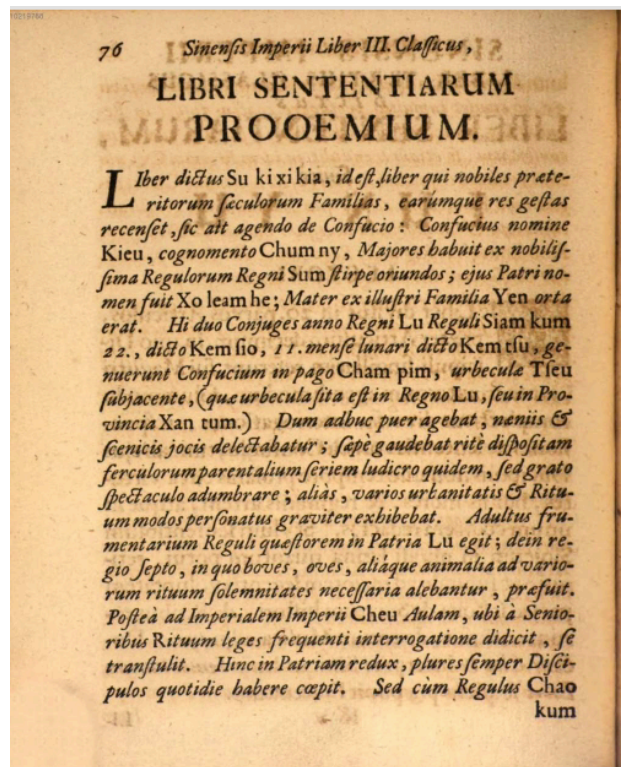
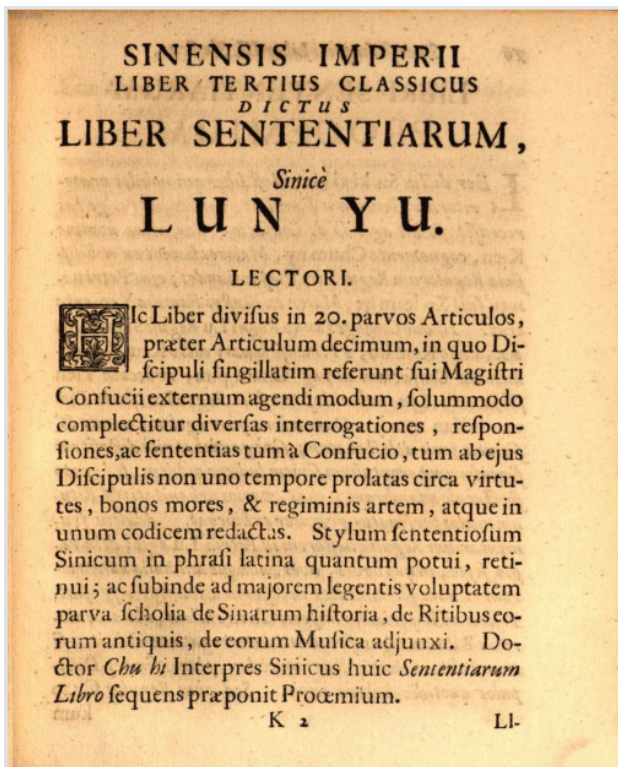
¹¹⁶ Mme Von Collani (2015, p.34) : « he is said to have translated the *Daodejing* 道德經, which is confirmed by Antoine Gaubil » ; cf. Antoine Gaubil, « Abrégé de l'Histoire de la grande Dynastie Tang », *Mémoires concernant les Chinois*, tome XV, Paris, 1791, p.480, note 1 : « Le livre, appelé *Tao-te-ching*, passé pour avoir été composé par *Lao-kun*. Le Pere Noël l'a traduit. Sa traduction fut en son tems envoyée en France ».



◀ La page de garde des *Sinensis Imperii libri classici sex*.

▼ *Sinensis Imperii libri classici sex* : les pages des préfaces au *Lunyu*.

(Photos prises de l'archive numérisée de l'édition des *Libri classici sex* : https://reader.digital-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10219788_00007.html?contextType=scan)



▼ *Sinensis Imperii libri classici sex* : la première page de traduction du *Lunyu*. (Photos prises de l'archive numérisée de l'édition des *Libri classici sex* : <https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/goToPage/bsb10219788.html?pageNo=117&contextType=scan>)

Nota : hoc nomen *Confucius* latinitate donatum, efformatum esse ex his tribus Sinicis : ex *Kum*, id est, cognomine *Confucii* ; ex *Fu*, id est, Magistro vel Doctore ; & ex *Tsu*, id est, Domino.

LIBRI SENTENTIARUM
ARTICULUS I.

1. **C**onfucii effatum : qui priscorum Sapientum facta non tantum imitatur, sed etiam cum illis assidue se ad ulteriorem profectum exercet ; numquid is gaudio imp'etur ?
2. Deinde cum è remotis plagis adveniunt socii, ut ejus præcepta excipiant ; numquid etiam gaudis diffluit ?
3. Si tamen ab hominibus nesciatur, nec ob hoc irascatur ; numquid tunc potest verè dici vir sapiens & consummatus ?
4. *Tsu tsu* Confucii Discipuli effatum : Parentum & fratrum natu majorum cultores, qui ament Superiores offendere, vix uspiam reperias ; non amantes autem Superiores offendere, qui ament turbas excitare, hos nuspiam sanè reperies.
5. Vir sapiens, quod in omnibus spectat, est rectè vivendi principium ; ex hoc positò principio, mox omnis vitæ honestas ultrò exurgit. Debita verò erga Parentes & fratres natu majores observantia, numquid verè est omnis pietatis principium ?
6. Confucii effatum : Adulatores pios vix, aut nè vix quidem reperias.
7. *Tsem tsu* Confucii Discipuli effatum : Ego quotidie in tribus rebus me ipsum discutio : 1. utrum præstando alteri obsequium, me totum impenderim ? 2. utrum frequentando amicos & socios, candorem servaverim ? 3. utrum excipiendo Magistri doctrinam, eam in praxim redegerim ?
8. Confucii effatum : Recta gubernandi Regnum mille bellicis quadrigis potens, (id est centum stadiis, Sinicè *Li*, amplum) ratio consistit in his quinque : Rex sit vigilans, sit sincerus, sit parcus, sit populi amans, sit prudens in exigenda agricolarum opera, scilicet tempore, quo ab agricultura vacant, sive hieme.
9. Confucii effatum : Liberi & fratres natu minores, domi Parentes, foris Superiores reverenter colant ; in factis diligentiam, in verbis veritatem

Manuscrits conservés :

Liber sententiarum ex Sinico in Latinum idioma traductus a P. Francisco Noël Societatis Jesu Missionario Sinensi, Nan-cham in Chinâ, 1700. — Une notice accompagne ce document : *Tiré de la Bibliothèque privée de Mr. P. J. Baudewyns, anc. Profess. à l'Académie, Direct. act. de l'Ecole seconde Bruxelles. Acquis et envoyé au Temple de mémoire à Pulawy ce 27 Nov. 1810 par moi, Général de division Sokolnicki.* — Relié à l'europpenne, 3 vol. in-4°. Ms. Conservé à la Bibliothèque de St. Pétersbourg, N° DCCCXLII.

Des manuscrits de la traduction du *Livre de Memcius* et de l'*Immutabile medium* sont conservés à la Bibliothèque Royale de Bruxelles, numérotés MS KBR 19 930 et 19 931.

L'étude approfondie de ces derniers manuscrits reste un *desideratum* majeur des études sur Fr. Noël. Nous espérons pouvoir nous y consacrer dans un avenir proche.

Réédition :

Une réimpression de l'édition latine a été réalisée chez Georg Olms Verlag (Hildesheim, 2011) dans le cadre des « Œuvres complètes de Christian Wolff » (*Gesammelte Werke*, III. Abt. *Materialien und Dokumente*, Bd. 132), pourvue d'une introduction par le sinologue Henrik Jäger.

1.9 *Cursus litteraturæ Sinicæ* (Angelo Zottoli)¹¹⁷

Les études approfondies de la culture et de la pensée chinoises par les Jésuites du XVIII^e siècle ont modifié la façon de s'abreuer à ces sources : alors que leurs prédécesseurs ne s'étaient intéressés qu'aux « canons classiques », la génération suivante des Compagnons de Jésus s'attaquait dorénavant à l'étude de la littérature à grande échelle¹¹⁸, voyant la rhétorique chinoise qu'ils veulent maîtriser comme un ensemble indissociable ; ce vaste programme comprenait non seulement les canons confucéens, mais aussi toute la littérature allant de la *Poésie* antique (XI^e-VI^e av. J.-C.) aux essais bureaucratiques contemporains (c'est-à-dire le 八股文 *baguwen* des dynasties Ming et Qing), et tout ce qui se trouve entre ces deux extrêmes.¹¹⁹ Dans cette perspective précisément, le missionnaire italien Angelo Zottoli S.J. (1826-1902) (nom chinois 晁德蒞 Chao Deli), composa un manuel (en latin) de la langue chinoise décliné en cinq gros volumes, dans lesquels se trouve la traduction de nombreuses œuvres littéraires.

Né le 21 juin 1826 à Salerno, le P. Angelo Zottoli entra dans la Compagnie de Jésus le 2 mai 1843 et fut envoyé en Chine dans la mission du Jiang-nan (Kiang Nan 江南) le 27 septembre 1848. Une fois arrivé en Chine, il s'installa à Shanghai où il devait passer quasiment tout le reste de sa vie. Il fut parmi les premiers Européens à passer l'Examen impérial sous la Dynastie Qing. En 1850, il fut ordonné prêtre, commença à enseigner la théologie au Monastère de Hengtang (橫塘)

¹¹⁷ Bibliographie : Cordier (1906), p.1694-1695 ; Ferrero (2019), p.72-73 ; Hartman (1998), p.96-97 ; Liu (2011), p.124-127 ; *id.* (2012), p.69-72 ; Pouillon (2008), p.985-p.986 ; Si (2016) p.65-69 ; Morrow Williams (2015), p.327-336 ; Xu (2019), p.65-70.

¹¹⁸ Lui (2011), p.125.

¹¹⁹ Morrow Williams (2015), p.237-238.

(qui faisait plus tard partie du Jardin Notre-Dame de Zikawei 徐家匯聖母院) à Zi-ka-wei, nouveau siège des Jésuites depuis le rétablissement de l'ordre après les querelles des rites, et au Collège Saint-Ignace (上海市徐匯中學), dont il fut recteur entre 1852 et 1866. Le collège dispensait des cours de chinois principalement, complétés par l'enseignement du français, de la musique et des beaux-arts. Les dirigeants jésuites avaient même l'ambition de former des élèves bilingues (chinois-français), mais le projet ne fut jamais concrétisé. Par contre, un enseignement de latin fut lancé en 1869 et dans ce but, A. Zottoli publia une traduction chinoise du célèbre manuel de latin du jésuite portugais Manoel Álvares (1526-1583), le *De Institutione Grammaticae*¹²⁰. En 1874, la paroisse de Jiangnan fonda un institut de sinologie à Suzhou cheng (蘇州城). Le P. Zottoli y travailla pendant quelque temps et participa probablement à la rédaction des *Variétés Sinologiques* (publiées entre 1872-1982). Par ailleurs, il dirigeait avec les PP. Henri Havret (1848-1902) et Louis Pfister (1833-1891) la Bibliothèque Zi-Ka-Wei peu après sa fondation, qui demeure aujourd'hui un patrimoine protégé contenant de nombreux livres rares en chinois et en langue européenne¹²¹.

Outre quelques écrits théologiques, le P. Zottoli a laissé un dictionnaire latin-chinois qu'il n'a malheureusement pas pu voir à l'état imprimé ; après sa retraite du Collège Saint-Ignace, il a achevé, un manuel de chinois classique destiné aux missionnaires européens envoyés en Chine. Cet ouvrage monumental intitulé *Cursus litteraturæ Sinicæ neo-missionariis accommodatus*¹²² contient cinq volumes :

I° *Volumen primum pro infima classe : lingua familiaris*. viii + 904 pages (1879). – Ayant commencé par une introduction rapide sur la structure des caractères, la prononciation, le système et le style d'écriture (p.3-22), l'auteur s'attaque tout de suite à la lecture des textes. Les premiers textes¹²³ (« Instructiones Familiares », p.23-305) sont tirés du 《聖諭廣訓直解》¹²⁴ *Sheng yu guang xun zhi jie*, version *baihua*¹²⁵ du 《聖諭廣訓》 *Sheng yu guang xun* (« Amples instructions de l'édit

¹²⁰ P. Angelo Zottoli, S.J., *Emmanuelis Alvarez Institutio grammatica ad Sinenses alumnos accomodata*. 辣丁文字, A. H. de Carvalho, Changhai, 1869.

¹²¹ Cf. *supra* note 61.

¹²² *Cursus litteraturæ Sinicæ neo-missionariis accommodatus* auctore P. Angelo Zottoli S. J. e Missione Nankinensi, 5 Vol., Chang-Hai, ex typographia missionis catholicæ, in Orphanotrophio Tou-Sè-Vè (Tou-Chan-Wan), MDCCCLXXIX (Vol. 1&2) - MDCCCLXXX (Vol. 3&4) - MDCCCLXXXII (Vol. 5).

¹²³ En fait, le P. Zottoli nous prévient que le texte des *Instructiones* a fait l'objet de quelques suppressions, pour des passages « jugés moins pertinents pour son objectif » (« *plerasque instructiones ad cursum ineundum excerptas duxi, nonnullis expunctis, quae ad rem nostram minus facere visa sunt* », p. 23) ; mais il dit qu'il a veillé néanmoins à extraire de ces passages supprimés « quelques phrases choisies, susceptibles de fournir la matière pour les premières leçons, de manière à faciliter pour l'élève qui débute le cours la voie d'accès à une langue tellement différente des nôtres » (« *At antequam imperialibus instructionibus demus initium, ab expunctis locis selectas aliquot sententias expromam, quae primis lectionibus materiam suppetere possint, ut linguae adeo a nostratibus diversae tyroni, difficilem jam aggredienti cursum, via sic evaderet expeditior* », *ibid.*).

¹²⁴ La version dont se sert le P. Zottoli est une version anonyme, parue au cours du XIXe siècle (Si, 2016, p.67.)

¹²⁵ 白話 ou 白話文 *baihuawen*, le chinois vernaculaire basé sur la langue parlée, par opposition à la langue littéraire (*wenyanwen* 文言文). Depuis la Dynastie Han, la langue parlée s'écartait de plus en plus de la langue écrite, qui s'était figée plus ou moins avec une syntaxe remontant à l'époque des Périodes Printemps et Automne - Royaumes combattants, au point que les textes écrits (en chinois dit « classique ») ne sont plus facilement compris. — D'où la nécessité d'une version *baihua* pour expliquer l'original rédigé en langue littéraire. C'est après le mouvement du *baihuawen* au début du XXe siècle qui promut d'« écrire ce que l'on dit à l'oral » et revendiqua la place du *baihuawen* dans la littérature que la langue chinoise est entrée dans sa phase actuelle (le chinois « moderne »), qui retrouve la concordance entre la langue parlée et la langue écrite.

sacré » ; le P. Zottoli traduit ce titre par *Augustorum edictorum ampla institutio*), qui sont des enseignements moraux rédigés par l'Empereur Kangxi et expliqués par son successeur l'Empereur Yongzheng. – La deuxième série des textes sont des *zaju* 雜劇, une forme de théâtre en vogue à la Dynastie Yuan. Les extraits des *zajus* choisis proviennent des œuvres suivantes : 《殺狗勸夫》 *Sha gou quan fu* (*Occiso cane corrigens virum*) (p.306-323), 《東堂老》 *Dong tang lao* (*Orientalis aulae senex*) (p.324-350), 《瀟湘雨》 *Xiao xiang yu* (*Ad Siao et Siang imber*) (p.350-361), 《來生債》 *Lai sheng zhai* (*Futurae vitae fenora*) (p.362-378), 《薛仁貴》 *Xue Ren-gui* (*Dux Sié Jen Koei*) (p.378-388), 《馬陵道》 *Ma ling dao* (*Discipulorum solertiae periclitatio*) (p.388-392), 《冤家債主》 *Yuen jia zhai zhu* (*Callidi furis technae*) (p.392-396), 《慎鷺交》 *Shen luan jiao* (*Bini personati fures*¹²⁶) (p.396-399), 《風箏誤》 *Feng zheng wu* (*Chartacei milvi lusus*) (p.400-406) et 《奈何天》 *Nai he tian* (*Ridicula hominis effigies*) (p.406-411). – La troisième série est constituée par les *xiaoshuo* 小說 (« Parvæ narrationes »), genre littéraire correspondant à peu près à la « nouvelle » en occident, tirés du recueil 《今古奇觀》 *Jin gu qi guan* volumes 1, 11, 32 et 37. (p.412-555.) – La quatrième série est intitulée *Descriptiones romanenses* et constitue les 才子書 *cai zi shu* choisis par 金聖嘆 Jin Shengtān (1608-1661), aussi en extraits : 《三國志》¹²⁷ *San guo zhi* (*Trium regnorum monumenta*)(p.556-600), 《好逑傳》 *Hao qiu zhan* (*Belli consortii historia*) (p.600-610), 《玉嬌梨》 *Yu jiao li* (*Yu kiao et Li*) (p.610-618), 《平山冷燕》 *Ping shan leng yen* (*P'img et Chan et Leng et Yen*) (p.618-628), 《水滸傳》 *Shui hu zhuan* (*Fluvialis ripae historia*) (p.628-652), 《西廂記》 *Xi xiang ji* (*Occiduae diaetae memoria*) (p.652-676), 《琵琶記》 *Pi pa ji* (*Manualis chelyos memoria*) (p.676-700), 《白圭志》 *Bai gui zhi* (*Candidae tessaræ monumentum*) (p.700-712), 《斬鬼傳》¹²⁸ *Zhan gui zhuan* (*Profligatoris Daemonum historia*) (p.713-724) et 《三合劍》 *San he jian* (*Triplicis Junctionis ensis*) (p.724-737).¹²⁹ À la fin on trouve les *Selectæ dictiones*, formules usuelles, y compris les expressions idiomatiques (成語 *chengyu*) et les proverbes (諺語 *yenyu*) (p.738-789).

II° *Volumen secundum pro inferiore classe : studium classicorum*. vii + 655 pages (1879). – Ce deuxième volume commence par des notes préliminaires (*Notæ priviæ*, p.1-86) présentant l'histoire, la pensée, les coutumes, l'art, les systèmes de mesure, etc., suivies de plusieurs schémas illustratifs (Tabulæ I-XVI). – Puis la lecture des textes se poursuit en commençant par les petits livres classiques destinés à l'éducation de la jeunesse : 1° 《三字經》 *San zi jing* (*Liber ternarum litterarum*), un livre moralisant en séquences trisyllabiques destiné à l'éducation des enfants (p.88-105) ; – 2° 《百家

¹²⁶ Ce titre est donné par le P. Zottoli, en résumé de l'extrait sur les voleurs. Le titre original est traduit en petits caractères : *Cavens maritali conjugio*. Scena 20^a. *Tan cum matre Lao tan : duo fures Tsing et Fou Tsing*.

¹²⁷ Il s'agit en fait du roman 《三國演義》 *San guo yen yi* de 羅貫中 Luo Guanzhong (1320-1400), inspiré du livre historique 《三國志》 *San guo zhi*, et non ce dernier rédigé par 陳壽 Chen Shou (233-297), qui est de beaucoup antérieur et davantage factuel.

¹²⁸ Aussi appelé 《捉鬼傳》 *Zhuo gui zhan*.

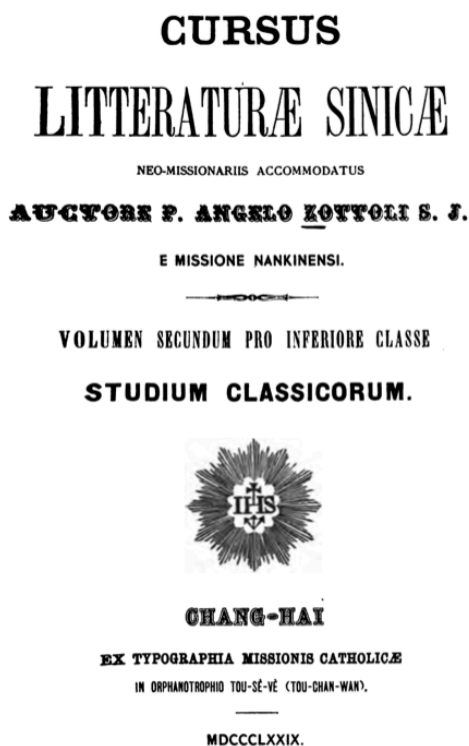
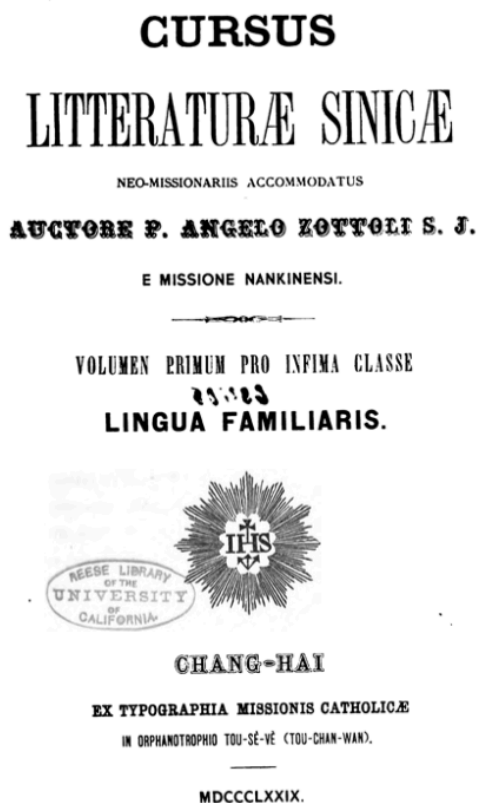
¹²⁹ En ce qui concerne la liste des 十才子書 *shi cai zi shu* (« dix livres de talent »), les traditions ne s'accordent pas entre elles. Il y en a qui donnent 《花箋記》 *Hua jian ji* à la place de 《白圭志》, 《駐春園》 *Zhu chun yuan* à la place de 《三合劍》 ; le P. Zottoli a sans doute opté pour une version plus populaire. Par ailleurs, la lecture des *shi cai zi shu* était très en vogue à l'époque, ce qui a conduit Zottoli de les retenir dans son *Cursus* et de les mettre, avec les *zaju*, dans le premier volume ; c'étaient les « best-sellers » de leur temps.

姓》 *Bai jia xing* (*Centum familiarum cognomina*), un « dictionnaire » des noms de famille chinois (p.106-111) ; – 3° 《千字文》 *Qian zi wen* (*Mille litterarum lucubratio*), un texte composé de mille caractères sans répétition destiné originellement à la pratique de la calligraphie, ensuite aussi à l’alphabétisation des enfants (p.112-131) ; – 4° 《神童詩》 *Shen tong shi* (*In peringeniosum puerum carmen*), un poème pentasyllabique (p.132-141). – Ensuite nous avons les « grands classiques » — les *Quatre Livres* : *Magna scientia* (p.142-169), *Medii æquabilitas* (p.170-209), *Dissertæ sententiæ* (p.210-375) et *Liber Mentsii* (p.376-635).

III° *Volumen tertium pro media classe : studium canonicorum*. xxiv + 768 pages (1880). – Trois index sont placés en tête de ce volume : un premier index aligne des noms d’oiseaux, d’animaux, d’insectes, de poissons, d’herbes, d’arbres, etc. (*Animalium plantarum mineraliumque in Libro Carminum nomenclatio*, p.IX-XV), un deuxième, intitulé *Geminatæ Carminum voces* rassemble les géminées (paires de caractères redoublés : 疊字 *diezi*) apparaissant dans le *Canon de la Poésie* (*Shi jing*), et un troisième donne les titres des poèmes. – Ces index sont suivis des illustrations des vêtements, des ustensiles ; les organisations de l’armée, de la maison, du domaine féodal ; les figures daoïstes. – Les lectures proposées dans ce volume abordent les « canons du premier ordre », les *Wujing* 五經 : 1° 《詩經》 *Shi jing* (*Liber carminum*) (p.1 et s.), comprenant : 《國風》 *Guo feng* (*Regnorum mores*) (p.2-123), 《小雅》 *Xiao ya* (*Humile decorum*) (p.124-225), 《大雅》 *Da ya* (*Summum decorum*) (p.226-291) et 《頌》 *Song* (*Præconia*) (p.292-325) ; – 2° 《書經》 *Shu jing* (*Liber annalium*) (p.327 et s.), comprenant : 《虞書》 *Yu shu* (*Yu Ætatis annales*) (p.328-353), 《夏書》 *Xia shu* (*Hia Dynastiæ annales*) (p.354-371), 《商書》 *Shang shu* (*Chang Dynastiæ annales*) (p.372-405) et 《周書》 *Zhou shu* (*Tcheou Dynastiæ annales*) (p.406-519) ; – 3° 《易經》 *Yi jing* (*Mutationum liber*) (p.520-619) ; – 4° 《禮記》 *Li ji* (*Rituum memoriale*) (p.620-759). 5° 《春秋》 *Chun qiu* (*Ver et autumnus*), mais seulement les annales de 隱公 *Yin gong* (*Yng Regulus*) (p.760-767). – Les canons 1° et 2° sont traduits en entier, alors que les trois restants en partie seulement.

IV° *Volumen quartum pro suprema classe : stylus rhetoricus*. xix + 820 pages (1880). – Les prosateurs (« *Prosarum auctores* », p.IX-XVI) et les auteurs des lettres (« *Epistolarum auctores* », p.XVI-XIX) sélectionnés dans ce volume destiné à apprendre le style d’écriture sont présentés dès son ouverture. Les œuvres choisies sont les suivantes : 1° Les 三傳 *San zhan* (*Tres memoriæ*), c’est-à-dire le 《左傳》 *Zuo zhuan*, le 《公羊傳》 *Gong yang zhan* et le 《穀梁傳》 *Gu liang zhuan*, trois livres qui expliquent le 《春秋》 *Chun qiu* (p.1-133) ; – 2° une sélection (100 textes) de textes en prose ancienne (« *Antiquæ prosæ* », p.134-459) des époques 周 *Zhou*, 漢 *Han*, 晉 *Jin*, 唐 *Tang*, 宋 *Song* et 明 *Ming* ; – 3° « *Stylus epistolaris* » : des exemples de lettres sur des thèmes divers (p.460-599). – À la fin de cette partie, des instructions pour la rédaction des lettres sont données, y compris de multiples formules de politesse, des appellations des magistrats, des tournures de salutations, etc. (p.600-625). Les deux derniers chapitres sont consacrés aux allusions littéraires (典故 *Dian gu*, « *Allusiones litterariæ* », p.626-764) et aux particules (虛字 *Xu zi*, « *Orationis particulæ* », p.765-813).

▼ *Cursus litteraturæ Sinicæ* : les pages de garde des deux premières volumes.



V^o *Volumen quintum pro rhetorices classe : pars oratoria et poetica*. xi + 840 pages (1882).
 – Ce volume est divisé en deux grandes parties. La première vise à apprendre à écrire le *baguwen* 八股文 (« Litteraria amplificatio »), sorte de dissertation exigée dans les examens impériaux ; des notes détaillées et des exemples de *baguwen* y sont donnés. (p.1-433.) – La deuxième partie traite des genres non-prosaïques : 1^o les poèmes par excellence (« Versus cantusque », p.434 et s.) : les 五言詩 *wu yen shi* (« Versus quinque litterarum », p.437-553) et les 七言詩 *qi yen shi* (« Versus septem litterarum », p.554-639) ; – 2^o les 詞賦 *ci fu* (« Descriptiones cantionesque », p.640 et s.) : les 賦 *fu* (« Descriptiones poeticæ », p.640-) et les 詞 *ci* (« Cantiones graviore », p.744-775). Des « schémas métriques »¹³⁰ sont donnés au moyen des *a*, *e* et *æ* (p.745-753). – En dernière partie sont présentés, selon différents thèmes, les 對聯 *dui lian* (« Parallelæ inscriptiones », p.776-835), une forme de littérature mineure (car d'habitude, ce genre n'est pas traité au même rang que les genres précédents).

Un sixième volume, *Vocum syntagma*, était prévu d'après la préface du premier volume¹³¹, qui devait servir d'aide lexicale à l'ensemble du *Cursus* ; mais il n'a jamais vu le jour.

Plutôt qu'un « cours » tel que son nom l'indique, l'ouvrage du P. Zottoli mériterait d'être qualifié d'anthologie ou d'aide à la lecture, car il ne fournit pas beaucoup d'explications

¹³⁰ Les *ci* étaient généralement accompagnés de musique. Les 詞牌 *cipai* sont des schémas indiquant le rythme de la musique ; les poètes composaient la parole selon les *cipai*.

¹³¹ « *Quinque ergo erunt volumina, quibus sextum accedet, continens totius cursus adminiculum, Vocum syntagma.* » (vol. I p.VII.)

grammaticales ou de commentaires philologiques, mais donne au contraire une foule de textes classiques originaux, qui proviennent d'une grande variété de genres littéraires et présentent, en termes de quantité, des longueurs différentes. Il fournit un panorama fort représentatif de la littérature chinoise ; toutes les œuvres les plus importantes s'y trouvent, et même celles qui sont moins étudiées n'ont pas été délaissées. L'accès aux textes présuppose un certain niveau du chinois, si du moins on veut lire l'original : seule une petite partie des textes dans le premier volume sont joutées d'une translittération mot-à-mot en alphabet latin ; le reste des textes n'ont que la traduction latine en regard, avec un lexique des nouveaux mots proposé en bas du texte chinois, ce qui signifie que les lecteurs doivent se familiariser très rapidement avec les innombrables caractères chinois. En d'autres termes, ce manuel n'est pas vraiment accessible aux grands débutants sans l'aide d'un maître ; par contre, la traduction juxtaposée facilite la lecture cursive de ces œuvres illustres et donne rapidement une idée de leur contenu aux Européens.

Comme nous pouvons le constater, ce programme de transformer en seulement cinq ans un profane absolu en parfait connaisseur de la littérature chinoise, maîtrisant la rhétorique et la composition, est à l'évidence trop ambitieux, voire impossible à réaliser, non seulement pour le public d'aujourd'hui, mais aussi à l'époque : même pour un Chinois natif, il fallait étudier des dizaines et des dizaines d'années pour avoir suffisamment de connaissances de manière à pouvoir passer l'Examen impérial — innombrables sont d'ailleurs ceux qui ont passé toute leur vie à s'y présenter sans le réussir ! De plus, les textes choisis par A. Zottoli dépassent la matière demandée pour l'Examen impérial.

語 論

子 曰 學 而 時 習 之 不 亦 說 乎
 有 朋 自 遠 方 來 不 亦 樂 乎
 不 知 而 不 愠 方 來 不 亦 樂 乎
 好 有 子 曰 不 愠 方 來 不 亦 樂 乎
 好 犯 上 者 鮮 矣 未 有 好 犯 上 而 而
 好 作 亂 者 鮮 矣 未 有 好 犯 上 而 而
 本 立 而 道 生 之 有 也 君 子 上 而 而
 為 仁 之 本 與 孝 弟 也 君 子 上 而 而
 子 曰 巧 言 令 色 鮮 矣 仁
 曾 子 曰 吾 日 三 省 吾 身 而
 人 謀 而 不 忠 乎 與 朋 友 交 而
 不 信 乎 傳 不 習 乎

習, Si, assuescere : diu se exorere : voluntas perseverans. R. 124.
 愠? Yun, irasci, odium.
 巧 K'iao, habilitas, concinnitas, artificiosus.
 謀 Moou, moliri, meditari : stragemata.
 傳 T'CHOAN, transmitters, communicare : propagare, continere.
 傳 T'CHOAN, traditio, memorie : documenta antiquorum : consequenter, successive. 傳
 T'CHOAN, transmissio diplomatum.

(1) 學 in philosophicis his colloquiis, tanquam in subjecta materia, ad sapientiam refertur. 說 sonat 悅. Illud 朋 hic ad sapientiam refertur alumnos, qui ad tui famam accurrerent.

DISSERTÆ SENTENTIÆ.

Hic liber inscribitur, quod sententias plerumque continet, quas Confucius suis cum discipulis edisseruit. Abrupta sunt effata, sensusque ita quandoque concisus, ut attentionis aciem, nisi acuetur, facile fallat. Decem sunt capita in viginti partes dispersita : priora quinque superiorum libri partem conficiant (上 論), cetera inferiorum (下 論).

CAPUT PRIMUM.

Confucius ait : studere sapientiæ et jugiter exercere hoc, nonne quidem jucundum? Et si erunt sodales ex longinquo loco venientes, nonne quidem lætaberis? Si non, ab aliis nesciri et non indignari, nonne etiam sapientis est (1)?

2. Yeou tse ait : sic facti homines, qui parentes colant fratresque majores, et tamen ament se opponere superioribus, rari sunt : at qui non ament repugnare superioribus, et tamen ament facere seditionem, nondum ii extiterunt. Sapiens intendit rei fundamentum ; fundamento constituto, rei ratio enascitur : illa observantia in parentes et fratres, annon ipsa est exercendæ pietatis fundamentum (2)?

3. Magister ait : comptis verbis et eminentia facie homines, raro sunt pietate præditi (3).

4. Tseng tse ait : Ego quotidie de tribus examino meipsum : an pro aliis quid tractaverim, et non fuerim fidelis ; an cum amicis versatus, non fuerim sincerus ; an traditam disciplinam haud facilitaverim (4).

(2) 弟 sonat 悌, observantia in majores : 仁 cordis perfectio, vera virtus, naturalis charitas.
 (3) 矣 veluti passus, addit vim.
 (4) 傳 primo tono, lectio a magistro tradita.

▲ *Cursus litteraturæ Sinicæ* : les premières pages du *Lunyu*.

Si les étudiants du *Cursus* qui ont persévéré jusqu'au bout sont déjà dignes d'éloge, son auteur nous semble bien plus admirable encore, pour son érudition extrême et sa ténacité extraordinaire, sans lesquelles une œuvre de traduction d'une telle envergure n'aurait pas été réalisable.

Les deux premiers volumes du *Cursus* furent réimprimés en 1909 et 1915 sous forme de « Nova Editio » ; le premier volume fut traduit en français par le P. Charles de Bussy S.J. en 1891¹³². Ces faits montrent que les deux premiers volumes étaient plus demandés que le reste, ce qui n'est pas étonnant, dit N. Morrow Williams, car « student interest tends to dwindle at higher levels of difficulty »¹³³.

Le *Cursus litteraturæ Sinicæ* a été hautement apprécié dès sa publication. En 1879, Edward Bangs Drew (1843-1924), diplômé de l'Université Harvard, conseilla au recteur Charles William Eliot (1834-1926) d'abandonner la méthode du Sir Thomas Francis Wade (1818-1895) et d'adopter le *Cursus* de Zottoli à la place. En 1884, l'ouvrage reçut le Prix Stanislas-Julien décerné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Enfin, nous pouvons noter que John Minford (1946-), sinologue anglais et traducteur d'œuvres classiques telles que *Le Rêve dans le pavillon rouge*, a utilisé dans sa traduction anglaise de ce dernier livre beaucoup de termes relatifs au *baguwen* traduits par le P. Zottoli.

¹³² *Cursus litteraturæ Sinicæ neo-missionariis accommodatus* auctore P. Angelo Zottoli S. J. e Missione Nankinensi. Traduction française du premier volume par le P. C. de Bussy, S. J., Zi-ka-wei, imprimerie de la Mission catholique à l'orphélinat de T'ou-sé-wè, 1891, in-8, pp. vi-304.

¹³³ Morrow Williams (2015), p.333.

1.10 *Les quatre livres* (Séraphin Couvreur S.J.)

La longue série des Jésuites ayant traduit Confucius en latin¹³⁴ se termine, à la fin du XIX^e siècle, par le P. Séraphin Couvreur (1835-1919), missionnaire français et sinologue de grande réputation (nom chinois 顧賽芬, Gu Saifen)¹³⁵. Né à Varennes, en Picardie, le 14 janvier 1835, le P. Couvreur entra au noviciat de Vals (province jésuite de Toulouse) en 1853, puis à Laval, et fut ordonné prêtre en 1867. Après une année de professorat du latin au Collège d'Amiens, il demanda à être envoyé comme apôtre en Chine. Ayant reçu une réponse favorable, il arriva à la mission jésuite de Hejian (河間, appartenant à la province de Hebei 河北) en 1870, où il reçut une formation approfondie à la langue et culture chinoise. Il put alors s'établir à la résidence des Jésuites de Xianxian (獻縣), où il passa le reste de sa vie, d'abord comme professeur de philosophie au Grand-Séminaire du Vicariat apostolique et directeur de l'Observatoire, puis aussi comme curé de paroisse (1882). Il y mourut le 19 novembre 1919, à l'âge de 84 ans.

Après son décès, un consul de France a pu déclarer : « Il était certainement le doyen des sinologues, un de ceux qui ont le mieux travaillé au bon renom de la science française et qui ont le plus honoré sa Compagnie »¹³⁶. Quant à Henri Cordier (1849-1925), il estimait que par ses travaux le P. Couvreur devait être placé « au premier rang des sinologues contemporains »¹³⁷.

¹³⁴ Mentionnons ici pour mémoire trois éminents traducteurs latinistes de Confucius en France, tous actifs au long du XIX^e siècle, mais qui n'appartenaient pas à la Compagnie de Jésus : l'illustre Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832), qui a publié *L'Invariable Milieu, ouvrage moral de Tèsu-ssé, en Chinois et en Mandchou. Avec une version littérale latine, une traduction française, et des Notes, précédé d'une notice sur les quatre livres moraux communément attribués à Confucius*, Paris, Imprimerie Royale, 1817 (« On pourra s'étonner de ce qu'après tant de traductions de Ssé choû, j'ai cru nécessaire d'en rédiger une nouvelle, et, [...] que cette traduction m'ait coûté presque autant de peine que si je n'avois eu aucun recours en l'entreprenant. [...] mon but principal ayant été de faciliter la lecture des originaux, j'ai dû, non pas me borner à rendre le sens en général, mais analyser chaque phrase, et interpréter isolement tous les caractères. C'est dans cette intention que j'ai fait ma version littérale Latine, qui, j'ose assurer, n'a de commun que le fond avec les différens travaux des missionnaires. [...] Il me suffira, pour me justifier de refaire leur travail, d'observer que ce ne sont pas, à la rigueur, des traductions qu'ils ont données des *Quatre livres*, et que ce sont plutôt des paraphrases où le sens littéral est souvent dans les commentaires. [...] J'ai cru que je réussirois mieux à les (les objectifs de traduction littérale et libre) atteindre en les séparant. Voilà les raisons qui m'ont engagé à faire une double traduction. Au reste, j'avoue que c'est aux missionnaires que je dois l'intelligence de ces livres, que je n'aurais peut-être jamais parfaitement compris sans le secours de leurs paraphrases. Mais quelle que soit la juste confiance que j'ai dans leur exactitude, je n'ai jamais adopté leur sens, sans le discuter et le comparer avec celui des meilleurs commentateurs Chinois. Je ne voulois pas d'ailleurs laisser dans ces livres une seule phrase, un seul caractère dont l'interprétation fût douteuse, [...] et <j'avois besoin de> prendre une connoissance exacte du génie de la langue Chinoise ; en un mot, par le désir de rendre les *Quatre livres* classiques en Europe, comme ils le sont à la Chine » (p. 24-25 ; voir aussi du même : *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi...*, p. 288-289) ; – Stanislas Julien (1799-1873), successeur d'Abel-Rémusat au Collège de France et auteur de *Meng Tseu, vel Mencium, inter Sinenses philosophos ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum, edidit, Latina interpretatione ... instruxit et perpetuo commentario e Sinicis deprompto inlustravit*, plusieurs volumes, Paris, Société Asiatique, 1824 et s. ; – Guillaume Pauthier (1801-1873), à qui nous devons *Le Tà Hio, ou la Grande Étude, le premier des quatre Livres de Philosophie morale et politique de la Chine, Ouvrage de Khoung-Fou-Tseu (Confucius) et de son disciple Thsêng-Tseu, traduit en français avec une version latine et le texte chinois en regard, accompagné du commentaire complet de Tchôu-Hi, et de notes tirées de divers autres commentateurs chinois*, Paris, à compte d'auteur, 1837 (sur cette publication, cf. R.F. Gleis, « (Neo-)Latin as a Meta-Language », *Humanistica Lovaniensia* 63, 2014, p. 3-25, spéc. 20-24) et pour qui la traduction offerte par le *Confucius Sinarum Philosophus* (1687) n'est qu'une « paraphrase verbeuse » (Avertissement du Traducteur, p. VII).

¹³⁵ La bibliographie sur la vie et l'œuvre du P. Couvreur est à ce jour très réduite. Outre un article sur *Wikipedia*, nous ne disposons pratiquement que d'une présentation par John W. Witek dans le *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New York, Macmillan, 1998, s.v. ainsi que d'une notice de Michel Masson dans Fr. Pouillon (éd.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, 2^e éd., Paris 2012, p. 261 (avec quelques références supplémentaires).

¹³⁶ M. Masson, *art. cit.*

¹³⁷ Notice nécrologique dans *T'oung pao* 19, 1920, p. 253-254.

L'œuvre du P. comporte une quinzaine d'ouvrages dont une série de grands dictionnaires, une chrestomathie (intitulée *Choix de Documents*, etc.) et une traduction de plusieurs Livres classiques. Ces publications ont été pour la plupart confectionnées à l'Imprimerie de la Mission catholique à Hejian fu 河間府 (ou Ho-kien fou selon la translittération de Couvreur). Pour ses contributions à la lexicographie chinoise, le P. Couvreur a reçu à deux reprises le prix Stanislas Julien de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris, en 1886 (deux ans après A. Zottoli) ainsi qu'en 1891 ; en 1895, son *Choix de documents* lui a valu le même honneur.

L'intérêt du P. Couvreur pour la lexicographie et la grammaire provient de la conscience nette qu'il a de la nécessité pour les missionnaires d'avoir une maîtrise active de la langue chinoise. Dès 1877, il fit paraître un *Dictionarium linguae Sinicae Latinum, cum brevi interpretatione gallica, ex radicibus ordine dispositum*, qui marque le lancement d'une longue succession de dictionnaires chinois-français et français-chinois ; son *Dictionnaire classique de la langue chinoise* (1890) sera plusieurs fois réédité. En 1886, il publia un manuel pratique *Langue mandarine du Nord. Guide de la conversation français-anglais-chinois, contenant un vocabulaire et des dialogues familiers*.

S. Couvreur fut aussi un pionnier de la transcription phonétique du chinois en caractères latins. Le système qu'il conçut pour l'École française d'Extrême-Orient (ÉFEO) a été utilisé dans la plupart des pays francophones pour translittérer le chinois jusqu'au milieu du XX^e siècle, après quoi il a été progressivement remplacé par le pinyin.

Étant donné notre propos, nous retiendrons dans l'œuvre du P. Couvreur surtout ses travaux de traducteur des classiques, notamment le *Choix de documents* déjà mentionné plus haut : *Lettres officielles, Proclamations, Édits, Mémoires, Inscriptions* (1894, 1898²), le *Li Ki 禮記 ou Mémoires sur les Bienséances et les Cérémonies* (1899), le *Cheu King 詩經* (ou « Canon de la Poésie ») (1896), le *Chou King 書經* (ou « Anciennes Annales de l'Empire ») (1897) – et en particulier les *Quatre Livres 四書* d'après l'édition et le commentaire de Zhu Xi (1895). Toutes ces publications ont comme particularité d'offrir, outre le texte chinois, une transcription en caractères latins, ainsi qu'une double traduction, en français et en latin¹³⁸.

Les traductions réalisées par S. Couvreur, qui comme celles du P. Zottoli revendiquent un statut didactique, répondent à un objectif apostolique nettement affirmé ; en effet, selon l'auteur, « L'étude de la littérature est particulièrement recommandée aux missionnaires, qui, pour attirer les infidèles et les préparer à recevoir les enseignements chrétiens [...] mettent d'abord en relief les vérités qui se sont conservées d'âge en âge au sein même du paganisme » (Préface, p. VI). Par ses traductions, P. Couvreur cherche à appliquer ainsi le décret de la *Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi* : « Quo vero iidem Evangelii praecones magis idonei fiant ad populos illos ad fidem adducendos [...] mandat ac praecipit ut in singulis quinque regionibus [...] speciale studium ac veluti Academia Sinensis linguae erigatur et ex singulis vicariatus [...] missionarii designentur qui ad hujusmodi litteraturam serio incumbant ».

¹³⁸ Dans la Préface à la 1^{re} édition des *Quatre Livres*, l'auteur recommande au lecteur « de lire à la fois les deux traductions, en français et en latin, parce que souvent l'une contient des éclaircissements qui ne sont pas dans l'autre » (p. VI).

La double traduction française-latine des *Quatre livres*¹³⁹ du P. Couvreur eut un grand succès auprès du public savant, et a donné lieu à plusieurs reprises : Ho Kien Fou 1910 et Xianxian 1930 ; d'autres éditions avec ou sans traduction latine, suivront en 1949-1951 et en 1956. Une reproduction anastatique de l'édition de 1895, dite souvent « 5^e édition », a été publiée à Taipei (Kuangchi Press 光啟出版社, 1972, puis 1992).

Le sinologue français d'origine suisse Paul Demiéville (1894-1979) donne l'évaluation suivante des traductions de notre auteur : « Le père Couvreur écrit un français et un latin d'une précision et d'une élégance impeccables. Son interprétation reste strictement fidèle à l'exégèse de l'école de Tchou Hi, qui était officielle en Chine de son temps ; il n'y a aucune tentative d'interprétation originale ou de critique personnelle, comme James Legge s'y était assez prématurément essayé dans sa version anglaise (*The Chinese Classics*, 8 volumes, 1865-1872, réédité à Hong Kong en 1960). Dans ces limites, assurément assez restrictives, la version de Couvreur est très sûre et reste fort utile »¹⁴⁰.

¹³⁹ *Les quatre livres (par Confucius et Mencius) avec un commentaire abrégé en chinois (de Tchou Hi), une double traduction en français et en latin et un vocabulaire des lettres et des noms propres*, Ho kien fou, Imprimerie de la mission catholique, 1895 (VII-748 p.)

¹⁴⁰ *Choix d'études sinologiques*, Leiden, Brill, 1973, p. 464-465.

彼不(6)日跋漢其鞞不(5)是人熊
 牽成雖七彼監長佩以或試之罷
 牛報則七襄織亦維璲其以子是
 不章七襄女有天窗不漿其百裘
 以皖襄終光有以鞞酒僚私

ts'án i fôu (p'è). Tchêu jên tchêu tsên, hiông pi chéu k'iou (k'i). Sêu jên tchêu tsên, pè leaô chéu chéu (chén).

5. Houé i k'i tsiou, pòu i k'i tsiang. Hiouén hiouén péi souéi, pòu i k'i tch'ang. Wéi t'iên iou Hân, kiên i iou kouang. K'i péi Tchêu gniù, tchông jéu ts'i siang.

6. Souéi tsè ts'i siang, pòu tch'eng paô tch'ang. Houân péi K'iên iou, pòu i fôu vêtus d'habits magnifiques. Les fils des bateliers portent des tuniques garnies de peaux d'ours. Les fils des serviteurs sont admis à remplir toutes sortes de magistratures.

5. Si quelqu'un de nous offre du vin aux habitants des contrées occidentales, ils l'estiment moins que leur eau de riz. Si on leur offre de longs pendants de ceinture ornés de belles pierres, ils ne les trouvent pas assez longs. Cependant, du haut du ciel, les étoiles de la Voie lactée nous regardent, et elles ne manquent pas de lumière. Il y a aussi les trois étoiles disposées en triangle et formant la constellation de la Vierge qui fait de la toile (Wéga et deux autres étoiles de la Lyre); elles parcourent dans la journée sept des douze parties de la sphère céleste.

6. Bien qu'elles parcourent sept des stations du ciel, elles ne font pas une belle pièce de soie pour nous récompenser. Ce Bœuf trainé à l'aide d'une corde (le Cou de l'Aigle) est très brillant;

Occidentalium incolarum filiis splendide sunt vestes. (In occidente) nautarum filii ex vulgariis ursorum et majorum ursorum pellibus ipsi induunt tunicas. Famulorum filii omnis generis munitis praepositi ipsi adhibentur.

5. Si quis adhibet (et offert eis) suum vinum, non aestimant (tanti quanti) suum oryzae liquorem. (Si quis offert eis) longe pendulas zonariorum lapillorum lineas, non aestimant eas longas. Atamen in caelo est Via lactea, videt et habet lumen. Divaricans (in modum trianguli) illa Textrix virgo (a mane) ad finem diei (percurrit) septem caeli stationes.

Tchou Hi dit qu'il ne comprend pas bien le sens du dernier vers de cette strophe; il se contente de rapporter l'opinion de 鄭康成 Tchêng K'ang tch'eng, commentateur du deuxième siècle de notre ère. La sphère céleste se divise en douze parties ou stations, qui correspondent aux douze signes du zodiaque. Les étoiles parcourent sept de ces stations, de cinq heures du matin à sept heures du soir, et les cinq autres, de sept heures du soir à cinq heures du matin.

6. Etsi quidem (percurrit) septem stationes, non perficit quo nos remunere-

仲、命 (4) 時、授 辰、月 象 天、若 和、命 (3)
宅 羲 分 人 敬 星 日 歷 昊 欽 羲 乃

3. Nài ming Hí Houô, k'in jô haô t'iên, lí siàng jëu iuó sîng tch'ënn, king cheou jënn chàu.

4. Fënn ming Hí tchoung tchë Iu i, iuë Iâng kôu, in pîn tch'ou jëu, p'ing

3. Il ordonna aux astronomes Hi et Houo de calculer, (de décrire dans des mémoires) et de représenter (par des instruments) la marche du soleil, de la lune, des étoiles, des douze parties du zodiaque, de déterminer avec soin et de publier (dans un calendrier) les époques des divers travaux, en se conformant avec respect aux lois du vaste ciel.

4. Iao chargea particulièrement le second des Hi d'aller s'établir à Iu i, dans l'endroit qui fut appelé la Vallée éclairée, d'y

centum familias (regni sui). Centum familiis clare splendideque excultis, concordés ac unanimes fecit universorum regnorum incolas. Nigra coma populus oh! mutatus ideo concordavit.

克 K'ô, avoir assez de force, d'énergie, de vertu, de talent, de science ou de... pour faire une chose; vaincre, surpasser. 九族 Kiou tsëu, tous les parents qui portent le même nom de famille, depuis le trisaïeul jusqu'au fils de l'arrière-petit-fils inclusivement.

3. Porro jussit Hi et Houo, reverenter obsequentes immensi cœli (legibus), computare et effingere solis, lunæ, stellarum (tum immobilium tum mobilium), signorum (motus), diligenter tradere hominum tempora.

羲和 Hí Houô, noms de deux familles d'astronomes. 曆, 所以紀數之書象, 所以觀天之器. Lî, traité d'astronomie servant à la rédaction du calendrier; siàng, instruments où l'on voit le ciel représenté. Voyez plus loin, Chap. II. 5.

星二十八宿衆星爲經, 金木水火土五星爲緯是也,

Sîng, les vingt-huit constellations zodiacales, toutes les étoiles fixes qui forment comme la chaîne du tissu céleste, et les cinq planètes Vénus, Jupiter, Mercure, Mars et Saturne, qui en forment comme la trame. (Les planètes, surtout Mercure et Vénus, vont comme la navette du tisserand).

辰以日月所會分周天之度爲十二次也, Tch'ënn, les douze demeures qui se partagent le zodiaque, où le soleil et la lune se rencontrent.

人時謂耕穫之候. 凡民事早晚之所關也, Jënn chëu, c'est-à-dire, le temps du labourage et de la moisson, et en général, de tous les travaux que le peuple doit faire aux différentes époques de l'année.

4. Distribuens (munia), jussit Hi natu secundum manere in Iu i regionis dicenda Illustrata valle, reverenter excipere orientem solem, apte ordinare verina opera. Quum dies est modica longitudine et sidus Gniao (occidente sole austrum attingit), inde statuitur medium ver. Tunc homines disperguntur; aves ac quadrupedes generaturi coeunt.

SECONDE PARTIE

Confucii Analecta : Analyse de trois traductions latines

2.1 Introduction

2.1.1 Constitution du corpus

Les traductions des textes confucéens sont toutes très intéressantes et mériteraient toutes des études approfondies, mais nous nous limiterons, dans la suite du présent mémoire, à l'analyse de trois traductions latines célèbres des *Entretiens* de Confucius, à savoir (dans l'ordre chronologique) : le *Confucius Sinarum Philosophus* (désormais abrégé en *CSP*), les *Sinensis Imperii libri classici sex* (François Noël S.J.) et le *Cursus litteraturæ Sinicæ neo-missionariis accomodatus* (Angelo Zottoli S.J.). En nous cantonnant aux seuls ouvrages imprimés, nous aurons ainsi une traduction représentative par siècle, avec chacune une méthode et un style propres : la première, datant du XVII^e siècle, résultant d'une longue genèse, produit d'une collaboration (et plus complète que ses prédécesseurs) ; la deuxième publiée au début du XVIII^e siècle et qui est une nouvelle tentative de (faire) comprendre le texte confucéen ; enfin, la troisième, œuvre de la fin du XIX^e siècle et d'un type assez différent des deux premières.

Nous n'avons pas inclus dans notre recherche la version du P. Couvreur, parce que sa méthode est très semblable à celle du P. Zottoli, son contemporain ; d'autre part, il a lui-même fourni une traduction française, alors qu'un volet important de notre travail consiste en une traduction personnelle du latin en français, accompagnée des analyses et commentaires philologiques.

2.1.2 Objet de l'analyse

L'étude comparative à laquelle nous soumettrons les trois traductions retenues se poursuivra à un double niveau. Dans un premier volet, fondé sur une sélection de 11 versets significatifs des *Entretiens*, nous nous proposons de traduire les textes du latin en français et d'analyser de manière approfondie les versions parallèles au plan syntaxique, stylistique et sémantique.

Dans un second temps, sur la base d'une sélection d'extraits des *Entretiens* nettement élargie, notre recherche se poursuivra avec l'étude lexicologique d'une série de mots-clés propres au confucianisme : nous en établirons l'étymologie et le sens spécifique afin d'examiner et d'évaluer, pour chacun des lemmes, les correspondants terminologiques choisis par nos trois traducteurs.

2.2 Les textes liminaires

Avant de commencer les analyses linguistiques proprement dites, nous nous consacrerons à l'étude des préfaces ou introductions, afin de retrouver, sous la plume même des auteurs, l'objectif, la méthode et le style propre des traductions qu'ils ont réalisées, ainsi que leurs références, la façon dont ils ont voulu présenter l'œuvre ou encore d'autres informations à destination des lecteurs.

2.2.1 *Confucius Sinarum philosophus* (Philippe Couplet e.a.)

2.2.1.1 Présentation de Confucius dans l'*Epistola Ludovico Magno* et dans la *Confucii vita*¹⁴¹

Le P. Philippe Couplet dédie cet ouvrage à Louis XIV en lui présentant, dans la lettre mise en tête du livre, la figure de Confucius comme si celui-ci venait en personne, se jetant aux pieds du Roi¹⁴², pour demander une audience : la visite de Confucius en Europe est une belle métaphore pour signifier la publication de *Confucius Sinarum philosophus*. En même temps, Confucius est présenté comme un prophète qui annonce l'avènement d'un roi parfait¹⁴³ : celui-ci est le Roi Louis XIV. La présentation de Confucius est ici non seulement un bon prétexte pour louer le Roi-Soleil, mais aussi un dispositif pour défendre la religion chrétienne. Avec une subtilité particulière, le P. Couplet fait de Confucius le porte-parole de l'orthodoxie catholique et l'admirateur de la Loi du Christ.

Comme le dit déjà Th. Meynard¹⁴⁴ dans son commentaire, la tournure 攻乎異端 *gong hu yi duan*, qui signifie selon Zhu Xi « étudier les doctrines différentes [de celle des saints] » est traduite dans cette lettre par *Oppugna heretica dogmata* (« Attaque les hérésies »). À la différence de ce que veut dire Confucius par le mot 異端, Couplet prend *heretica dogmata* qui est doté d'un sens spécifique en Europe¹⁴⁵. Par ailleurs, Meynard souligne l'erreur de prendre le sens d'« attaquer » du mot 攻, ce qui contredit Zhu Xi. À mon avis, l'erreur majeure ne se trouve pas dans l'interprétation de ce mot, mais de tronquer cette expression de la phrase entière : 攻乎異端，斯害也已。(« Étudier/Attaquer les doctrines différentes, est un péril. ») Laissant de côté le débat sur le sens de 攻 — car il y a effectivement des commentateurs chinois qui soutiennent le sens « attaquer » —, ce verbe n'est en aucune manière à traduire par un impératif *oppugna*, car la deuxième moitié de la phrase le rend clairement négatif. Or, je ne pense pas que cet « erreur » soit due à la mauvaise

¹⁴¹ Bibliographie : Meynard (2011a), p.83-87.

¹⁴² « *ad Majestatis Tuae pedes provolutus accedit* » (§3)

¹⁴³ « *absolutam formam ideamque perfectissimi Principis referret, tunc in eas erupit voces Tái Kî Gîn Expectandus hic Vir hic est, qui veniet aliquando, et divina quadam et admirabili sapientia praeditus talem se exhibebit, in quo nihil nostra, nihil publica desiderare vota possint* » (§4).

¹⁴⁴ Meynard (2011a) p.85, note 14.

¹⁴⁵ *Ibid.* — La critique de Meynard est centrée sur la connotation du mot « hérésie » dans le langage chrétien, et dont ont hérité les langues européennes. N'oublions cependant pas que le mot *heresis* (= *haeresis*) vient du grec αἵρεσις « choix, opinion choisie, doctrine préférée », qui dérive du verbe αἰρέω « choisir ». Dans le contexte de l'Antiquité polythéiste où il n'était nullement question de mettre des différentes religions en concurrence, ce terme ne s'opposait pas encore à l'orthodoxie ; il désignait simplement une école de pensée telles que l'épicurisme et le stoïcisme. Plus précisément, ce mot n'a pris une sens péjoratif qu'au II^e siècle, quand Irénée de Lyon a écrit son ouvrage *Contre les hérésies*. Par conséquent, la traduction de Couplet pourrait se justifier, si on considère qu'il aurait pris le sens premier du mot sans connotation péjorative, ce qui correspond parfaitement au terme du chinois — lequel, par ailleurs, a aussi reçu le même sens et a été restreint en entrant dans le lexique de la religion.

compréhension du texte chinois par Couplet ; bien au contraire, c'est une manipulation intentionnée de sa part. En effet, dans les chapitres de la traduction, la même phrase est traduite dans son ensemble et de manière plus correcte :

Quisquis operam dat peregrinis ac diversis à doctrina Sanctorum dogmatibus, eis que temerè instituit alios ; hujusmodi novator citò perniciosus erit tam sibi quàm Reipublicae. (Liber tertius, p.15-16.)

« Tout un chacun qui s'applique aux théories étrangères et opposées aux doctrines des Saints et en instruit sottement les autres, un tel novateur sera bien vite funeste tant pour lui-même que pour l'État. »

Cette traduction montre que Couplet a bien étudié les commentaires et a compris le sens ; il traduit d'ailleurs le commentaire de Colaüs par la suite. Dans le commentaire, bien qu'il emploie aussi le terme *haereses*, il est conscient qu'il s'agit d'un terme qu'il mitige en précisant bien : « pour ainsi dire » (*ut ita loquar*) ; de fait, il sait que ce mot en chinois n'a aucune spécification religieuse en soi et qu'il désigne les doctrines de manière générale, telles que les courants de pensée de Yang et Mo. Mais pourquoi extirpe-t-il la locution de son contexte et change-t-il la traduction ? Le prétexte sur lequel il s'appuie pour la publication de cet ouvrage est de défendre la foi chrétienne ; en même temps, l'objectif sous-jacent mais principal est de faire accepter le confucianisme, afin de plaider la méthode d'évangélisation de Ricci. Si alors il citait cette phrase fidèlement, des doutes pourraient s'élever dans la tête des lecteurs : justement ces livres chinois ne représentent-ils pas la « doctrine étrangère opposée aux Saints » ? Ne s'agit-il pas d'une auto-dénonciation trop évidente ? Alors le discours de Couplet ne tiendrait pas debout. Il ne peut faire autrement que de façonner les paroles de Confucius — exactement comme ce que les auteurs chrétiens faisaient avec les vers virgiliens dans leur centons — et de modeler Confucius à sa manière, dans une image voulue.

Une fois que le rôle du gardien de l'unification des religions lui est ainsi attribué, ce Confucius est naturellement en bonne place pour soutenir l'Édit de Fontainebleau publié par Louis XIV, qui révoque l'Édit de Nantes qui avait octroyé la liberté des religions aux protestants. Il admire aussi la puissance du Roi de France et loue ses activités et conquêtes d'outre-mer.

Dans cette présentation, aussi du titre même de l'ouvrage, nous observons qu'un centrage sur la personne de Confucius est saillant¹⁴⁶. D'abord, au fil des éditions des premières traductions latines, le titre évolue de « Science chinoise » à « Confucius, philosophe des Chinois » ; le centre de gravité glisse vers une seule personnalité. Ensuite, le titre de la biographie de Confucius est *Vita Confucii, principis sapientiae Sinicae* (« Vie de Confucius, prince de la sagesse chinoise ») dans *Sapientia Sinica*, abrégé en *Vita Confucii* dans *Sinarum Scientia Politico-moralis*, et retouché en *Philosophorum Sinensium principis Confucii vita* (« Vie de Confucius, prince des philosophes chinois ») dans *Confucius Sinarum philosophus*. Ceci montre deux choses : premièrement, la noblesse de Confucius est mise en emphase. Couplet présente sa mère comme étant issue d'une

¹⁴⁶ Selon Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Durham, Duke University Press, 1997, cette focalisation excessive sur Confucius est une interprétation déformante. Il suggère que les jésuites ont réduit la Chine entière à la personne de Confucius et que ce centrage résulte en la création du néologisme « confucianisme » qui n'existe pas en chinois.

famille « très noble »¹⁴⁷. Or, dans les écrits de Sima Qian auxquels Couplet fait référence¹⁴⁸, l'extraction de la mère de Confucius n'est guère mentionnée ; il est seulement évoqué brièvement que « Shulianghe et la fille de Yen donnèrent naissance à Confucius *dans une union sauvage* »¹⁴⁹, ce qui veut peut-être dire que la mère de Confucius n'était pas l'épouse légitime de Shulianghe ; mais il est plus probable que leur union n'était pas conforme aux Rites, soit parce que le père avait déjà 72 ans alors que la mère avait seulement 18 ans, soit parce que les deux familles n'étaient pas du même rang. Quoi qu'il en soit, le statut social de Yen Zhengzai ne semblait pas très élevé, et cette union était loin d'être glorieuse. De ce fait, les historiens évitent de parler de la souche de Yen afin de minimiser le « déshonneur » de ce Maître qui fait si grand cas des Rites. En outre, comme je l'ai dit plus haut au §1.1.1, Confucius appartenait au rang de *shi*, le dernier parmi les grades de noblesse, donc déjà pas très estimé en réalité, contrairement à l'idée que l'on pourrait se faire en lisant sous la plume de Couplet : « un prince issu du sang royal des empereurs chinois »¹⁵⁰, d'une mère très noble¹⁵¹ et d'un père « illustre non seulement pour sa magistrature de premier rang, mais aussi pour la noblesse de son extraction »¹⁵². L'amplification de sa noblesse vise sans doute à souligner la dignité de sa doctrine et de faire agréer par Louis XIV l'intérêt et l'utilité de son étude.

Deuxièmement, Couplet applique pour la première fois l'épithète de « philosophe » à Confucius, ce qui fige désormais sa définition en Occident, mais qui est un terme tout à fait étranger aux Chinois. La sinologue Anne Cheng critique à plusieurs reprises¹⁵³ l'usage occidental, qui s'est également imposé aujourd'hui en Orient, de qualifier la pensée chinoise de « philosophie » et de présupposer ainsi un fond de la sagesse chinoise identique à la tradition grecque. L'expression de Couplet n'était évidemment pas forgée avec l'idée arrogante et chauviniste de réduire la culture chinoise à celle d'Europe, mais il voulait faciliter la compréhension des Occidentaux. Pourtant cette critique, qui s'adresse au premier chef au P. Couplet, s'avère justifiée, car l'image d'un « philosophe par excellence » — Confucius, et celle d'une Chine particulièrement « philosophique » s'est concrétisée avec la publication et la diffusion du *Confucius Sinarum philosophus*.

2.2.1.2 Objectif et public visé indiqués dans la *Proëmialis Declaratio*¹⁵⁴

Le titre entier de ce texte — *Operis Origo et Scopus nec non Sinensium librorum interpretum, sectarum, et philosophiae, quam naturalem vocant. Proëmialis Declaratio*, « Origine et objectifs de l'œuvre et aussi des livres des commentateurs chinois, des sectes et de la philosophie dite naturelle. Exposé en guise d'introduction », — indique nettement le propos de cette partie assez longue : la genèse de l'ouvrage, les buts poursuivis et une présentation de notions préliminaires.

¹⁴⁷ « *Mater ei fuit Chim, è familia prænobili Yen oriunda* » (*Philosophorum Sinensium principis Confucii vita*, p.CXVII.)

¹⁴⁸ Meynard (2011b), p.54 et *id.* (2011c), p.175. — L'œuvre de Sima Qian en question est le *Shiji*, « Famille de Confucius » (《史記·孔子世家》).

¹⁴⁹ 紇與顏氏女野合而生孔子 (Sima Qian, *Shiji*, « Famille de Confucius ».)

¹⁵⁰ « *Princeps è Regio Sinensium Imperatorum* » (*Epistola*, p.III-IV.)

¹⁵¹ *Cf. supra.*

¹⁵² « *non solum primi ordinis Magistratu [...] sed generis quoque nobilitate fuit illustris* » (*Confucii vita*, p.CXVII.)

¹⁵³ *E.g. Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Édition du Seuil, 1997, p.29 et s. ; *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, p. 159-184.

¹⁵⁴ Bibliographie : Meynard (2011a), p.89-96 ; Mugello (1985), p.260.

Le public cible de cet ouvrage est déclaré au tout premier paragraphe : même si le livre peut satisfaire la « curiosité érudite des nombreux » (*erudita multorum curiositas*), les auteurs destinent leur travail avant tout aux missionnaires jésuites. « Notre but n'est pas tant de servir le plaisir et la curiosité de ceux qui vivent en Europe, que l'avantage de ceux qui quittent l'Europe pour apporter la lumière de l'Évangile dans ces confins de la terre »¹⁵⁵. La publication vise, en d'autres termes, « non pas à exposer aux Européens la sagesse chinoise, mais à rendre service aux candidats des Missions d'orient, afin que les soldats disposent d'armes avec lesquelles ces peuples non seulement puissent être vaincus par vous, sous la direction et les auspices du Christ, mais se réjouissent même d'être vaincus »¹⁵⁶. Pour assurer l'efficacité de l'apostolat des missionnaires « à cause des fruits abondants qu'ils recueilleront de cet ouvrage »¹⁵⁷, l'assimilation de la culture littéraire chinoise est primordiale. Le but ultime de la publication est spirituel : il s'agit de « gagner tous au Christ et dès lors devenir non seulement des lettrés pour le peuple lettré des Chinois, mais devenir tout pour tous¹⁵⁸ »¹⁵⁹, jusqu'à « revêtir la personnalité et la culture des gens lettrés »¹⁶⁰. Ainsi, il est nécessaire « d'étudier aussi, outre la langue, la culture littéraire et ce faisant d'ajouter aux premières peines d'autres en plus »¹⁶¹.

Nous comprenons donc, tant par l'histoire du livre que par les mots explicites et clairement définis de l'éditeur principal, que la vocation définitive de cet ouvrage est de servir comme outil spécifique d'évangélisation et de conversion de l'élite chinoise.

2.2.1.3 Méthode de traduction

La volonté d'une de traduction littérale est prégnante. Dans l'introduction au *Scientiae Sinicae Liber Primus*, il est écrit :

Nota Latinam hujus operis versionem esse ad litteram, quaeque numeris suis distincta, phrasi et textui Sinico necnon characteri (qui seorsum imprimetur) ordinique ad amussim respondet. In reliquis vero est explanatio interpretum et praecipue *Cham* Colai et Magistri Regii. (Liber primus, p.1.)

« Remarquez que la traduction latine de cet ouvrage est littérale ; marqué par des chiffres particuliers, elle répond très exactement à la phrase et au texte chinois, ainsi qu'aux caractères (qui seront imprimés à part¹⁶²) et à leur séquence. En revanche, dans le reste du texte on trouve l'explication des commentateurs, et avant tout de Zhang, le *kolao* et précepteur impérial. »

¹⁵⁵ « *propositum nobis est non tam servire oblectamento & curiositati eorum qui in Europa degunt, quam utilitati eorum qui ex Europea lucem Evangelicam ultimis hisce terris allaturi navigant* » (p.IX).

¹⁵⁶ « *non ut Europaeis hominibus Sapientiam Sinicam ostentemus, sed ut consultum foret Missionum orientalium Candidatis, ut arma subministrarentur militibus, quibus istae gentes, Duce Christo & auspice, vinci a vobis non modo possent, sed etiam gauderent* » (p.XIII).

¹⁵⁷ « *propter uberrimos quos ex ea percipient fructus* » (p.XIV).

¹⁵⁸ Cela fait allusion à Paul, 1 Cor. 9, 22 : *Τοῖς πάντων γέγονα τὰ πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω* (« Je suis devenu tout pour tous, afin de sauver certains de toute manière »).

¹⁵⁹ « *omnes Christo lucrifacere, & huius rei gratiâ non modo literatae Sinarum genti literatos, sed omnibus omnia fieri* » (p.X).

¹⁶⁰ « *personam induimus cultumque Literatorum hominum* » (p.X).

¹⁶¹ « *praeter idioma gentis literas quoque perdiscere & laborem labore cumulare* » (p.XI).

¹⁶² En réalité, cette édition du texte chinois ne se fera pas.

Aussi, il est annoncé sans ambages dans le titre même du troisième livre qu'il s'agira d'une *versio litteralis, unà cum explanatione* (« traduction littérale, comprenant aussi l'explication [des commentateurs] »)¹⁶³. En effet, les traducteurs jugent nécessaire de joindre les commentaires explicatifs des commentateurs chinois en raison du caractère « laconique » des textes chinois¹⁶⁴.

Cependant, certains commentaires ont dû être abrégés :

In versione autem nostrâ *Scientiæ Sinicæ* consultò multa contraximus ; et quamvis subinde videatur copiosior explanatio, sciat Lector nequaquam esse cum ipsius Interpretis Cham Colai, quem praecipue sequimur, ubertate copiâque comparanda. (Liber Tertius, p.158-159.)

« Or dans notre traduction de la *Scientia Sinica*, nous avons à dessein procédé à de nombreux abrègements ; et même si par endroits le commentaire explicatif semble trop abondant, le Lecteur doit savoir que cela ne peut être en aucun cas être comparé à la prolixité et à l'abondance du commentateur lui-même, le *kolao* Zhang, que nous suivons en premier lieu. »

Nous apprenons donc que les commentaires de référence sont principalement ceux de Zhang Juzheng, mais quelquefois, nous trouvons ceux d'autres, insérés « en raison de la science ou de la clarté »¹⁶⁵.

À propos du style de la langue latine, les traducteurs ne recherchent, d'après eux-mêmes, aucun embellissement stylistique :

Esse rude quid atque impolitum Confucii nostri opus, si quidem cum elegantia et venustate Europaeâ conferatur, nec ipsi inficiari possumus. (*Proëmialis Declaratio*, p. XIV.)¹⁶⁶

« Nous ne pouvons pas nier que notre édition de Confucius a quelque chose de rude et de mal dégrossi, si on la compare avec l'élégance et la beauté [des lettres] européennes. »

Autrement dit, ils ne cherchent pas à plaire au lecteur européen :

Non inficior tamen esse non pauca, quae merito censeantur esse vulgaria, ne dicam frivola ; procul dubio praetermittenda, si nos soli laboravisset oblectationi Europeaeorum. Sed enim jam satis diserte significavimus in ipso operis limine, iis potissimum haec scribi, quibus in hanc Christi vineam concessuris et, uti speramus, deinceps in ea laboraturis. Quamquam par est etiam nos meminisse non ejusdem esse palati mortales omnes ; et multa quae Europeaeis fastidiant, huic genti esse in deliciis.

¹⁶³ *Scientiæ Sinicæ* liber tertius, p.1.

¹⁶⁴ « *prolixitatem quamquam, quae alias vitio daretur, in hac Laconicae peregrinaeque gentis tanta caligine, non modo veniâ dignam, sed planè necessariam duximus* » (« étant donné la si grande obscurité de ce peuple « laconique » et étranger, nous avons jugé nécessaire, et pas seulement excusable, de faire preuve d'une prolixité, qui en d'autres circonstances mériterait d'être critiquée », *Proëmialis Declaratio*, p.IX.) Cf. le manuscrit du CSP, p.IV recto (main A) : « *Atqui adeo praetermissa laconica illa et obscura brevitate, multo quam ante copiosius Interpretum sententias e Sinico in Latinum posse converti, et quae controversa essent plane dilucideque tractavi; ad haec, emendari nonnulla, quibus in priori editione et quasi rudimentis huius operis error intervenerat; ac denique ne despicerent Europaeorum palato tam peregrinae tamque vetustae dapes, latinitate paulo magis castigata (quod antea quidem neglexeram) omnia exponi posse* ».

¹⁶⁵ *vel eruditionis gratiâ vel claritatis* (Liber Tertius, p.159.)

¹⁶⁶ Cf. le manuscrit p.IX recto-verso : *Esse rude quid atque impolitum Confucii nostri opus, siquidem cum elegantia et venustate Europaea conferatur, nec ipse inficiari possum.*

[...] Quod ad sermones sententiasque spectat, habet leporem suum et gratiam in China, quod idem in Europa risum propè stomachumque moveat. (Liber Tertius, p. 159.)

« Mais je ne nie pas qu'il y a plusieurs aspects qui mériteraient d'être taxés de vulgaires, pour ne pas dire frivoles ; et sans aucun doute, ils auraient été écartés si nous avions travaillé pour le seul plaisir des Européens. Mais nous avons déjà assez clairement fait comprendre, au début de cet ouvrage, que nous écrivons tout ceci principalement pour ceux qui se rendront dans cette vigne du Seigneur et, comme nous l'espérons, y travailleront ensuite. Cependant, il est juste de rappeler que tous les hommes n'ont pas le même goût ; et beaucoup de choses charment ce peuple, qui répugnent les Européens. En ce qui concerne les discours et le style, les Chinois trouvent de la grâce et du raffinement dans ce qui fait rire ou irrite les Européens. »

En résumé, la traduction se veut simple, claire et pragmatique, sans parure supplémentaire. Il est intéressant de remarquer que déjà dans la *Sinica Sapientia* de 1662 apparaissent des revendications similaires : la fidélité à l'original (*litteralis expositio*) reflétée dans la présentation même des deux textes (équivalence « *de verbo ad verbum* ») ainsi que le mépris de l'élégance stylistique :

Habes amice lector hic litteralem expositionem Textus Sinici Su xū nuncupati iuxta mentem Interpretum Sinensium fere viginti, ac praecipue 張 chām Colai, qui fuit Imperii Primas, et Praeceptor Imperatoris. (*Sapientia Sinica*, Ad Lectorem.)

« Tu trouves ici, cher Lecteur, une présentation littérale du texte chinois appelé *Sishu*, selon l'interprétation d'à peu près vingt exégètes chinois, et spécialement le *Colaüs* Zhang, qui fut le Premier personnage de l'Empire et précepteur de l'Empereur. »

Et plus loin :

Sequitur dein textus Latinus de verbo ad verbum eo ordine et numero quo sunt litterae Sinicae, nisi quod verba Latina lineola subducta in vigore sint ea, quae simili ordine respondent Sinicis characteribus ; ea vero, quae non sunt subducta ad claritatem maiorem ex Interpretibus adiungi oportuit, eo quod laconicus sit Sinensium stylus, et hieroglyphica Sinica plus subintelligere, quam exprimere videantur; hinc factum est, ut saepius duo, aut etiam tria verba Latina unica dumtaxat lineola subducta respondeant unico characteri Sinico, et si e contra subinde unicum occurrat verbum Latinum duabus, vel tribus subductum lineolis; quod respondet totidem Sinicis characteribus. Excipiuntur tamen particula Sinica [...] (*Sapientia Sinica*, Ad Lect.)

« Suit alors [après le texte chinois] le texte latin, mot à mot, dans le même ordre et le même nombre que les lettres chinoises, si ce n'est que les mots latins mis en évidence par un soulignement sont ceux qui répondent aux caractères chinois dans le même ordre ; mais les mots qui n'ont pas été soulignés ont dû être ajoutés par les traducteurs en vue d'une plus grande clarté, étant donné que le style des Chinois est laconique et que les caractères chinois semblent sous-entendre plus qu'ils n'expriment ; dès lors, il arrive souvent que deux, voire trois mots latins, soulignés par un seul trait, correspondent à un unique caractère chinois ; et si au contraire de temps à autre se présente un mot latin souligné par deux ou trois traits, il répond au même nombre de caractères chinois. Font cependant exception les particules chinoises [...] »

Enfin :

Si quae intra parentheses clausa offenderis, ab Authore claritatis atque eruditionis gratia annotata esse memineris; si quae vero minus latina, aut duriusculus construendi modus, si quae item sterilia, insipida, ac saepius repetita videbuntur, scias velim me sinceritati textus ac rigori verborum potius quam gustui criticorum studuisse (*Sapientia Sinica*, c. [ms 3] r).

« Si tu rencontres des éléments placés entre parenthèses, sache qu'ils ont été indiqués par l'Auteur pour des raisons de clarté et d'information ; mais si tu tombes sur des expressions qui te semblent moins latines, ou une construction un peu trop dure, ou des mots inutiles, insipides ou répétitives, je voudrais que tu saches que je me suis attaché davantage à la sincérité du texte et au sens propre des mots qu'au goût des critiques ».

Quant au thème de la « *brevitas Laconica* », il apparaît pour la première fois dans la *Sinarum scientia politico-moralis* de 1667/1669, où il illustre la difficulté que le texte de Confucius peut causer au public européen, allant même jusqu'à provoquer la nausée (« *Laconicae lectionis nausea* » : Ad lect.) : dans la paraphrase française, il est question de « briefueté & obscurité de cette piece », pouvant faire « quelque peine au Lecteur » (*Avis*, p. 18). — Pour remédier au problème de la concision, c'est la traduction littérale qui est préconisée (« le Traducteur ... a pris à tache dans cette version de rendre parole pour parole », *Avis*, p. 18), mais indiquant entre parenthèses tous les mots nécessaires à la compréhension du texte. — Il en résulte une présentation particulière de l'édition bilingue :

(Haec sunt notanda :) Sinica verba, seu literas, quae in altera eiusdem paginae columna cum suis numeris oppositae sunt, Philosophi textum esse [...] : quibus ex adverso in altera columna sub iisdem numeris Latina verba respondent¹⁶⁷ (*Sinarum scientia politico-moralis*, Ad Lect., p. 4).

« Les mots ou les caractères qui se trouvent dans la première d'une même page, avec chacun son numéro, constituent le texte du Philosophe ; à ces mots correspondent dans l'autre colonne en face les mots latins, sous les mêmes numéros ».

2.2.2 *Sinensis Imperii libri classici sex* (François Noël)

2.2.2.1 Présentation générale et objectifs

D'emblée, le P. Noël met en évidence l'excellence des livres de la sagesse chinoise, fondée sur l'âge vénérable et la valeur intrinsèque :

multa enim & longa antiquitate commendata, & vera virtute digna in se continent ; nec fortasse in doctrina [...] antiquis Græcis impares. (*Praefatio ad Lectorem*, p.a2 recto.)

« En effet, ils contiennent beaucoup de valeurs, recommandées par une haute antiquité et dignes de la véritable vertu. Et ces écrits ne le cèdent sans doute pas à l'Antiquité grecque pour ce qui est de la sagesse. »

Et il poursuit en regrettant l'absence d'une traduction complète de ces livres éminents, d'où le motif de sa propre entreprise :

Quamvis enim à centum & amplius annis, ex quo Missio Sinensis coepit exordium, istorum librorum versio aliquoties tentata, imò & utcumque inchoata fuerit, nondum tamen huc usque absoluta prodiit. (*Praefatio ad Lectorem*, p.a3 verso.)

« Il est vrai qu'il y a eu, voici maintenant cent ans et même plus, depuis le début de la Mission Chinoise, quelques essais de traductions de ces livres ou plutôt quelques débuts de traduction ; cependant jusqu'à ce jour aucune traduction complète n'a vu le jour. »

¹⁶⁷ Les mots ou caractères chinois qui ne sont pas numérotés constituent des « particules », *quae vel ornatus gratia apponi solent, vel vim habent interrogationis, praepositionis, admirationis, etc.* (p. 4).

Contrairement à la focalisation sur Confucius chez son prédécesseur Couplet, le P. Noël exprime son admiration particulière pour la façon dont Memcius raisonnait et disposait son discours¹⁶⁸. Il éclaircit en outre qu'il ne s'agit pas d'une doctrine qui serait « secrète ou merveilleuse par son élévation », mais de « l'éthique commune, la disposition des mœurs, la discipline familiale, et la bonne gouvernance »¹⁶⁹ ; utilisant une opposition prégnante, le P. Noël voit ainsi dans les livres de Memcius un exposé de sagesse pratique (*res*) plutôt que des réflexions théorique (*ars*)¹⁷⁰.

Par conséquent, la traduction qu'il offre de ces ouvrages est moins motivée par l'originalité de pensées remarquables que par leur importance dans la culture chinoise et, plus particulièrement, leur rôle essentiel dans l'éducation de la jeunesse :

Unde non tam ipsa nova argumenti ac materiæ præstantia, quàm ingens hominum multitudo, qui illis dant operam, me impulit ad aggrediendam istam laboriosam versionem ; siquidem omnis pueri Sinenses, qui in urbibus, oppidis, pagis artem legendi & scribendi addiscunt, (& sunt copiosissimi,) hos quinque libros, Scholam Adulorum, Librum Sententiarum, Medium Immutabile, Memcium, Scholam Parvulorum non tantùm legunt ac perlegunt, sed etiam penitùs memoriæ mandant. Et quicumque ad obtinendum Baccalaureatùs gradum se examini subjiciunt, decerptas ex his libris sententias ad breves quasdam orationes componendas à provinciali litterarum Præfecto accipiunt. (*Praefatio*, p.a2 verso.)

« Dès lors, ce ne sont pas tant les qualités remarquables du sujet et de la matière qui m'ont poussé à entreprendre cette traduction difficile, mais le nombre infini de ceux qui s'y adonnent. En effet, tous les enfants chinois qui dans les villes, grandes ou petites, et dans les villages apprennent à lire et à écrire (et ils sont innombrables), non seulement lisent et relisent, mais ils les apprennent aussi entièrement par cœur ces cinq livres : l'*Étude des adultes*¹⁷¹, le *Livre des sentences*¹⁷², le *Milieu Immuable*¹⁷³, *Memcius* et l'*Études des petits*¹⁷⁴. Et tous ceux qui passent l'examen pour le Baccalauréat¹⁷⁵ reçoivent du Préfet provincial de la littérature¹⁷⁶ des sentences recueillies dans ces livres pour composer de brefs exposés. »

¹⁶⁸ *quamvis etiam eleganti connexi sermonis stylo, & ordinato dicendi cursu non rarò ratiocinium instituant ac præsertim Doctoris Memcii liber, qui familiari argumentandi & persuadendi artificio singularem concatenatorum dialogorum ordinem servat. (Praefatio, p.a2 recto.)*

¹⁶⁹ *Ethicen vulgarem, morum compositionem, Familiæ disciplinam, & [artem] boni regiminis (Praefatio, p.a2 verso.)*

¹⁷⁰ Ici, François Noël a une perspective plus juste sur la nature de la sagesse chinoise. Au lieu de l'assimiler à la « philosophie » grecque qui s'interroge plus souvent sur les questions de l'être (ontologie), du monde (cosmologie), du surnaturel (métaphysique), qui cherche à méditer et à raisonner avec logique sur ces théories abstraites et qui s'intéresse à tout objet de connaissance (épistémologie) (cf. § 2.1.1 la critique d'Anne Cheng), il souligne l'aspect plus pratique de la sagesse chinoise en distinguant la *res* de l'*ars*. Cette opposition revient plusieurs fois dans son texte.

¹⁷¹ *La Grande Étude, Daxue.*

¹⁷² *Les Entretiens de Confucius, Lunyu.*

¹⁷³ *Le Juste Milieu, Zhongyong.*

¹⁷⁴ *La Petite Étude, Xiaoxue.*

¹⁷⁵ Cela désigne le Concours impérial (科舉).

¹⁷⁶ Il s'agit des examinateurs qui étaient souvent des magistrats provinciaux.

Il justifie ainsi d'ajouter la traduction de l'*Obédience filiale* : il faut que les élèves chinois l'étudient de la même manière que ces cinq livres¹⁷⁷, plutôt que les « cinq livres classiques » proprement dits (« *Wujing* ») qu'il ne juge pas nécessaire de traduire.

Son objectif est d'« apprendre aux lecteurs ce que les Chinois ont écrit »¹⁷⁸, de les instruire à « mettre en pratique ce qu'ils ont correctement compris »¹⁷⁹, afin, dans l'immédiat, de permettre aux Européens cultivés de débattre sur la culture chinoise en connaissance de cause, et non pas en dilettantes, puisqu'ils en discutent si souvent¹⁸⁰. Ainsi, pour comprendre « la vraie pensée des Chinois »¹⁸¹, il faut disposer d'une traduction complète des livres classiques.

Une finalité plus profonde est l'édification morale du lecteur, davantage sur un plan pratique (l'amener à imiter les pensées droites des livres chinois), plus que sur le plan purement intellectuel (donner à connaître les livres). Car le P. Noël est convaincu que la sagesse des Chinois est en réalité un reflet de la morale chrétienne¹⁸² — ce qu'il affirme avec vigueur dans la dernière phrase de sa préface :

Dum leges Sinarum doctrinam, Christianorum vitam cogita. Utinam utrisque lapis angularis fiat CHRISTUS !

« Tout en lisant les enseignements des Chinois, réfléchis à la vie des Chrétiens. Puisse le CHRIST devenir la pierre angulaire pour les uns et les autres ! »

2.2.2.2 Méthode de traduction¹⁸³

Dans un premier temps, François Noël a cherché à accéder au sens authentique du texte chinois, grâce au recours aux interprètes chinois qu'il a pu consulter :

praesertim cùm verum ipsorum Interpretum Sinensium, & originalem sensum accuratè sequi studuerim (*Praefatio*, p.a3 verso.)

« surtout que j'ai cherché à suivre de près la véritable et authentique signification d'après les commentateurs chinois eux-mêmes. »

¹⁷⁷ « omnibus Baccalaureis imponitur eodem modo addiscendus filialis Obedientiae libellus, praeter unum ex aliis quinque libris classicis dictis Ou Kim » (*Praefatio*, p.a2 verso).

¹⁷⁸ « ut discas, quae Sinæ scripserunt » (*Praefatio*, p.a2 recto).

¹⁷⁹ « ut agas, quae rectè senserunt » (*ibid.*)

¹⁸⁰ « cùm tam saepè de scientia Sinica sermonem faciant ; imò & subinde inter se litigent » (*Praefatio*, p.a3 verso).

¹⁸¹ « quid verè sentiant Sinæ » (*ibid.*)

¹⁸² Cf. le figurisme de Noël (voir §1.3.8).

¹⁸³ Bibliographie : Wong (2015), p.197-201.

Dans un second temps, il a voulu transposer le texte ainsi vérifié, non pas dans une version littérale vouée souvent à rester obscure¹⁸⁴, mais dans une traduction plus libre, qui en éclaire le sens ; en d'autres termes, il a recherché une fidélité à l'esprit plutôt qu'à la lettre :

interdum Authoris menti magis, quàm verbis, nè nimis obscurus forem, me adstrinxi.

« je me suis attaché parfois davantage à l'esprit de l'auteur qu'aux mots, pour ne pas être trop obscur. »

Néanmoins, dans l'adresse au Lecteur donnée en introduction au *Liber Sententiarum*, il dit qu'il a cherché à garder le « style sentencieux » de l'original :

Stylum sententiosum Sinicum in phrasi latina quantum potui, retinui.

« J'ai maintenu dans la phrase latine, autant que j'ai pu, le style sentencieux propre au chinois. »

En conséquence, il n'a pas recherché à tout prix le raffinement stylistique (*ultima lima politum opus*) dans sa version latine¹⁸⁵ : au contraire, en bien des endroits, il a été prêt à abandonner l'élégance de l'original chinois au profit de la « clarté latine »¹⁸⁶. D'autre part, il n'a pas séparé systématiquement le texte original de ses commentaires¹⁸⁷, mais ajouté à la traduction, quand il en jugeait nécessaire, des notes explicatives¹⁸⁸.

Le commentateur principal dont se sert le P. Noël est Zhu Xi. Il met d'ailleurs systématiquement dans l'introduction à chaque livre une traduction de préface de Zhu Xi correspondante. Pour les *Quatre Livres*, il s'agit des préfaces dans son 《四書章句集注》 *Si shu zhang ju ji zhu* : 《大學章句序》 *Da xue zhang ju xu*¹⁸⁹ pour le livre de *Daxue*, 《中庸章句序》 *Zhong yong zhang ju xu*¹⁹⁰ pour le *Zhongyong*, 《論語序說》 *Lun yu xu shuo*¹⁹¹ pour les *Entretiens*

¹⁸⁴ L'obscurité des textes chinois est souvent mise en exergue par le P. Noël, ainsi dans sa *Philosophia Sinica tribus Tractatibus*, Prague, 1711, où on trouve des qualificatifs comme « verba ambigua, obscura, imo et paene adversa » ou encore « obscura ac implexa ». Cependant il a corrigé ce jugement trop rapide : « Ecquos enim in orbe libros proferes, praesertim doctrinae praecepta tradentes, in quibus subinde obscura et ambigua non reperias ? » et « [...] non velis in libris Sinicis exigere raram illam claritatem, quae nulla prorsus explicatione aut interpretatione indigeat, cum eam nec in aliis requiras nec invenias ».

¹⁸⁵ nè speres quoad latinitatem & stylū ultimā limā politum opus (*Praefatio*, p.a3 verso).

¹⁸⁶ propriam phrasis latinæ claritatem pro phrasis Sinicæ elegantia [...] afferre conatus (*ibid.*)

¹⁸⁷ C'est ce que Abel-Rémusat (1817, p.25) a reproché à la traduction de Noël : « [...] ce ne sont pas, à la rigueur, des traductions qu'ils ont données des *Quatre livres*, et que ce sont plutôt des paraphrases où le sens littéral est souvent dans les commentaires. Ce reproche peut sur-tout s'adresser au P. Noël, qui a confondu, dans un discours continu, le text, les gloses et les notes, et qui, par-là, a remplacé la concision, quelquefois excessives, des disciples de Confucius, par une prolixité qui rend sa traduction presque illisible. » Et plus loin : « Le propre d'une version littérale est d'être exacte, et de faire connoître le sens des mots ; celui d'une traduction libre est de s'attacher à l'esprit plus qu'à la lettre, et de faire juger le génie de l'auteur original. Les missionnaires ont peut-être fait tort à ces deux objets, en cherchant à les réunir dans une même version. »

¹⁸⁸ subinde ad majorem legentis voluptatem parva scholia de Sinarum historia, de Ritibus eorum antiquis, de eorum Musica adjunxi. (p.75, *Libri sententiarum prooemium*.)

¹⁸⁹ qui correspond aux p.2-9 dans les *Libri sex* ; p. 10 suit le paragraphe introducteur de 《大學章句》 *Da xue zhang ju* (子程子曰：……則庶乎其不差矣。)

¹⁹⁰ p.32-39 dans les *Libri sex* ; p. 40-41 suit le paragraphe introducteur de 《中庸章句》 *Zhong yong zhang ju* (子程子曰：……有不能盡者矣。)

¹⁹¹ p.76-82 dans les *Libri sex* ; le texte se termine à '伯魚生急，字子思，作中庸。', la suite étant omise.

et 《孟子序說》 *Meng zi xu shuo*¹⁹² pour le livre de *Mencius*. Seul le livre de la *Filialis observantia* est dépourvu de cette partie, étant donné que ce livre n'est pas inclus dans le commentaire de Zhu Xi. Par contre, comme le dernier livre, le *Xiaoxue*, est composé et préfacé par Zhu Xi lui-même, cette préface est naturellement aussi présente chez Noël.

En plus de Zhu Xi, d'autres commentateurs sont également référés — le P. Noël ne les a pas nommés dans les préfaces, mais il les cite, tantôt clairement, tantôt implicitement dans les notes ou dans les commentaires. Le nom de Zhang Juzheng est bel et bien mentionné e.g. dans la note au p.41 (Nota : sic hujus textum explicat *Cham Kiu Chim*).

D'autre part, il cite plus loin un *alius Interpres* sans donner le nom. Wong¹⁹³ l'identifie à 蔡清 Cai Qing (1453-1508), l'auteur de 四書蒙引 *Sishu mengyin*. D'après son analyse, le passage ci-dessous :

Deinde alius Interpres addit : Ita que natura, recta agendi via, recta vitæ disciplina est illud immutabile Medium, quod hic Author sibi proponit explanandum.¹⁹⁴

« Ensuite un autre commentateur ajoute : Donc la nature, le chemin droit d'agir et la droite discipline de la vie est ce Milieu invariable ; c'est ce que cet auteur se propose d'expliquer. »

est une traduction littérale de cette phrase tirée de ce livre :

性、道、教三者，一中庸也。¹⁹⁵

« La nature, la voie, la doctrine, ces trois choses sont un seul — le Milieu invariable. »

2.2.3 *Cursus litteraturæ Sinicæ neo-missionariis accommodatus* (Angelo Zottoli)

2.2.3.1 Objectif et organisation de l'ouvrage

L'ouvrage de Zottoli se veut expressément didactique et s'adresse aux futurs missionnaires destinés à la Chine. Il poursuit trois buts : 1° permettre aux étudiants de faire de grands progrès en peu de temps¹⁹⁶ ; 2° les préparer à devenir à leur tour des professeurs de chinois¹⁹⁷ ; et 3° les motiver pour s'essayer eux-mêmes à l'écriture en chinois.¹⁹⁸ Il ne s'adresse donc pas « à l'Europe

¹⁹² p.200-208 dans les *Libri sex*.

¹⁹³ 2015, p.199.

¹⁹⁴ *Libri sex*, p.42, n.1.

¹⁹⁵ 四書蒙引卷三 (*Sishu mengyin*, vol.3).

¹⁹⁶ « magnos in Sinicis studiis brevi habeant processus » (Vol. I, *Proœmium*, p.V.)

¹⁹⁷ « possint etiam ea dirigere in scholis nostris » (*ibid.*)

¹⁹⁸ « Sinicam scriptionem tentare » (*ibid.*)

savante »¹⁹⁹, mais à ceux qui « veulent forcer les mystères de la langue chinoise »²⁰⁰. Il ne promet pas néanmoins de dévoiler « des concepts merveilleux », étant donné qu'il s'applique d'abord et avant tout à l'étude de la langue via la lecture des textes littéraires.²⁰¹

Le cours est programmé sur une durée de cinq ans²⁰² : la première année porte sur la langue colloquiale avec les textes du « style bas » ; la deuxième année est consacrée à l'étude des « classiques » et la troisième aux « canons »²⁰³ ; la quatrième année se poursuit avec le style rhétorique et la lecture de la prose ; la dernière a pour objet l'art oratoire et la poésie.

2.2.3.2 Méthode de traduction

Pour permettre plus facilement l'étude personnelle, l'auteur insiste sur l'importance de prendre appui sur une traduction fidèle des textes chinois, en plus des notices philologiques (tirées de l'ouvrage du P. de Prémare²⁰⁴ et des savants chinois) : c'est le meilleur moyen de suivre « les sinuosités de la phrase chinoise »²⁰⁵ et de voir s'ouvrir progressivement « les arcanes des écrits chinois »²⁰⁶.

Bien entendu, il ne vise pas à une « traduction littéraire » remplie de périphrases comme celles qui ont été faites en Europe dans le passé, qui s'éloigneraient par trop de l'original et qui ne rempliraient pas le rôle primordial d'une ressource pédagogique :

apud me constitui in versione ab omni periphraſi pro viribus cavere, quam mei consilii perspicuitati officere sum arbitratus (Vol. I, *Proæmium*, p.VI.)

« je me suis décidé à m'abstenir dans ma traduction autant que possible de toute périphrase, dont j'ai cru qu'elle était nuisible à la clarté de mon propos »

Car le but est de faire jaillir le sens de la phrase chinoise, en partant de la signification précise de chaque mot, à l'aide des commentateurs chinois²⁰⁷.

Le traducteur préconise donc une méthode de traduction *ad verbum*²⁰⁸ (« mot à mot »), dite aussi *methodus de verbo transferendi*²⁰⁹ ; cette méthode est bâtie sur deux principes : 1° à un mot chinois correspond un mot latin et *vice versa* (*verbum verbo respondebit* : Vol. I, *Proæmium*,

¹⁹⁹ « cultissimae Europae » (*ibid.*)

²⁰⁰ « linguae Sinicae penetralia perrumpere volentibus » (*ibid.*)

²⁰¹ « haud ergo animum inducas miros in his paginis quærere conceptus, sed illud memineris, nos linguæ potissimum studere » (*ibid.*, p.VI.)

²⁰² « Cursus quinque annis absolvitur... » (*ibid.*)

²⁰³ En ces termes, le P. Zottoli distingue bien les *Quatre livres* (*Sishu*) des *Cinq canons* (*Wujing*).

²⁰⁴ A. Zottoli fait référence à la *Notitia linguæ Sinicae* (1831) du sinologue Joseph-Henri Marie de Prémare, S. J. (1666-1736).

²⁰⁵ « sinicae phrasıs anfractus » (Vol. I, *Proæmium*, p.V-VI.)

²⁰⁶ « ut [...] sinicae scriptionis sensim sic panderentur arcana » (*ibid.*, p.VI.)

²⁰⁷ « quae juxta probatos indigenas interpretes cuique voci insit significatio » (*ibid.*)

²⁰⁸ *ibid.*, p.V.

²⁰⁹ Vol. II, *Proæmium*, p. VII.

p. VII) ; – 2° l'ordre des mots latins doit obéir à la phrase chinoise (*ut ipsa adeo verborum collocatio Sinicæ dictionis ordini subserviret* : *ibid.*, p. V).

Or, A. Zottoli comprend en même temps qu'une traduction littérale peut créer des problèmes de transparence :

Equidem scio, hujusmodi methodum posse aliquando officere perspicuitati, cum scilicet phrasis constat structura, quid vero sibi velit auctor haud aeque deprehendatur (Vol. II, *Proæmium*, p.VI.)

« Je sais bien qu'une méthode de ce genre peut nuire quelquefois à la clarté, notamment lorsque la structure de la phrase est claire, mais qu'on ne saisit pas pour autant l'intention de l'auteur »

Mais de toute façon, étant donné le but pédagogique qu'il poursuit, l'auteur n'a pas eu de scrupule à déroger à ses principes : 1° en insérant dans le texte latin des particules, afin d'arriver à une plus grande transparence²¹⁰ ; – 2° en inversant par endroit l'ordre de mots, pour des raisons d'élégance stylistique²¹¹.

D'ailleurs, plus le texte chinois est obscur, moins le P. Zottoli a cru devoir abandonner la « méthode littérale »²¹². Il s'ensuit, comme il s'en rend parfaitement compte, que le style latin de ses traductions aura un « parfum chinois », dans la mesure justement où il s'oblige à coller le plus possible à l'original.²¹³

La difficulté de son entreprise se trouve, d'un côté, dans l'« opacité des réalités chinoises »²¹⁴, de l'autre, dans l'indigence lexicale de la langue latine pour représenter ces réalités. Par conséquent, le P. Zottoli a été amené à transposer plusieurs termes de l'antiquité romaine pour les adapter à de nouvelles réalités.²¹⁵

En ce qui concerne l'exégèse et la compréhension des textes classiques, le commentateur de référence retenu par le P. Zottoli est Zhu Xi²¹⁶, car celui-ci lui semble, parmi tous les autres commentateurs, le plus autorisé et le plus compétent. Toutefois, les éloges du jésuite ne vont pas au-delà des mérites philologiques de ce commentateur, car il n'a aucune estime pour son matérialisme philosophique : *philosophum detestor, amo philologum*.²¹⁷

²¹⁰ « particulam [...] quae reddat [textum] clariorem » (*ibid.*, p.VII.)

²¹¹ « inversionem [...] quae auribus subserviat » (*ibid.*)

²¹² « a litteralis versionis methodo eo minus, quo obscurior textus, visum est discedere » (Vol. II, *Proæmium*, p.VI.)

²¹³ « stylum, qui sinicis flexibus adreperere cogitur, sinicum quippe redoliturum » (*ibid.*, p.VI.)

²¹⁴ « ancipiti rerum sinensium ambiguitate » (*ibid.*, p.VIII.)

²¹⁵ « quae a romana antiquitate frustra fuisset quaerere, translatis [...] vocibus, quae rei magis accedere visae sunt, efferenda fuere » (*ibid.*, p.VI.)

²¹⁶ « Doctoris enim Tchou hi, quem litteraturæ principem tota natio salutatur, sunt præ omnium manibus commentaria, eaque laureæ candidati sub præsentis dynastiae omnino sequi tenentur : et ut magis ipsa clarescant, plura commentarii commentaria vulgo in scholis usurpantur... » (Vol. II, *Proæmium*, p. VI.)

²¹⁷ « philosophum detestor, amo philologum : illius ergo erroribus, si qua interspirent, expurgatos vellem libros, qui juventuti nostræ discendi committuntur ; hujus vero commentaria mere philologa, pro summa viri auctoritate et peritia, facile ceteris antepono. » (*ibid.*)

2.3 Les extraits choisis : traduction française et commentaire

Nous avons sélectionné, dans les *Entretiens*, 11 versets parmi les plus célèbres et les plus représentatifs de la pensée confucéenne parmi les cinq centaines au total, afin de soumettre leurs traductions latines à une analyse comparative approfondie, accompagnée des commentaires philologiques et syntaxiques.

Livre I : *Xue er* (學而)

I.1. 子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？」

(Traduction : Le Maître dit : « Apprendre [un savoir] et l'étudier/pratiquer souvent, n'est-ce pas aussi agréable ? Avoir un ami qui vient de loin, n'est-ce pas aussi réjouissant ? Ne pas être contrarié alors que les autres ne connaissent pas [ma sagesse], n'est-ce pas aussi [le comportement d'] un homme vertueux ? »)

CSP :

Confucius ait : Operam dare imitationi sapientum, & assiduè exercitare sese in hujusmodi studio imitandi, nonne olim delectabile erit ? Quasi dicat : suae principii ferè omnibus difficultates insunt ac spinæ ; verumtamen si devoraveris istas magno animo vicerisque, tu quisquis sectator es virtutis ac sapientiæ, si exemplis simul ac documentis virorum sapientum ob oculos tibi positis constantiam junxeris cum labore, planè fiet ut recuperatâ paulatim claritate & integritate primævâ naturæ nostræ, insignis etiam facilitas atque peritia sequatur tuam exercitationem, delectatio verò peritiam & facilitatem.

Postquam autem te excolueris tam feliciter hujusmodi cum labore & constantiâ, si dentur tunc sectatores & amici è longinqua regione adventantes, consulturi te, atque in disciplinam tuam tradituri sese, famâ scilicet virtutis ac sapientiæ tuæ excitati, nonne tum multò etiam vehementiùs lætaberis, & prodes omnino sensum hunc exultantis animi tui ?

Verùm si planè contrarium acciderit, & cùm talis ac tantus sis, ab hominibus tamen si ignoreris, nemo te consulat, suspiciat nemo ; tu interim hanc ob causam non affligaris nec indigneris ; quippe contentus iis quæ tibi ipse peperisti, & possides securus ; nihil autem de his quæ extra te, alienique sunt arbitrii, laborans ; nonne perfecti viri consummatæque virtutis hoc erit ?

(Traduction : Confucius dit : s'adonner à l'imitation des sages et s'exercer assidûment de telle manière dans cet effort d'imitation, ne sera-t-il pas un jour source de plaisir ? C'est comme s'il disait : presque tous les débuts ont leurs difficultés et leurs épines. Cependant si tu les assimiles avec un grand courage et si tu les vaincs, si toi, aussi bien que tout disciple de la vertu et de la sagesse, grâce à l'exemple et au modèle des sages que tu as sous les yeux, tu joins la constance à l'effort, tu obtiendras naturellement le résultat que voici : en récupérant progressivement la clarté et l'intégrité de notre nature, la facilité et l'expérience remarquable succéderont à l'exercice, et à l'expérience et la facilité succédera à son tour le plaisir.

Et une fois que grâce à l'effort et la constance tu te seras instruit avec un si grand succès, si alors il y a des adeptes et des amis qui viennent de loin pour te consulter et pour se livrer à ton enseignement, attirés à coup sûr par la réputation de ta vertu et de ta sagesse, alors ne te réjouiras-tu pas beaucoup plus fortement, et ne te manifesteras-tu pas sans limite ce sentiment de ton cœur qui exulte ?

Mais, si exactement le contraire arrive et, alors que tu as toutes ces qualités, tu es ignoré par les hommes et que personne ne te consulte, personne ne t'admire ; si toi, dans le même temps, tu n'es pas affligé pour cette raison ni irrité, et que tu te contentes de tout ce que tu t'es procuré à toi-

même et de tout ce que tu possèdes en toute tranquillité, que tu n'es affecté en rien par tout ce qui se trouve en dehors de toi et qui dépend d'autrui : ne sera-ce pas là le propre d'un homme parfait et d'une vertu accomplie ?)

François Noël :

Confucii effatum : qui priscorum Sapientum facta non tantùm imitatur, sed etiam cum illis assiduè se ad ulteriorem profectum exercet ; numquid is gaudio impletur ? Deinde cùm è remotis plagis adveniunt socii, ut ejus præcepta (sic, pour *præcepta*) excipiant ; numquid etiam gaudio diffluit ? Si tamen ab hominibus nesciatur, nec ob hoc irascatur ; numquid tunc potest verè dici vir sapiens & consummatus ?

(Traduction : Parole de Confucius : celui qui non seulement imite les actes des Sages anciens, mais aussi s'exerce assidûment avec eux en vue d'un progrès ultérieur, n'est-il pas rempli de joie ? Ensuite quand les amis arrivent de loin pour recevoir ses leçons, ne déborde-t-il pas aussi de joie ? Si toutefois il est ignoré par les hommes, et ne s'irrite pas à cause de cela, ne peut-on pas alors dire qu'il est vraiment un homme sage et accompli ?)

Angelo Zottoli :

Confucius ait : studere sapientiae et jugiter exercere hoc, nonne quidem jucundum ? Et si erunt sodales ex longinquo loco venientes, nonne quidem laetaberis ? Si non, ab aliis nesciri et non indignari, nonne etiam sapientis est ?

(Traduction : Confucius dit : étudier la sagesse et l'exercer sans interruption, n'est-ce pas agréable ? Et s'il y a des compagnons venant de loin, ne t'en réjouiras-tu pas ? En revanche, ne pas être connu par les autres et ne pas s'en formaliser, n'est-ce pas aussi le propre d'un sage ?)

De ce premier extrait, nous pouvons déjà repérer les différents styles de traduction relevés dans nos exposés précédents : pour traduire trois brèves questions en chinois, nous avons trois paragraphes entiers dans la version du *CSP* et un assez long dans celle de Fr. Noël ; seule la traduction d'A. Zottoli correspond à la longueur de l'original. En effet, dans la version du *CSP*, la « traduction » proprement dit de la première question (學而時習之，不亦說乎？) s'arrête au premier point d'interrogation (...*nonne olim delectabile erit* ?), mais le traducteur y joint une longue explication, introduite par *quasi dicat* (formule équivalant à « c'est-à-dire »), qui est en réalité inspirée du commentaire de Zhang Juzheng :

孔子說道：人之為學，常苦其難而不悅者，以其學之不熟，而未見意趣也。若既學矣，又能時時溫習而不間斷其功，則所學者熟，義理浹洽，中心喜好，而其進自不能已矣，所以說不亦說乎！

« Confucius dit : Lorsque l'homme étudie, il est souvent contrarié, souffrant de la difficulté, du fait qu'il apprend [quelque chose] sans le maîtriser, et ne perçoit pas le plaisir. Si, l'ayant appris, il peut souvent le réviser sans interrompre ses efforts, alors ce qu'il apprend devient familier, la doctrine est pénétrée au-dedans ; [il trouve] la joie dans le cœur et s'avance lui-même (dans l'étude), ne pouvant pas renoncer. Donc, on dit : 'n'est-il pas aussi agréable' ! »

Visiblement, il paraphrase aussi le texte de Zhang Juzheng, de la même manière que pour la parole de Confucius. En accumulant les deux paraphrases qui essaient d'illustrer le même texte, le traducteur rend la traduction particulièrement prolix et répétitive. Ce défaut est en partie dû au problème technique relatif à l'impression : Philippe Couplet a voulu imiter la tradition chinoise de distinguer le texte canonique de ses commentaires par les différentes tailles — nous pouvons d'ailleurs le voir sur son manuscrit — mais cette technique semble avoir été impossible à réaliser en Europe.²¹⁸ La perte de cette distinction résulte en un mélange de l'original et de l'interprétation, ce

²¹⁸ Meynard (2011c), p.182-183.

qui, en plus de l'absence du texte chinois²¹⁹, sacrifié lui aussi à cause de la difficulté d'impression, rend la parole de Confucius quasiment méconnaissable.

Cependant, les deux questions suivantes ne sont pas traduites de la même manière. Le traducteur ne semble pas avoir traduit l'original, mais prend directement le commentaire :

夫學既有得，人自信從，將見那同類的朋友皆自遠方而來，以求吾之教誨。夫然則吾德不孤，斯道有傳，得英才而教育之，自然情意宣暢可樂，莫大乎此也。

« Une fois acquis ce que l'on étudie, les hommes [me] suivent naturellement avec confiance. [Je] verrai les amis semblables venant de loin pour solliciter mon enseignement. L'homme vertueux n'est jamais seul, et la doctrine est transmise ; avoir obtenu [un/des élève(s)] d'excellence et l(es) instruire, [c'est] naturellement un sentiment exaltant et réjouissant ; il n'y a rien de plus [joyeux] que ceci. » (Cf. *Postquam autem te excolueris... animi tui ?*)

夫以善及人，固為可樂，苟以人或不見知，而遂有不樂焉，則猶有近名之累，其德未完，未足以為君子也。是以雖名譽不著而人不知我，亦惟處之泰然略無一豪含怒之意。如此則其心純乎為己，而不求人知，其學誠在於內，而不願乎外，識趣廣大，志向高明，蓋粹然成德之人也。

« Atteindre un autre avec le bien²²⁰ est réjouissant, certes, mais si [quelqu'un] n'est pas content parce qu'il n'est pas connu par les autres, alors il est attaché à la renommée — sa vertu n'est pas complète : il ne mérite pas encore d'être qualifié d'homme vertueux. Donc, bien que, ne jouissant pas d'une grande renommée, on ne me connaisse pas, je demeure en toute sérénité sans le moindre contrariété. Ainsi, le cœur (= la curiosité pour les connaissances) est purement pour soi-même, et ne demande pas d'être connu par un autrui ; son étude est vraiment en dedans, et ne veut pas se montrer à l'extérieur. Son intérêt pour les connaissances est étendu, son ambition est élevée et distinguée ; ceci est vraiment le propre d'un homme de la vertu accomplie. »

Plus exactement, le texte original est fondu dans le commentaire — si on regarde la numérotation juxtaposée dans le manuscrit²²¹ : le traducteur choisit expressément les mots qui paraissent dans l'original et les insère dans le paraphrase du commentaire.

La différence d'approche de traduction peut être comprise par le degré de l'« obscurité » de l'énoncé. La première phrase est encore assez transparente ; quant aux deux suivantes, on ne sait pas de quoi il est question avant de lire le commentaire, et on ne trouve pas le lien entre l'étude, la visite des amis et la notoriété. Le brusque changement de sujet, nous semble-t-il, peut susciter une grande perplexité chez le lecteur. Il nécessite ainsi de plus amples explications. Quant à l'ami qui vient de loin, il ne s'agit pas d'un simple invité ou d'une vieille connaissance, mais d'un admirateur qui veut discuter avec nous sur les savoirs et apprendre de nous. En ce qui concerne le fait de ne pas être connu, il ne s'agit pas tellement de la question de l'accepter avec aisance ou pas, mais il signifie que l'étude doit être menée purement pour soi, toujours avec une attitude humble ; il est agréable de partager le plaisir du savoir avec un autre, certes, mais le fait que notre savoir n'est pas reconnu ou approuvé n'est point un objet de plainte. On comprend donc que ces trois interrogations sont étroitement liées entre elles, et que l'idée centrale n'est rien d'autre que la façon de trouver le plaisir dans l'étude. Et ces idées profondes ne se lisent que dans le commentaire : c'est ce que M. Meynard appelle les « différents niveaux du texte chinois »²²².

²¹⁹ La numérotation des caractères chinois et de leur correspondant en latin aurait pu aider l'identification du texte original ; on reconnaîtrait tout de suite la partie du commentaire par l'absence des numéros.

²²⁰ C'est-à-dire la connaissance, sa doctrine.

²²¹ La numérotation est reproduite fidèlement dans l'édition de Meynard (2011a).

²²² Meynard (2011b), p.56 et *id.* (2011c), p.182.

Le mention de l'indépendance d'autrui dans le troisième paragraphe du *CSP* (*nihil... de his quæ extra te, alienique sunt arbitrii, laborans*) peut très bien renvoyer aux *Entretiens* XV.21. « 君子求諸己，小人求諸人 »²²³ et XII.1. « 為仁由己，而由人乎哉？ »²²⁴. C'est le message caché de cet énoncé : l'étude ou la recherche de sagesse ne dépend pas d'autrui ; si la vertu de l'homme n'est pas reconnue, il faut s'examiner et continuer à s'améliorer, au lieu de s'en prendre aux autres.

La traduction de Fr. Noël n'est ni littérale, ni issue directement des commentaires ; il reformule la phrase tout en l'expliquant avec ses propres mots et en tenant compte des interprétations des mots chinois par les commentateurs. Par exemple, il traduit le mot 學 par le sens « imiter », suivant l'explication de Zhu Xi : « 學之為言效也 » (« Apprendre signifie imiter. ») et de Zhang Juzheng : « 學，是仿效 » (« Apprendre, c'est imiter. ») — le *CSP* prend d'ailleurs aussi ce sens. Zhu Xi : « 必效先覺之所為 » (« Il faut imiter les faits de ceux qui comprennent [la doctrine] (litt. qui se réveillent) avant [toi/nous]. ») Fr. Noël rend 先覺之所為 (« les faits de ceux qui comprennent en avance ») par *priscorum Sapientum facta*, mais change la construction de la phrase : *qui priscorum Sapientum facta... imitatur...* au lieu de *priscorum Sapientum facta imitanda*, par exemple. Ensuite, il ajoute l'idée de s'exercer « avec les sages » (*cum illis*) « en vue d'un progrès ultérieur » (*ad ulteriorem profectum*), ce qui n'est pas présent dans les textes chinois.

Pour la phrase suivante, le P. Noël précise le but de la visite des amis : *ut ejus *præcepta*²²⁵ *excipiant*, d'après les commentaires²²⁶. Mais pour la troisième phrase, la cause d'être ignoré n'est pas indiquée, contrairement à la précision du *CSP*.

La version du P. Zottoli est non seulement littérale quant au sens, mais également fidèle à l'ordre des mots, comme c'est son intention. Nous pouvons faire correspondre pratiquement chaque mot latin à l'original : 子 (Confucius) 曰 (ait) 學 (studere) 而 (et) 時 (jugiter) 習 (exercere) 之 (hoc) 不 (nonne) 亦 (quidem) 說 (jucundum) 乎 (= ?) 有 (erunt) 朋 (sodales) 自 (ex) 遠 (longinquo) 方 (loco) 來 (venientes) 不 (nonne) 亦 (quidem) 樂 (laetaberis) 乎 (= ?) 人 (aliis) 不知 (nesciri) 而 (et) 不 (non) 慍 (indignari) 不 (nonne) 亦 (etiam) 君子 (sapientis) 乎 (= ?). On voit que chaque caractère trouve son équivalent en latin, à part les trois 乎 qui marquent simplement l'interrogation. Même pour la particule 亦, Zottoli trouve avec génie des équivalents exacts tout en ne choquant pas les oreilles latines : ce mot signifie littéralement « aussi », mais son sens est souvent affaibli et devient une particule à valeur restrictive ; le traducteur le rend les deux premières fois avec *quidem*, qui est aussi une particule restrictive en latin, ce qui convient parfaitement, et la troisième fois avec *etiam* qui revient au sens premier du mot.

En dehors des correspondances parfaites, il nous reste les mots suivants : *sapientiae, et si, si non, ab et est*, que nous pouvons regrouper en trois fonctions. 1° Précision sémantique : la polysémie du verbe *studere* (qui peut signifier « étudier », « s'appliquer à », « désirer », etc.) pouvant causer de l'ambiguïté, celle-ci est levée par l'ajout du complément *sapientiae* ; – 2° Articulation phrastique : l'ajout des conjonctions *et si* et *si non* rend la phrase latine plus fluide et plus naturelle ; – 3° Fonction syntaxique (le chinois, d'un côté, ne distingue pas les fonctions

²²³ Trad. : L'homme de bien attend [tout] de lui-même, l'homme de rien attend [tout] d'autrui.

²²⁴ Trad. : Pratiquer le *ren* ne dépend-il pas de soi-même, mais cela dépendrait-il d'autrui ?

²²⁵ Il s'agit d'une faute de frappe pour *præcepta*.

²²⁶ Plutôt celui de Zhang Juzheng (以求吾之教誨, cf. *supra*), car ce n'est pas explicité chez Zhu Xi.

syntactiques par la morphologie, d'un autre, a la liberté de ne pas exprimer le sujet et de changer de sujet dans une même phrase sans causer de problème grammatical, comme les verbes en chinois ne se conjuguent pas) : le tour 人不知, vu isolé, pourrait être traduit comme une phrase complète : *Alii nesciunt.* ; et de même 不慍 : *Non indignor* (ou une autre personne, étant entendu que la phrase n'a pas le même sujet que *alii*) ; — ce que le latin ne peut pas faire, c'est transposer ces deux petites phrases à l'indicatif comme sujet d'une autre phrase sans changer de forme ; il faut les transformer en infinitifs. alors, surgit un problème : les sujets sont différents ; notre traducteur résout ce problème en changeant la première phrase au passif afin de coordonner les deux phrases : *Ab aliis nescior et non indignor.* Ainsi, il peut le mettre à l'infinitif sans déformer le sens : *Ab aliis nesciri et non indignari...* L'ajout du *ab* est nécessaire pour marquer l'agent.

Quant au dernier mot *est* (verbe copule), il est nécessaire du point de vue syntaxique, assurant le lien avec l'attribut *sapientis*. Ici encore, nous devons remarquer que le chinois ne connaît pas de distinction stricte des catégories grammaticales. Le mot 君子 est normalement un substantif, « le sage », mais en l'occurrence, il peut être vu comme un verbe, « être un sage, se comporter comme un sage, avoir la qualité d'un sage, etc. » ; le chinois n'est pas obligé de trancher. Cette indistinction est évidemment exclue en latin ; mais c'est fort à propos que le traducteur opte pour la construction du génitif déterminatif (possessif) *sapientis est*, qui transforme en effet le substantif en prédicat.

Bien entendu, cette traduction littérale du P. Zottoli ne dégage pas le sens plus profond du texte (à la différence du CSP qui réussit à faire ressortir le lien entre les trois énoncés) ; et, d'autre part, il est le seul à ne pas traduire le mot 學 par « imiter » (ce qui est suggéré par nos deux commentateurs), mais s'en tient à la signification plus courante du mot. Toutefois, ce faisant, il laisse ainsi le texte « intact », sans se risquer à une surinterprétation personnelle ou sans s'appuyer sur une déformation éventuelle de la part des commentateurs. Il rend le texte tel qu'un Chinois le lit. Une compréhension plus en profondeur exigera alors la présence d'un maître et dépendra de l'explication que celui-ci donnera, – ce qui est à la fois un avantage et un désavantage.

I.3. 子曰：「巧言令色，鮮矣仁！」

(Traduction : Le Maître dit : « [Celui qui a] la parole habile et la couleur [de visage] flatteuse, [il n'a], hélas, peu de *ren* ! »)

CSP :

Confucius ait : ubi compta est oratio, & blanda oris species, ibi parum est probitatis. Id est, qui affectatâ quapiam affabilitate, seu blanditiis nescio quibus, lenociniisque verborum, ad haec, specioso totius oris habitu ad humanitatem scilicet benevolentiamque mirè composito conciliare sibi student hominum voluntates, necnon famam virtutis ac sapientiae ; parùm interim solliciti ut suæ fronti, oculisque & sermonibus cor ipsum respondeat ; hominum hujuscemodi rarus est vel nemo potiùs qui veram cordis virtutem obtineat.

(Traduction : Confucius dit : là où il y a une parole parée et un visage à l'aspect flatteur, il n'y a que peu de probité. Sont visés par là ceux qui par une gentillesse affectée, ou par je ne sais quelles flatteries et artifices de style, et en plus, se donnant une allure magnifique à tout leur visage pour exprimer remarquablement la douceur et la bienveillance, chercher à s'assurer la sympathie des hommes et aussi la renommée de vertu et de sagesse, mais qui dans le même temps ne se soucie pas de faire correspondre leur cœur à leur visage, leurs yeux et à leurs discours : parmi les hommes de cette sorte, rare ou plutôt inexistant est celui qui obtient la vraie vertu du cœur.)

François Noël :

Confucii effatum : Adulatores pios vix, aut nè vix quidem reperias.

(Traduction : Parole de Confucius : On trouve à peine, ou même pas, des flatteurs qui soient pieux.)

Angelo Zottoli :

Magister ait : *comptis verbis et ementita facie homines, raro sunt pietate praediti.*

(Traduction : Le Maître dit : Les hommes aux paroles ornées et à l'apparence mensongère, sont rarement dotés de piété.)

Cette fois-ci, nous avons des traductions assez concises, sans trop verser dans la paraphrase, alors que la phrase n'est pas facile à traduire. Chez le *CSP*, le commentaire commence par *id est* (une autre formule pour « c'est-à-dire »). Nous ne reconnaissons pas les phrases de Zhang Juzheng à part la dernière : *hominum hujuscemodi... obtineat* dont la correspondance chez Zhang est :

這等的人，其仁必然少矣。

« L'homme de cette sorte, son *ren* est sûrement peu. »

En effet, Zhang Juzheng explique 巧言 et 令色 séparément²²⁷ et ajoute d'autres commentaires, alors que le *CSP* reformule les deux termes et ne tient pas compte du long exposé de Zhang qui ne semble pas essentiel.

Noël ne rend pas l'idée de la « parole douce » dans 巧言 et celle de la « mine complaisante » dans 令色, mais les traduit en un seul mot *adulatores* (nom d'agent de *adulari*, « flatter ») ; le *CSP* les rend par *compta oratio* et *blanda oris species* ; Zottoli par *comptis verbis et ementita facie*.

Au niveau de la syntaxe, il est intéressant de constater trois constructions totalement différentes pour traduire cette phrase : 1° la relative *ubi... ibi* ; 2° l'emploi de la deuxième personne indéterminée *reperias* « on trouve » + *adulatores* comme objet direct ; 3° *homines* + l'ablatif de qualité en fonction du sujet + prédicat.

I.4. 曾子曰：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」

(Traduction : Maître Zeng dit : « Je m'examine moi-même chaque jour sur trois choses : en rendant service à un autre, ai-je été déloyal ? En fréquentant des amis, ai-je été infidèle ? N'ai-je pas étudié les savoirs transmis ? »)

CSP :

Discipulus *çem çù* ait : Ego quotidie de tribus maximè rebus examino me ipsum & rationem exigo ; an scilicet pro homine quopiam negotium tractandum susceperim, & non tractaverim illud ac conatus sim conficere eâ quâ par erat cum fide & contentione animi, nec ita prorsus ac si mea res ageretur & non aliena : an cum sodalibus & amicis meis familiariter & amicorum more agens, tamen haud egerim eo candore eâque fide quâ oportebat agi, contentus inani quâdam specie benevolentiae observantiaeque, & mendacio veriùs amicitiae quàm amicitia. Denique an doctrinam mihi traditam à Magistro meo non recoluerim, eamque exercitaverim impigrè & constanter.

(Traduction : Le Disciple Zeng Zi dit : Moi, tous les jours, je m'examine principalement au sujet des trois choses moi-même et je dois rendre des comptes sur les points que voici : ayant accepté de m'occuper de quelque affaire pour un homme, m'en suis-je occupé et ai-je essayé de mener à bien cette affaire

²²⁷ « 若乃善為甘美之辭，遷就是非，便佞阿諛，而使聽之者喜，這便是巧言。 » (Trad. : Si [quelqu'un] est doué pour faire des mots doux et beaux, se résignant à la justice et l'injustice, de flatter et de courtiser, afin de faire plaisir à celui qui l'écoute, celui-ci est « habile en parole ».) « 務為卑諂之色，柔順側媚，迎合人意，而使見之者悅，這便是令色。 » (Trad. : Chercher à faire une mine humble et flatteuse, docile et caressante, complaire à la volonté des hommes, afin de réjouir à celui qui le voit, celui-ci est « flatteur par la couleur [de visage] ».)

avec la loyauté et le dévouement nécessaires, comme s'il s'agissait de mon affaire et non celle d'autrui ? Ou, dans mes fréquentations avec mes familiers et amis, [devant agir moi-même] comme un familier et un ami, ai-je fait preuve de la sincérité et de la loyauté nécessaires, ou me suis-je contenté d'une affection vaine de bienveillance et de respect, [c'est-à-dire] d'une amitié travestie plutôt que d'une [véritable] amitié ? Enfin, me suis-je souvenu de l'enseignement qui m'était transmis par mon Maître, et l'ai-je pratiqué avec diligence et constance ?)

François Noël :

Tsem tsu Confucii Discipuli effatum : ego quotidie in tribus rebus me ipsum discutio :
1. utrùm præstando alteri obsequium, me totum impenderim ? 2. utrùm frequentando amicos & socios, candorem servaverim ? 3. utrùm excipiendo Magistri doctrinam, eam in praxim redegerim ?

(Traduction : Parole de Zeng Zi, disciple de Confucius : moi, je m'examine moi-même tous les jours sur trois choses : 1. Est-ce qu'en rendant un service à autrui, je me suis dévoué entièrement ? 2. Est-ce qu'en fréquentant mes amis et mes compagnons, j'ai respecté la sincérité ? 3. est-ce qu'en recevant l'enseignement du Maître, je l'ai mis en pratique ?)

Angelo Zottoli :

Tseng tse ait : Ego quotidie de tribus examino meipsum : an pro aliis quid tractaverim, et non fuerim fidelis ; an cum amicis versatus, non fuerim sincerus ; an traditam disciplinam haud factitaverim.

(Traduction : Zeng Zi dit : Moi, je m'examine moi-même tous les jours sur trois choses : [à savoir] si, en agissant pour le compte d'autrui, j'ai été fidèle ; si, dans le contact avec mes amis, j'ai été sincère ; si j'ai pratiqué assidûment l'enseignement transmis.)

Pour le nom de 曾子, *CSP* le rend par *discipulus çem çù*. Cette appellation cause un problème d'incohérence : le mot 子 signifie ici « maître », tout comme le 子 dans 子曰 à l'ouverture de la plupart des dialogues dans les *Entretiens*. L'appellation de 曾子 signifie donc « le maître Zeng », ce qui présuppose que l'auteur de ce verset était un disciple, ou un successeur de celui-ci et qu'il l'appelle par ce titre de respect. Mais l'ajout du mot *discipulus* rend cette appellation bizarre, car nous aboutissons à quelque chose comme « le disciple Maître Zheg », littéralement. Il vaudrait alors mieux de faire comme Fr. Noël : « *Tsem tsu* Confucii Discipuli » ou plus simplement comme A. Zottoli qui n'ajoute rien à l'original : « Tseng tse ».

Le mot 三 (litt. « trois ») dans 三省 peut avoir trois interprétations : 1° « trois fois », comme dans 三顧茅廬 (« visiter trois fois la chaumière »²²⁸) ; — 2° « trois fois » pour dire « plusieurs fois », ex. 三思而後行²²⁹ (« réfléchir trois fois avant d'agir » : trois est un nombre symbolique pour dire « nombreux ») ; — 3° « au sujet des trois choses » : en effet, ces sens découlent de l'idée « au nombre de trois », qui peut être analysé comme un adverbe. qu'ils auraient pu rendre facilement par l'adverbe *ter* (ou éventuellement *tripliciter*), qui pouvait répondre parfaitement à l'original et respecter en même temps la brièveté de la phrase chinoise. Néanmoins, nos traducteurs traduisent tous par « sur trois choses » (*de/in tribus [rebus]*), ce qui est moins compact. Le *CSP* rajoute « & *rationem exigo* » en plus par rapport à l'original.

Dans la suite, on trouve d'autres ajouts chez le *CSP* :

²²⁸ C'est une allusion littéraire renvoyant aux trois visites de l'empereur Lui Bei (劉備, 161-223) à Zhuge Liang (諸葛亮, 181-234) pour solliciter son aide.

²²⁹ *Entretiens*, V.20.

1° *cum fide & contentione animi, nec ita prorsus ac si mea res ageretur & non aliena* : il s'agit d'un résumé de l'explication de Zhang Juzheng :

凡人自己謀事，未有不盡其心者，至于為他人謀，便苟且粗略，而不肯盡心，是不忠也。

« Quand l'homme entreprend une affaire pour soi-même, il n'arrive jamais à ne pas se dévouer entièrement. Alors qu'entreprendre [l'affaire] pour un autre, s'il le fait à la légère, ne faisant pas grand cas, et ménage ses efforts, il fait preuve de déloyauté. »

2° *familiariter & amicorum more* : cela nous semble un ajout superflu.

3° *contentus inani quâdam specie benevolentiae observantiaeque, & mendacio veriùs amicitiae quàm amicitia* : cf. Zhang :

交友之道，貴于信，若徒面交，而不以實心相與，是不信也。

« Ce qui est précieux dans le principe de la fréquentation des amis est la confiance. Si on cherche simplement une liaison superficielle et qu'on ne fasse pas un échange de vrais cœurs, ceci est la méfiance. »

La traduction de Noël comme celle de Zottoli, par contre, ne présente quasiment pas d'ajout et sont fidèles au texte.

I.6. 子曰：「弟子入則孝，出則弟；謹而信，汎愛眾；而親仁，行有餘力，則以學文。」
(Traduction : Le Maître dit : « Les jeunes enfants doivent éprouver la piété filiale dans leur famille, et faire preuve de l'amour fraternel à l'extérieur. Ils doivent être prudents et dignes de confiance, étendre leur amour au grand nombre ; ainsi ils se rapprochent du *ren*. [Ayant accompli tout cela,] s'il y a encore de l'énergie restante, qu'ils apprennent la culture. »)

CSP :

Confucius ait : Fratres natu-minores ac filii-familias si intrò seu domi suæ degunt, tum quidem obediunt serviantque parentibus quantâ possunt contentione tam animi quàm corporis : si autem versantur foris, tum observent majores-natu propinquos suos & consanguineos, cives item ac populares, iisque sua præstent obsequia : si quid operis negotiique suscipiant, constantiam afferant, cœptaque perficiant, proinde maximè semper attendant principio & fini cujusque operis ; adque adeo veraces ac sinceri quoque sint sibique constant in operibus suis : amplo quodam & universali amore diligant omnes, cum omnibus pacem colant ; sic tamen ut arctiori quodam vinculo benevolentiae & familiaritatis jungantur optimis quibusque viris & probatissimis : & hæc quidem sunt adolescentum officia, maximè necessaria ; quibus exactè præstitis si suppetat eis paucillum otii ac virium, tum laudabiliter adhibebunt illas in addiscendis litteris, & mandandis memoriae priscorum Sapientum Majorum nostrorum odis, quibus egregia planè documenta cuiusvis ætatis institutioni, sed inprimis adolescentiæ, perapposita continentur.

(Traduction : Confucius dit : Les frères cadets et les fils de la famille, s'ils vivent à l'intérieur ou dans la maison, alors certes ils doivent obéir et être soumis à leurs parents autant qu'ils peuvent, par un effort aussi bien moral que physique : mais s'ils vivent à l'extérieur, ils doivent respecter leurs aînés, leurs proches et les frères du même sang, de même leurs concitoyens et compatriotes, et ils doivent leur rendre des services. S'ils entreprennent un travail ou une affaire, qu'ils montrent de la fermeté et qu'ils finissent ce qu'ils ont entrepris ; de la même manière, qu'ils fassent toujours très attention au début et à la fin de chaque travail. Qu'ils soient très francs et sincères et qu'ils persévèrent dans leurs travaux. Qu'ils aiment tous par un grand amour universel, qu'ils soient en paix avec tout le monde, de telle manière cependant qu'ils s'attachent par un lien plus étroit de bienveillance et d'intimité avec les hommes les plus honnêtes et les plus dignes. Tels sont les devoirs des jeunes gens, qui sont tout à fait nécessaires. Lorsqu'ils se sont scrupuleusement acquittés de ces devoirs, s'il leur reste un peu de temps et de forces, alors ils les emploieront de manière louable à l'apprentissage de la littérature et à la mémorisation des Odes des Anciens Sages, nos Ancêtres, qui

contiennent des leçons tout à fait remarquables pour la formation [des gens] de tout âge, mais spécialement à l'adolescence.)

François Noël :

Confucii effatum : Liberi & fratres natu minores, domi Parentes, foris Superiores reverenter colant ; in factis diligentiam, in verbis veritatem sedulò sectentur ; omnes homines communi benevolentia prosequantur ; probos peculiari studio diligant. His peractis, si quid temporis ac virium superest, illud impendant tum in legendis libris Carminum & Imperialium Annalium, tum in addiscendis Rituum, Musicae, jaculandi, aurigandi, scribendi, numerandi sex artibus.

(Traduction : Parole de Confucius : Que les enfants et les frères cadets honorent avec respect leurs parents à la maison, leurs supérieurs à l'extérieur ; qu'ils recherchent scrupuleusement le zèle dans l'action, la vérité dans la parole ; qu'ils témoignent envers tous les hommes d'une même bienveillance ; qu'ils aiment les gens honnêtes avec un dévouement particulier. Ayant accompli cela, s'il reste quelque temps et quelques forces, qu'ils les consacrent tantôt à la lecture des livres des Poèmes et des Annales Impériales, tantôt à l'apprentissage des six arts : les Rites, la Musique, le tir à l'arc, la conduite de char, l'écriture et le calcul.)

Angelo Zottoli :

Philosophus ait : minor natu, domi quidem colat parentes, extra autem colat majores, sit sedulus et verax, universali amore prosequatur omnes, at arctius jungatur probis, et si actione functus habeat superstites vires, tunc utetur ad studia liberalia.

(Traduction : Le philosophe dit : que le cadet honore à la maison ses parents, en dehors alors, les plus âgés ; qu'il soit diligent et sincère, qu'il témoigne envers tout le monde avec un amour universel, mais qu'il s'attache plus étroitement aux gens honnêtes. Et si, s'étant acquitté de cette action, il lui reste des forces, alors les emploiera pour les études libérales.)

Ce verset mentionne plusieurs valeurs propres aux Chinois qui ne peuvent être comprises sans connaître quelque *realia*. Tout d'abord, la société chinoise est strictement hiérarchique. Cette hiérarchie est basée, en grande partie, sur l'âge et l'ordre des générations. En général, les jeunes doivent respecter les plus âgés, quelle que soit leur condition sociale, etc., et ce respect est considéré comme une vertu.²³⁰ Au sein d'une famille, l'ordre des générations compte avant l'âge.²³¹ Dans cette idéologie, toute appellation est clairement définie en fonction de ces deux facteurs, distinguant nettement la supériorité-infériorité, car deux personnes d'âge différent n'ont pas la même dignité. Cela entraîne aussi une complexité dans les noms de parenté : il y a des noms différents pour le frère aîné (兄), le frère cadet (弟), la sœur aînée (姐) et la sœur cadette (妹), et encore, pour le frère aîné du père (伯), le frère cadet du père (叔), ainsi de suite. Par ailleurs, comme cette hiérarchie s'applique aussi aux personnes hors de la famille, on peut les appeler par ces noms, en fonction de l'âge et de la génération. La traduction de ces appellations dans les langues européennes entraîne souvent des difficultés, car ces langues n'ont pas dans leur vocabulaire la même précision, ou n'ont pas l'usage d'être précises sur ce point. Les traducteurs ne peuvent donc les distinguer que par les adjectifs ou des compléments.

Pour le sens du mot 弟子, Zhang Juzheng donne : « tous ceux qui sont frères cadets et fils [des pères] »²³², ce qui semble ne rien expliquer, mais il faut concevoir cela sur une plus vaste

²³⁰ Nous allons développer la vertu de « 孝 » et de « 弟 » au chapitre suivant.

²³¹ Il arrive quelquefois que l'oncle est plus jeune ou a le même âge que le neveu, par exemple, alors malgré l'âge, le neveu doit respecter l'oncle comme un aîné.

²³² 凡為弟為子的。

échelle : les « fils » comprennent toute la génération inférieure — et ce n'exclut pas les filles, bien entendu —, et les « frères cadets » désignent non seulement la fratrie dans la famille, mais aussi les amis et les compagnons de même génération mais nés plus jeunes. Ainsi, le CSP le traduit par *fratres natu-minores ac filii-familias*, Fr. Noël par *liberi & fratres natu minores*, s'attachant au sens littéral, alors qu'A. Zottoli traduit simplement par *minor natu*, qui est moins précis mais couvre le sens étendu du mot chinois. Cependant, le CSP énumère dans la suite de la traduction l'opposé de 弟子, c'est-à-dire l'objet du respect fraternel (弟) — les proches et les frères du même sang (*majores-natu propinquos suos & consanguineos*), les citoyens (*cives*) et les compatriotes (*populares*). Cela montre que le traducteur tient bien compte de ce niveau de sens dans le 弟 de 弟子. Par ailleurs, l'ordre de ces trois catégories (frères du même sang - citoyens de la même cité - compatriotes) correspond à la priorité dans l'éthique confucéenne : partir des plus proches et étendre (« 推己及人 ») ; la même idée est aussi présente dans 汎愛眾.

Les locatifs *domi* et *foris* traduisent très bien 入 et 出, rendant non seulement la distinction « à la maison / en dehors de la maison », mais aussi « dans le domaine privé / en public » et « dans le pays / à l'étranger »²³³. Or, abandonnant la simplicité d'un seul mot latin, le CSP donne une proposition circonstancielle *si intrò seu domi suæ degunt*, où l'idée « à l'intérieur » est répétée dans *intrò* et *domi* ; de même, une proposition *si autem versantur foris* pour 出.

Le P. Noël traduit 入則孝，出則弟 dans une tournure très concise : *domi Parentes, foris Superiores reverenter colant*, avec le même verbe *colere* et différents objet, *Parentes* et *Superiores* pour le respect filial (孝) et fraternel (弟) respectivement. Le P. Zottoli utilise aussi le même verbe *colere*, mais il l'exprime deux fois pour suivre l'ordre des mots du chinois.

學文 signifie littéralement « apprendre les lettres ». Zhang Juzheng et Zhu Xi expliquent tous les deux par « étude du *Canon de la Poésie*, des *Annales* et les Six Arts »²³⁴ ; les Six Arts (六藝) sont : les Rites (禮), la Musique (樂), le tir à l'arc (射), la conduite de char (御), l'écriture (la calligraphie, 書) et le calcul (les mathématiques, 數). Ce sont les arts que les aristocrates de la Dynastie Zhou Occidentale devaient apprendre selon les *Rites de Zhou*. Le CSP traduit 學文 par *addiscendis litteris, & mandandis memoriæ priscorum Sapientum Majorum nostrorum odis*, où seulement le *Canon de la Poésie* est mentionné ; Fr. Noël les donne au complet ; A. Zottoli traduit simplement par *studia liberalia*, ce qui est aussi juste.

Livre II : *Wei zheng* (為政)

II.4. 子曰：「吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲，不踰矩。」

(Traduction : Le Maître dit : « Moi, à dix et cinq (*i.e.* quinze) [ans], je me dévouais aux études ; à trente [ans, je me suis] établi ; à quarante, je ne doutais plus de rien ; à cinquante, j'ai pris connaissance du destin céleste ; à soixante, j'avais les oreilles faciles ; à septante, je peux suivre la volonté de mon cœur sans transgresser aucune règle. »)

CSP :

²³³ E.g. 入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。(« Si à l'État, il n'y a pas de législateurs et de magistrats compétents, à l'étranger, il n'y a pas de pays ennemis et de menaces extérieures, le pays est susceptible de la ruine. », *Mencius*, VI.) - Aussi cf. XII.2. : 出門如見大賓... (voir *infra*.)

²³⁴ « 詩書六藝之文 ».

Confucius ingenuè suis exponens quos in philosophiæ studio progressus ætate procedente fecerit, ait : Cùm mihi decem essent & quinque ætatis anni, protinus applicui animum ad perdiscenda majorum virorum instituta sive philosophiam.

Annos triginta natus jam constiti : eas inquam radices egeram ut consisterem firmus in suscepto virtutum sapientiæque studio, neque res ulla extra me posita avocare animum meum ab illo posset.

Quadragenarius jam non hæsitabam ampliùs : evanuerant dubiorum nubila : connaturales enim rerum convenientias habebam perspectas, & quid singulis inesset perfectionis vel imperfectionis, intelligebam.

Quinquagenarius protinus cognovi cœli providentiam atque mandatum, & suam rerum singulis à cœlo inditam esse naturam, vim, rationem ; cujus adèò naturæ perscrutabar ipse perfectionem ac subtilitatem ; indagabam quoque originem, & quæ tandem illius esset causa, intelligebam.

Sexagenario mihi jam aures erant faciles & secundæ, expedita scilicet ac peracuta vis intelligendi, & assiduis tot annorum studiis & exercitationibus excultus animus, optimisque præceptis & disciplinis imbutus, sic ut facilè clarèque perciperem quidquid alii vel disputarent, vel ipse legerem.

Ad extremum septuagenarius longæ meditationis victoriæque mei ipsius beneficio sequebar quod cor meum appetebat ; nec tamen excedebam regulam, seu terminos transiliebam honestatis rectæque rationis, cui jam sine luctâ molestiâve appetitus meus obtemperabat.

(Traduction : Confucius, montrant simplement aux siens les progrès qu'il avait faits avec l'âge dans l'étude de la philosophie, dit : Alors que j'avais quinze ans, j'ai appliqué aussitôt mon cœur à l'apprentissage des coutumes des ancêtres, c'est-à-dire la philosophie.

Âgé de trente ans, je tenais debout : j'avais fait pousser ces racines, dis-je, pour que je fusse fermement ancré dans l'étude commencée des vertus et de la sagesse, et pour rien venant du dehors ne pût détourner mon esprit de cela.

À quarante ans, je n'hésitais plus : les nuages des doutes s'étaient dissipés : en effet, j'avais tout à fait compris l'harmonie naturelle des choses et je voyais bien la perfection ou l'imperfection dans chacune d'entre elles.

À cinquante ans, j'ai compris à fond la providence et le commandement du ciel, et aussi le fait qu'à chaque chose est donnée par le ciel sa nature propre, sa force et sa raison. Bien plus, j'examinais moi-même la perfection et la subtilité de cette nature ; je recherchais aussi son origine et je comprenais quelle en était enfin la cause.

À soixante ans, j'avais désormais les oreilles souples et faciles, c'est-à-dire la capacité non entravée et subtile de comprendre, un esprit formé par tant d'années d'études et d'exercices ininterrompus et imprégné des meilleures leçons et enseignements, de sorte que je pouvais saisir facilement et clairement tout ce que les autres discutaient ou tout ce que je lisais moi-même.

Enfin, à septante ans, grâce à de longues réflexions et à la victoire sur moi-même, je suivais ce que mon cœur désirait. Cependant je ne dépassais pas de règle, ni ne transgressais les limites de la morale et de la raison droite, auxquelles désormais mon désir obéissait sans lutte ni opposition.)

François Noël :

Confucius senex sic de se ipso aiebat : Vix ego quindecim ætatis annos attigeram, cùm mox statui sapientiæ disciplinis vacare. Annos natus 30, jam totus in illis eram stabilitus, nec ulla mundi res animum à proposito dimovere poterat. Annos natus 40, totam honestatis scientiam, naturalésque rerum causas sine hæsitatione penetrabam. Quinquagennarius (*sic*) comprehendi Cæli legem, admirabilémque ejus cursum. Sexagenarius longo jam usu assuetus sapientiæ disciplinis, ita tunc facilis eram in illis

penetrandis, ut quidquid aures exciperent, mox mens sine labore caperet. Septuagenarius denique, sequendo vel unum cordis mei impulsus, nulla in re honestatis leges penè transgrediebar.

(Traduction : Confucius, dans sa vieillesse, parlait ainsi de lui-même : J'avais à peine atteint l'âge de quinze ans, lorsque j'ai décidé aussitôt de m'occuper des enseignements de la sagesse. Âgé de 30 ans, j'étais déjà entièrement consolidé en ces [enseignements], et aucune chose du monde ne pouvait écartier mon cœur de mon intention. Âgé de 40 ans, je pénétrais sans hésitation dans la connaissance entière de la moralité et les causes naturelles des choses. À cinquante ans, j'ai compris la loi du ciel et son parcours admirable. À soixante ans, déjà habitué à la longue pratique des enseignements de la sagesse, j'étais alors tellement à l'aise dans la pénétration de ces choses, que mon esprit saisit aussitôt sans peine tout ce que mes oreilles percevaient. Enfin à septante ans, même en suivant ne fût-ce qu'une seule impulsion de mon cœur, je ne transgressais pratiquement plus sous quelque rapport les lois de la morale.)

Angelo Zottoli :

Philosophus ait : ego decem et quinque natus, tunc animum applicavi ad magnam scientiam ; trigesimo anno, tunc firmus constitui ; quadragesimo, jam non haesitabam ; quinquagesimo, tunc novi coeli providentiam ; sexagesimo, auris facilis erat ad intelligendum ; septuagesimo, tunc sequebar quod cor desiderabat quin transgredere regulam.

(Traduction : Le philosophe dit : moi, à l'âge de quinze ans, j'ai appliqué mon esprit au grand savoir ; à trente ans, j'ai tenu fermement sur mes pieds ; à quarante [ans], je n'hésitais plus ; à cinquante, j'ai connu la providence du ciel ; à soixante, [j'avais l'] oreille facile à comprendre ; à septante, je suivais alors ce que mon cœur désirait sans transgresser la règle.)

La version du *CSP* consiste en une vaste amplification. Elle ajoute des mots introducteurs « *ingenuè suis exponens quos in philosophiæ studio progressus ætate procedente fecerit* » qui est un résumé et qui, en même temps, une définition du sujet de ce verset. Remarquons que le terme de *philosophia* est récurrent dans cette traduction ; de nouveau, l'intention de modeler l'image de Confucius comme « philosophe » semble invasive : même là où il n'y a aucune nécessité à le traduire ou à l'interpréter dans l'original, ce mot est inséré. Plus loin encore, le *CSP* interprète 學 (« apprendre, étudier ») comme « apprendre les coutumes des ancêtres » (*majorum virorum instituta*), mais cette paraphrase est de plus glosée comme « *sive philosophiam* ». Les coutumes chinoises sont ainsi définies comme relevant de la philosophie, dans l'idée que la Chine ancienne était une nation philosophique par excellence. Ce façonnage d'une image aura du succès : Zottoli, à son tour, désigne Confucius par « le Philosophe »²³⁵. Pour sa part, le P. Noël ajoute, au nom propre Confucius, le qualificatif de « *senex* », en disant en plus « *sic de se ipso...* », ce qui ne se trouve ni dans l'original ni dans les commentaires.

Poursuivons notre analyse. Le mot 立, littéralement « mettre debout, établir », donne lieu à plusieurs interprétations possibles : 1° « s'établir, poser un fondement dans les études », c'est-à-dire être capable d'acquérir les connaissances et de comprendre la sagesse de la vie en toute autonomie, sans recourir à des professeurs, et de les appliquer dans la vie (cette interprétation répond à '志於學' de la première proposition, dans le sens de « commencer à s'intéresser aux études, vouloir s'initier aux savoirs » : il a commencé à étudier auprès d'un maître à quinze ans et s'est perfectionné à trente ans) ; – 2° « établir le cœur, établir le but de sa vie » : s'étant initié dans les études, il a décidé de s'y consacrer entièrement ; – 3° « se tenir debout dans la société » : grâce à

²³⁵ Concernant la traduction de la formule initiale 子曰, le tour le plus représentatif des *Entretiens*, le *CSP* traduit constamment par *Confucius ait*, François Noël par *Confucii effatum*, alors qu'Angelo Zottoli varie de *Confucius ait* (101 occurrences), *Magister ait* (2 occurrences), à *Philosophus ait* (226 occurrences).

l'éducation reçue, on peut désormais se comporter correctement avec autrui, prendre sur soi la responsabilité totale de sa conduite et par conséquent établir de bonnes relations interpersonnelles ;
– 4° « établir sa réputation, sa carrière et sa famille » (立身、立業、立家), les trois devoirs attendus de la part des hommes de cet âge par la société chinoise traditionnelle.

Zhu Xi et Zhang Juzheng prennent la deuxième explication. — Zhu Xi dit en effet :

有以自立，則守之固，而無所事志矣。

« Il y a de quoi à s'établir, à persévérer de manière inébranlable, et il n'y a rien à quoi s'intéresser²³⁶. »

Et Zhang Juzheng :

世間外物都動搖我不得，蓋守之固，而無所事志矣。

« Rien d'extérieur dans le monde ne m'ébranle. [Je] persévère de manière inébranlable, et il n'y a rien à quoi je m'intéresse. »

Suivant cette interprétation, la version du *CSP* retient aussi ce sens de 立. Elle traduit 三十而立 d'abord littéralement par « *annos triginta natus jam constiti* », puis explicite le sens par le reste de la phrase, visiblement inspiré de Zhang Juzheng, car l'énoncé « *res extra me* » traduit clairement '外物' (« chose extérieure »).

Le P. Noël ne tranche pas sur le sens précis de « s'établir » : sa traduction « *totus in illis eram stabilitus* » garde l'expression équivoque de l'original, mais nous voyons que l'anaphorique « *illis* » renvoie à « *sapientiae disciplinis* », ce qui exclut déjà les interprétations 3° et 4°.

La version de Zottoli est elle aussi ambiguë, mais l'ajout de l'adjectif « *firmus* » fait entrevoir qu'il prend également le deuxième sens.

Le mot 惑 se dit pour « avoir des confusions, des doutes ». Le *CSP* traduit deux fois 不惑, la première fois littéralement : « *non haesitabam amplius* », la deuxième fois avec une image figurée « *evanuerant dubiorum nubila* ». La suite du texte est, selon le P. Meynard²³⁷, une paraphrase de Zhang Juzheng :

則於事物當然之理，表裡精粗，了然明白，無所疑惑。

« Quant à la raison évidente des choses, [que ce soit] à la surface [ou] au fond, raffinée [ou] brute, j'ai clairement compris sans douter. »

À mon avis, la phrase du *CSP* est beaucoup trop éloignée de ce que nous lisons chez Zhang ici pour pouvoir affirmer qu'il s'agit de la traduction de ce dernier : en effet, on n'y retrouve pas l'idée de comprendre l'« intérieur » et l'« extérieur » par ce qui est « raffiné » et ce qui est « brut, grossier », mais il parle de la « perfection » et l'« imperfection ».

Par contre, il est plus certain de retrouver chez Noël le commentaire de Zhu Xi :

於事物之所當然，皆無所疑，則知之明

²³⁶ L'énoncé est quelque peu obscur. Ma compréhension est : Il ne s'intéresse plus à aucune chose car s'intéresser à tout signifie ne s'intéresser à rien en particulier. Au contraire, une fois décidé à quoi se vouer, il a le cœur affermi et ne change pas d'avis.

²³⁷ 2015, p.119.

« Sur les évidences des choses, je n'ai aucun doute et je les connais clairement. »

Nous arrivons maintenant à un terme intéressant à analyser : 天命 *tianming*, littéralement « le mandat du Ciel ». Zhu Xi explique ainsi :

天命即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。

« Le *tianming*, c'est la circulation du *dao* céleste qui est accordé aux choses, c'est la cause et la raison des choses. »

C'est là évidemment expliquer une notion floue par des termes encore plus flous (*obscurum per obscurius*). Alors, pour comprendre ce que le commentateur veut dire, il faut d'abord savoir ce qu'est le 道 (*dao*), concept éminemment difficile à faire comprendre²³⁸.

Le mot 道 possède beaucoup de significations, mais essentiellement : 1° « la voie, le chemin » ; – 2° au figuré : « le moyen, la manière » ; – 3° « ce qui est dit »²³⁹ et dès lors : « le raisonnement, la raison », « la leçon, la doctrine, le principe », « la pensée, la vérité », etc. – Le *dao* est aussi une notion philosophique de la Chine ancienne ; c'est le même *dao* du taoïsme dont parle Laozi. Son fameux *Dao de jing* commence par cette phrase difficile à saisir : 道可道，非常道, « Le *dao*, s'il est explicable, n'est pas un *dao* immuable ». Si nous traduisons le *dao* par « ce qui est dit », nous pouvons traduire : « Ce qui est dit, s'il est *dicible*, n'est pas un énoncé immuable » ; c'est la traduction la plus littérale. Si nous retenons « la raison » pour rendre compte du sens du *dao*, nous obtenons une traduction un peu plus élégante : « La raison, si elle est raisonnable, n'est pas une raison immuable. » Mais quel est le sens de cette phrase qui semble ne vouloir rien dire ? Que signifie exactement le *dao* ? Justement, il s'agit d'une notion tellement abstraite, tellement abstruse qu'on l'a nommée *dao*, « la chose dite / la chose à dire ». N'être pas « *dicible* » signifie que ce n'est pas quelque chose de concret, un objet que l'on peut montrer du doigt et désigner à la vue. Il est un principe, un principe de tout, car il est immuable : il ne se restreint pas à quelques cas seulement, ou à la plupart des cas, mais il doit convenir à tout, en toute circonstance.

Le *dao* est souvent comparé avec le λόγος grec, dont les sens aussi variés que le *dao* coïncident en très grande partie : « ce qui est dit », d'où « la parole, la sentence, l'argument, la raison, la logique, le motif », etc., et même les « belles-lettres, sciences, études » (cf. 道 « la doctrine »).

Le mot 命 *ming* comporte le sens de « l'ordre, le commandement », c'est ce qui est fixé par un supérieur. Un empereur, par exemple, peut donner un ordre. C'est donc quelque chose d'inéluctable. Quand c'est le ciel qui commande aux hommes ou aux êtres en général, c'est ce qu'on appelle le « destin ».

Nous pouvons donc comprendre que le « mandat céleste » est, selon Zhu Xi, la raison, la logique intrinsèque de la nature (= le Ciel) qui est innée dans toute chose ; c'est comme une loi divine inscrite dans tous les êtres, en d'autres mots, la raison d'être de tout et de tous.

²³⁸ Sur le *dao*, voir par ex. l'étude récente de Ferrero (2019), p. 94-96.

²³⁹ Ce sens provient du sens verbal du même mot, « dire, parler ». Nous ne discutons pas ici les sens du mot 道 (*dào*) en tant que verbe. Il est à noter que quand ce mot est prononcé au troisième ton (*dǎo*), il est aussi employé comme un verbe, signifiant alors « conduire, guider », et s'écrit (plus tardivement) aussi 導, comme dans II.3. 道之以政 (« guider par la politique ») et 道之以德 (« guider par la vertu »).

La première phrase du *Zhongyong* nous dit aussi :

天命之謂性，率性之謂道。

« Le *tianming*, c'est la nature ; suivre la nature, c'est le *dao*. »

Le « mandat du Ciel » est la nature, ce qui veut dire : la nature est fixée par le Ciel. Le *dao* est le « chemin » pour la nature, c'est-à-dire le principe à respecter, conformément au mandat du Ciel.

Le terme 天命 était en effet utilisé pour souligner la légitimité de l'autorité du 天子²⁴⁰, qui était considéré comme « l'homme qui a reçu le mandat du Ciel ». Confucius ne nie pas le rôle politique du terme, mais il insiste davantage sur un aspect moralisant : ce n'est pas un privilège qui permet au souverain de faire ce qu'il veut, mais une responsabilité, une charge plus lourde que celle des autres ; s'il ne mène pas à bien son « mandat », il sera renversé. Pour les simples particuliers aussi, chacun a dans la vie sa propre mission, ses propres devoirs à accomplir (le « devoir d'état ») : telle est la notion du 天命.

Bien que ce vocable provienne d'une croyance fataliste, Confucius n'insiste jamais, et ne discute jamais, sur l'aspect religieux.²⁴¹ Or, transmis à la pensée et à l'interprétation des Jésuites, le côté religieux du terme est particulièrement délicat à traiter. Le *CSP* le traduit par *cæli providentia atque mandatum*, comme aussi A. Zottoli (*coeli providentia*), alors que Fr. Noël donne *Cæli lex*. Le mot *providentia* (forme dérivée du verbe *provideo* non attestée avant Cicéron), a été probablement créée par l'Arpinate sur le modèle du grec πρόνοια (terme de la philosophie stoïcienne), en le définissant ainsi : *providentia est per quam futurum aliquid uidetur ante quam factum sit*²⁴² (« la providence est ce par quoi on voit quelque chose d'avenir avant qu'il ne se produise »). La *Providentia* a été divinisée à l'époque impériale, à l'instar du gr. Πρόνοια,²⁴³ de sorte qu'il entre dans le vocabulaire religieux. Dès avant sa réception chez les chrétiens, la *providentia* stoïcienne (e.g. Sénèque, *De providentia*) est ce qui préside à l'avènement de toutes choses ; l'évolution des choses résulte d'une volonté suprême, dans le respect des lois de la nature, ce qui ressemble fort à 天命 et 性 chinois. Chez les chrétiens, la Providence est l'intervention de Dieu dans le monde, voire Dieu lui-même en tant qu'ordonnateur de toute la création. La différence des trois doctrines est cependant notable : les Chinois ne concrétisent pas l'agent de 天命 ; le stoïcisme est panthéiste ; et les Chrétiens définissent clairement Dieu omniscient comme l'acteur de cette Providence. Quant au P. Noël, en optant pour le terme *lex*, il a délibérément choisi de rester au plus proche de l'idée du « mandat ».

L'emploi du mot *cæli* (génitif de *cælum*, autre graphie pour *caelum*) pour traduire 天 invite à nous interroger sur le sens et le référent du mot « ciel » en chinois et en latin, ce qui est justement l'un des points centraux dans la querelle des Rites. Le mot 天 *tian* est un concept assez vague en chinois. Dans son étymologie, nous voyons un homme (人) aux bras grand ouverts (大, « grand ») avec une barre placée au-dessus : 天 ; ce caractère indique ce qui est au-dessus de l'homme, d'où « le ciel ». Bien que ce mot puisse se référer parfois aux « forces inconnues » telles que les divinités, le destin, une volonté supérieure dont nous n'avons pas le contrôle, il demeure toujours une idée abstraite, « ce qui est en haut ». Si nous allons jusqu'en chinois moderne, ce mot ne fait pas partie

²⁴⁰ *Tianzi*, le souverain suprême de la Dynastie Zhou, cf. note 4.

²⁴¹ Cf. VII.20.

²⁴² *Inu.* 2, 53, 160.

²⁴³ Ernout & Meillet (1979), p.733.

du vocabulaire proprement religieux, restant tout à fait neutre. En latin, le mot *caelum* désigne originellement le ciel par opposition à la terre, correspondant au gr. οὐρανός ; le Ciel divinisé et personnifié est désigné par la forme masculine *caelus*.²⁴⁴ Chez les Chrétiens, le « ciel » constitue, avec la « terre », la création originelle (*in principio Deus creavit caelum et terram*) ; il est considéré comme le lieu où les anges et les saints résident avec leur Créateur divin, jouissant de la béatitude éternelle. En conclusion, *caelum* est un excellent choix pour traduire le terme chinois, permettant d'ailleurs, pour le lecteur occidental, une lecture métonymique (comme lorsqu'on dit la « volonté du Ciel » pour désigner la « volonté divine »).

Ensuite, il nous faut traiter d'une expression dont le sens littéral ne suffit pas pour assurer la compréhension, à savoir : 耳順 « avoir les oreilles faciles ». De nouveau, les opinions des commentateurs divergent, et nous pouvons distinguer plus exactement deux grandes lignes : 1° Les paroles entendues deviennent faciles à comprendre pour les oreilles²⁴⁵ ; – 2° Les oreilles acceptent facilement les paroles sans être agressées²⁴⁶.

L'explication du *CSP* (marquée par la particule *scilicet*) suit l'interprétation de Zhang Juzheng qui opte pour le premier sens :

又進而至於六十，則涵養愈久，而智能通微。聞人之言，方入乎耳，而所言之理，即契於心，隨感隨悟，無有違逆而不通者矣。

« Encore avançant à [l'âge de] soixante, [m']étant cultivé plus longuement, [mon] intelligence est intégrale. Entendant la parole d'un autre, à peine elle entre dans [mes] oreilles, le raisonnement de ce qu'il dit est imprimé dans [mon] cœur ; une fois senti, aussitôt compris, il n'y a rien de contraire et de non-pénétré. »

Quant à l'explication de Zhu Xi, on pourrait avoir des hésitations :

聲入心通，無所違逆，知之之至，不思而得也。

« La voix entre [dans les oreilles et] pénètre dans le cœur, sans contrevenir ; je la comprends à fond, l'obtiens sans réfléchir. »

Il y a de l'ambiguïté dans « contrevenir » : ce qui gêne, s'agit-il d'un obstacle à la compréhension ou d'une réticence à accepter une parole contre son gré ? Mais la deuxième moitié de la phrase parle certainement de la facilité de la compréhension.

La traduction du P. Noël présente la même ambiguïté : « *sine labore* » — la « peine » de saisir ou celle de l'accepter ? Au fait, en comparant la phrase de Fr. Noël et celle des deux commentateurs chinois, nous comprenons que le jésuite paraphrase ici celle de Zhang Juzheng et non celle de Zhu Xi. Bien que Zhang emploie aussi la tournure « rien de contraire » (無有違逆), avec ce qui suit d'emblée, le sens est clairement « rien de contraire à la compréhension ».

Si on suit la lecture jusqu'ici, Confucius semble répéter trois fois une idée similaire sur la compréhension des choses : « ne plus hésiter », « comprendre le mandat du Ciel » et « comprendre facilement les paroles ». En effet, toutes ces étapes de sa vie se succèdent dans l'ordre et montrent l'élévation d'un niveau à un autre supérieur. À quinze ans, il se voue aux études, car c'est le moment de choisir sa carrière ; – à trente ans, il ne doit plus faire ce choix, mais il y persiste ; – à

²⁴⁴ *Ibid.*, p.83-84.

²⁴⁵ *E.g.* l'interprétation de Zheng Xuan 鄭玄 (127-200).

²⁴⁶ *E.g.* l'avis des savants du dernier siècle comme Qian Mu 錢穆 (1895-1990) et Hu Shi 胡適 (1891-1962).

quarante ans, il n'a plus besoin de s'accrocher à quelque chose comme auparavant, car aucune tentation n'offre plus d'attrait pour lui : il ne risque plus de se tromper ; – à cinquante ans, il comprend l'essentiel de la vie : non seulement sont écartées les hésitations, mais il aperçoit la raison derrière les choses et c'est grâce à cette compréhension totale qu'il peut, à soixante ans, soit saisir rapidement la subtilité des paroles, soit accepter volontiers les énoncés difficiles sans gêne aucune ; – à septante ans, il se hisse encore à un niveau supérieur : au lieu d'une acception passive, il « agit » à son gré, sans aucunement se soucier d'une transgression, car tout ce que son cœur désire est naturellement conforme à la loi et à la morale, de sorte qu'il ne vaut plus la peine de se contenir expressément par la discipline.

Voilà en effet ce que signifie la dernière proposition. Or nous voyons que le CSP mélange de nouveau les paraphrases à l'original. Les mots qui se superposent directement aux caractères correspondants en chinois sont :²⁴⁷

septuagenarius(七十) *sequebar*(從) *quod*(所) *cor*(心) *appetebat*(欲) *nec*(不)
excedebam(踰) *regulam*(矩)

Le reste est constitué d'ajouts personnels, parmi lesquels « *longæ meditationis victoriaeque mei ipsius* » contredit en quelque sorte l'idée originale que, par ailleurs, Zhang et Zhu partagent : il ne s'agit plus de méditation ou de maîtrise sur soi car, comme nous avons expliqué, cette étape est depuis longtemps dépassée et il ne doit plus faire cet effort.

Fr. Noël ajoute un *denique* à sa traduction qui semble destiné à mieux articuler le texte latin, mais qui n'est pas présent comme tel dans la version chinoise — si ce n'est pour rendre le mot ‘而’ — mais en réalité le traducteur a essayé à deux reprises de rendre ce ‘而’ par « *jam* » dans l'énoncé précédent : « *Annos natus 30, jam totus...* » et « *Sexagenarius longo jam usu assuetus...* ». Il est regrettable qu'il ne l'ait pas fait systématiquement, ce qui aurait permis de garder le rythme du chinois.

Ensuite, le P. Noël fait du groupe final ‘不踰矩’ la proposition principale (*nulla in re honestatis leges penè transgrediebar*), ramenant la première séquence ‘從心所欲’ à une proposition subordonnée avec le verbe au gérondif (*sequendo ...* : ablatif de manière), établissant ainsi une hiérarchie nette entre les deux énoncés. Cette stratégie est à l'opposé de celle du P. Zottoli, qui présente la première phrase comme l'information essentielle (*sequebar quod cor desiderabat* : principale), recevant ainsi un poids plus important que l'idée suivante (*quin transgredederer regulam* : subordonnée de manière). Quant aux traducteurs du CSP, ils ont choisi de coordonner les deux propositions (*sequebar quod...* ; *nec tamen excedebam regulam*) ; vu que le chinois, formellement, ne distingue pas vraiment une proposition « principale » d'une « subordonnée », la solution du CSP peut sembler plus heureuse du point de vue syntaxique. Néanmoins, la traduction que fournit le P. Zottoli nous paraît plus proche du chinois du point de vue logique, car si on analyse le fond, ‘從心所欲’ serait bien le propos « essentiel », c'est-à-dire le « noyau » de la démonstration.

Le choix lexical du P. Noël pour traduire le mot ‘矩’ (*leges honestatis*) est moins réussi que celui des autres traducteurs. Le mot ‘矩’ désigne au départ une sorte d'équerre pour tracer une ligne droite ou un rectangle, qui devient, au figuré, « le principe, la règle à respecter, la norme » ; or le

²⁴⁷ La numérotation reproduite par Meynard (2015, p.120) présente des erreurs, sans doute imputables déjà au manuscrit. Il fait correspondre 七(« sept ») à *extremum*, 十(« dix ») à *septuagenarius*, et curieusement, (從« suivre ») à *meditationis* et *sequebar*.

mot latin *regula* que choisissent le CSP et le P. Zottoli a connu le même développement sémantique, allant de l'outil concret au sens abstrait de « règle, norme »²⁴⁸ ; par contre, le nom latin de la « loi », mis en avant par le P. Noël, par contre, ne véhicule pas ce double sens (propre et figuré), et, d'un autre côté, est moins exact que *regula*, car une « norme » qui guide l'action n'a pas la même portée qu'une « loi » imposée à tous.

La traduction du P. Zottoli que je traite séparément correspond mot-à-mot au chinois (les ajouts sont soulignés) :

ego(吾) *decem*(十) *et*(有) *quinque*²⁴⁹(五) *natus*, *tunc*(而) *animum applicavi*(志) *ad*(於) *magnam scientiam*(學) ; *trigesimo*(三十) *anno*, *tunc*(而) *firmus constiti*(立) ; *quadragesimo*(四十), *jam*(而) *non*(不) *haesitabam*(惑) ; *quingagesimo*(五十), *tunc*(而) *novi*(知) *coeli*(天) *providentiam*(命) ; *sexagesimo*(六十), *auris*(耳) *facilis*(順) *erat ad intelligendum* ; *septuagesimo*(七十), *tunc*(而) *sequebar*(從) *quod*(所) *cor*(心) *desiderabat*(欲) *quin*²⁵⁰(不) *transgrederer*(踰) *regulam*(矩).

De nouveau, le traducteur fait en sorte de suivre l'ordre de l'original dans la mesure du possible. Un exemple de l'impossible est toutefois le mot 所, qui est un pronom démonstratif au pouvoir d'« inversion ». C'est un des cas particuliers où l'ordre des mots chinois ne suit pas le modèle SVO ; l'anticipation de l'objet direct est obligatoire dans cette structure : 心 (« le cœur », Sujet) 所 (« ce que », Objet) 欲 (« vouloir », Verbe) au lieu de : 心 (« le cœur », Sujet) 欲 (« vouloir », Verbe) 所 (« ce que », Objet) ; en latin, évidemment, la proposition relative doit commencer par le pronom.

Un ajout remarquable d'A. Zottoli est la glose « *erat ad intelligendum* », qui suit « *auris facilis* » : même si, à la différence des deux autres versions, l'auteur ne mobilise pas d'autres paraphrases pour illustrer le sens de cette expression obscure, il est tout de même obligé d'ajouter ces mots pour que la phrase soit du moins compréhensible en latin.

II.17. 子曰：「由，誨女知之乎！知之為知之，不知為不知，是知也。」

(Traduction : Le Maître dit : « *You*, laisse-moi t'apprendre ce qu'est la connaissance ! Connaître est connaître, ne pas connaître est ne pas connaître²⁵¹, ceci est la [vraie] connaissance ! »)

CSP :

Confucius ait : Sciens rerum & esse & haberi desideras, ô mi discipule *Yeû*, age nunc ergo, docebo te scire, sive docebo te qui verè sciens rerum dici queat. Scis quidpiam ? profiteri quòd id scias. Non scis ? ingenuè fatere te nescire ; seu sic te gere, ut qui id nescias : hoc enim verò scire est, & rerum scientem esse. Neque enim hoc exigitur, ut causas omnes ac naturas rerum perspectas quis habeat, cùm eas nec Sancti quidem exhaurire cognoscendo queant ; sed ut ex ea quæ officii sui sunt intelligat ac perdiscat, incognita pro cognitis non habeat, hisque temerè assentiatur, &, quod deterius est, aliis errores suos venditet, tam sibi quàm aliis imponens : sed adhibeat

²⁴⁸ Cf. Ernout & Meillet (1979), p. 569.

²⁴⁹ Noter l'expression *decem et quinque* au lieu de *quindecim*, qui colle mieux à l'original. D'ailleurs, le CSP propose également cette tournure (*decem ... & quinque*).

²⁵⁰ L'emploi de *quin* (« sans que ») après une principale affirmative est un des rares cas où on peut prendre en défaut la latinité du P. Zottoli. – Plus haut, dans le livre I, nous avons relevé aussi deux endroits où le même traducteur utilise *et non* au lieu de *nec* qui nous semblerait plus correct : *et non indignari* (I, 1) ; *et non fuerim fidelis* (I, 4).

²⁵¹ C'est-à-dire : Savoir ce que l'on connaît vraiment et quand on ne connaît pas une chose, avouer que l'on l'ignore pour être prêt à l'apprendre.

item ad considerandas res & tempus & diligentiam ; peritiores se identidem consulat, & in hoc priscorum Regum Yaô & Xún prudentiam modestiamque imitetur. Ducebatur sciolus ille discipulus immodico laudis ac præcellentia studio, adeoque non rarò hîc peccabat ; quapropter eum Confucius hisce verbis ceu brachio molliori castigat.

(Traduction : Confucius dit : Tu désires être celui qui sait les choses et passer pour tel, ô mon disciple You. Allons, maintenant donc, je t'apprendrai le savoir, c'est-à-dire : je t'apprendrai [à être] celui dont on peut dire qu'il connaît vraiment les choses. Sais-tu quelque chose ? Alors, déclare ce que tu sais. Ne le sais-tu pas ? Alors, reconnais sincèrement que tu ne sais pas ; ou comporte-toi comme celui qui ne sait pas : c'est cela même le fait de savoir et le fait de connaître les choses. En effet, on n'exige de personne de connaître toutes les causes et toutes les natures des choses, alors que même les Saints ne peuvent les épuiser par la connaissance ; mais [il est exigé] de comprendre et d'apprendre à fond ce qui relève du devoir propre, de ne pas tenir ce qu'on ignore pour ce qu'on sait, de ne pas s'y accorder à la légère, et, ce qui est pire, de ne pas vendre ses propres erreurs aux autres, en les imposant autant à soi-même qu'aux autres ; mais il faut consacrer et son temps et son zèle à l'examen des choses ; consulter sans cesse ceux qui sont plus savants et, en cela, imiter la sagesse et la modération des Rois anciens Yao et Shun. Cet élève, au savoir réduit, était mené par une passion démesurée de gloire et de prééminence, et bien plus, il commettait des fautes fréquentes à cet égard ; c'est pourquoi Confucius le réprimande doucement par ces mots, comme prenant des gants de velours.)

François Noël :

Confucii effatum : Mi charissime *Yeou* (cognomento *Tou lu*) vis, ut te doceam veram sciendi artem ? quod scis, ostende te scire ; quod nescis, ostende te nescire ; istud est verè scire. Sic autem eum allocutus est Confucius, quia iste Discipulus fortitudinis amator, etiam ea, quæ nesciebat, se scire ostendebat.

(Traduction : Parole de Confucius : Mon très cher *You* (surnommé *Zi Lu*), veux-tu que je t'apprenne le véritable art de savoir ? Ce que tu sais, montre que tu le sais ; ce que tu ne sais pas, montre que tu ne le sais pas. Ceci est le véritable savoir. Ainsi lui parla Confucius, car ce Disciple, qui aimait la force, faisait montre de savoir même ce qu'il ignorait.)

Angelo Zottoli :

Philosophus ait: *Yeou*, doceam te scientiam? quod scis reputes id scire, quod nescis reputes nescire, hoc est vere scire.

(Traduction : Le philosophe dit : *You*, vais-je t'apprendre la connaissance ? Ce que tu sais, considère que tu le sais ; ce que tu ne sais pas pense, considère que tu ne le sais pas ; c'est cela le vrai savoir.)

Nous avons de nouveau un exemple de l'amplification disproportionnée du *CSP* par rapport à l'original et aux autres versions. La première phrase de sa traduction (*Sciens rerum... te qui verè sciens rerum dici queat.*) provient du commentaire de Zhang Juzheng :

由也有志於知，我今教汝，以求知之道乎。

« *You*, [tu] as l'ambition de connaître. Maintenant, je t'instruis pour [que tu apprennes] le moyen de connaître. »

La phrase du *CSP* diffère d'ailleurs de celle de Zhang. D'abord, le *CSP* traduit le simple 知 (« connaître ») par *sciens rerum & esse & haberi*, non seulement « connaître » mais aussi « être considéré comme quelqu'un qui connaît ». En effet, cette traduction pointe justement le véritable motif de la parole de Confucius : *You*, illustre disciple de Confucius à qui celui-ci s'adresse dans cette conversation, a un caractère crâne, impétueux et ne se montre jamais faible ; il redoute donc plus d'être vu comme ignorant que de l'être vraiment. Confucius lui corrige souvent ce défaut et

modère sa vanité.²⁵² Par la paraphrase introduite par *sive (docebo te qui verè sciens rerum dici queat)*, le traducteur précise le sens de « *docebo te scire* » qui est la traduction plus littérale de ‘誨女知之’.

Ensuite, les petites phrase affirmatives ‘知之為知之’, ‘不知為不知’ sont transformées en des questions très brèves, proposant une alternative : la structure de phrase est ainsi totalement réaménagée. Ceci est peut-être dû à une ponctuation et une interprétation du mot ‘為’ différentes que celles de la lecture traditionnelle. Traditionnellement²⁵³, le mot ‘為’ se lit comme un verbe copule et la structure de phrase est la suivante :

知之 為 知之 , 不知 為 不知
 connaître-le est connaître-le ; ne pas connaître est ne pas connaître

Mais d’après la version qu’il nous offrent, il faut reconstruire l’analyse des traducteurs du *CSP* de la manière suivante :

知之 ? 為 知之 !
 connaître-le ? Fais [comme] connaître-le !
 不 知 ? 為 不 知 !
 ne pas connaître ? Fais [comme] ne pas connaître-le !

Le mot 為 prend alors le sens de « faire, agir, se comporter comme », et c’est pourquoi les traducteurs le rendent par *profiteri* dans la première phrase, *fatere* dans la deuxième, verbes signifiant « reconnaître, avouer, déclarer » à l’impératif. — Les PP. Noël et Zottoli prennent aussi ce sens, l’un traduit par *ostende*, « montre » à l’impératif, l’autre par *reputes* « pense » au subjonctif « jussif » (2^e personne indéterminée) : — sur ce point, nous considérerons que la traduction de Zottoli n’est pas tellement littérale, mais sans s’appuyer sur les paraphrases, elle rend de cette manière la phrase plus limpide. Par ailleurs, les deux derniers traducteurs transforment les premiers ‘知之’ et ‘不知’ en relatives *quod scis* et *quod nescis*, changeant légèrement ainsi « le fait de connaître / ne pas connaître » en « ce que tu connais / tu ne connais pas ». Dans le *CSP*, ‘為不知’ est traduit deux fois, dont la deuxième introduite par *seu (sic te gere, ut qui id nescias)* est une paraphrase.

La phrase suivante (*Neque enim hoc exigitur... nec Sancti quidem exhaurire cognoscendo queant*) est paraphrasée de celle du commentaire de Zhang Juzheng :

天下之道理無窮，雖聖人亦有不能盡知者
 « La raison et les leçons du monde sont infinies, même les Saints ne pourraient pas les épuiser par le savoir. »

La suite qui déclare l’importance de rechercher à fond son propre devoir et de ne pas induire les autres dans l’erreur à cause de sa prétention diffère encore du commentaire de Zhang : celui-ci

²⁵² 求也退，故進之；由也兼人，故退之。(XI.22.) — On demanda un jour à Confucius pourquoi il donnait deux réponses contraires respectivement à Zi Lu 子路 (You 由) et à Ran You 冉有 (Qiu 求), alors qu’ils avaient posé la même question. Confucius répondit en ces mots : « Qiu est timoré, donc je l’encourage ; You a une ambition deux fois plus grande que les autres, donc je le retiens en arrière. »

²⁵³ Souvent, les anciens ne marquaient pas de ponctuation, mais les lecteurs ajoutaient des petits signes de pause (句讀 *judou*) à côté du texte pour assurer la compréhension de lecture. Mon édition de Zhu Xi (1991) reproduit les signes de pause et celle de Zhang Juzheng (2007) les édite avec la ponctuation moderne.

encourage à être franc vis-à-vis de soi-même et à accepter l'ignorance, disant que les Saints ont toujours un cœur clair et humble (« 至虛至明 »), qu'ils ne cherchent pas à voiler leur ignorance, ne se sentent pas supérieurs par le sentiment de connaître plus que les autres et, à coup sûr, ne se moquent jamais des autres. Les noms de Yao 堯 et de Shun 舜, souverains vertueux de la Dynastie Xia, sont mentionnés en exemple à ce propos, mais le *CSP* dit explicitement qu'il faut imiter ces deux rois en approfondissant sans cesse les savoirs.

Pour rendre l'apostrophe 由, le *CSP* ajoute *ô mi discipule*, alors que le P. Noël opte pour *mi charissime* ; seul A. Zottoli n'ajoute rien. En revanche, Fr. Noël est le seul à expliquer entre parenthèses le prénom social de You, Zi Lu. Notons ici que Confucius appelle ses disciples par leur prénom de naissance, comme il est le maître de ceux-ci, mais dans les parties descriptives, le prénom social est d'usage ; nous rencontrons en effet plus souvent le nom de Zi Lu que « You » (47 occurrences contre 25).

Les PP. Noël et Zottoli interprètent la particule 乎 comme interrogative plutôt qu'exclamative, à raison peut-être, car l'usage interrogatif paraît plus courant que l'exclamatif ; mais les deux sont propres à ce mot. La lecture de Zhang Juzheng l'interprète comme exclamatif.

Pour terminer, remarquons que le *CSP* donne un commentaire « biographique » sur la personne de Zi Lu, afin de contextualiser ce verset. De même chez Fr. Noël, la traduction de l'original s'arrête à *istud est verè scire* ; la suite relève également de la contextualisation.

Livre VII : *Shu er* (述而)

VII.20. 子不語：怪、力、亂、神。

(Traduction : Le Maître ne parle pas de l'étrangeté, la violence, la perturbation [et] la divinité.)

CSP :

Confucius (uti memorant discipuli)²⁵⁴ de quatuor rebus non nisi rarissimè, & quidem brevibus loquebatur. De rebus scilicet exoticis, inusitatis, peregrinis, de monstris, atque prodigiis. De factionibus atque dissidiis, & perturbationibus publicis. Denique de spiritibus,²⁵⁵ quod eorum virtus, efficacitas, natura usque adeò subtilis ac sublimis sit, & ab humano sensu remota, ut de illâ debitè loqui sit periculum.

(Traduction : Confucius (comme racontent les disciples) ne parlait pas, sinon très rarement et en tout cas avec de brèves mots, au sujet de quatre choses : sur les choses exotiques, extraordinaires, étranges, sur les monstres et les prodiges ; sur les factions ainsi que les sécessions et les perturbations publiques ; enfin, sur les esprits, parce que leur puissance, leur force et leur nature sont si éloignées de la perception humaine, tellement subtiles et sublimes, que parler de tout cela comme il se doit est un risque.)

François Noël :

Quatuor erant, quæ vix loquebatur Confucius : Novitatum portenta, virium ostentationes, seditio tumultus, Spirituum naturam.

²⁵⁴ Cette formule entre parenthèses est récurrente dans le *CSP* lorsque le verset consiste en une description de la personne de Confucius, son habitude et sa manière d'agir. Cf. VII.17 et 30 ; X.15.

²⁵⁵ L'édition de Meynard (2015, p.258) présente une erreur dans la reproduction du texte du *CSP* : la partie après *De factionibus (atque dissidiis, & perturbationibus publicis. Denique de spiritibus)* est manquante, à cause d'un saut de ligne par rapport au texte du *CSP*.

(Traduction : Il y avait quatre choses dont Confucius ne parlait guère : Les prodiges des choses inouïes, la démonstration des forces, les troubles des séditions, la nature des esprits.)

Angelo Zottoli :

Philosophus non loquebatur de monstribus, violentiis, turbationibus et spiritibus.

(Traduction : Le philosophe ne parlait pas des prodiges, de la violence, des troubles et des esprits.)

Ce court extrait nous fournit l'occasion d'examiner le traitement du mot 神 (« dieu ») dans les traductions jésuites. Ce mot se réfère non seulement aux divinités célestes, infernales, mais aussi, en l'occurrence, aux esprits, aux fantômes et à toutes sortes d'êtres surnaturels. Dans ce verset, ce mot est placé sur le même plan que trois éléments nettement négatifs : la monstruosité, la violence et l'agitation. Confucius traiterait-il la divinité alors de manière péjorative et la considèrerait-il comme quelque chose d'abominable ? Certainement non. Confucius n'est ni athée, ni antithéiste, bien au contraire : il pratique bien le culte des dieux selon les rites. Pourtant, son attitude envers les divinités est de « respecter les esprits et les dieux et se tenir loin d'eux » (« 敬鬼神而遠之²⁵⁶ »), non pas à cause de la crainte, mais parce qu'il laisse la priorité au monde connu, à l'humanité. Voici l'aspect pratique de la pensée confucéenne. Il suggère d'apprendre d'abord à s'occuper des hommes (« 未能事人，焉能事鬼？」²⁵⁷ : « [Tu] ne sais pas encore servir les hommes, comment servir les esprits ? »), ce qui est faisable mais que déjà tout le monde ne mène pas à bien, avant de se soucier du monde hors de notre perception et dont on n'aura jamais une connaissance totale (« 未知生，焉知死？」²⁵⁸ : « [Tu] ne connais pas encore la vie, comment connaître la mort ? »). En effet, Confucius veut dire par là que le fait d'honorer les dieux n'est autre que le fait de vivre en toute sincérité avec les hommes : si quelqu'un ne respecte pas ses parents, trahit ses proches et fait du mal aux hommes, mais en même temps pratique assidûment le culte des dieux, cela n'a aucun sens. De même, si la piété envers les dieux n'a pour but que d'éviter la punition ou d'obtenir des récompenses de leur part, alors cette attitude n'est qu'un sacrilège. Voilà pourquoi l'enseignement de Confucius concerne toujours la vertu des hommes et jamais les questions sur l'existence et la nature des dieux.

Analysons maintenant les traductions des Jésuites. Le *CSP* traite ensemble 怪 et 力²⁵⁹, les comprenant comme « choses extraordinaires, monstres et prodiges » ; il est vrai que le mot 怪 pourrait être considéré comme épithète de 力, le faisant entrer dans un syntagme signifiant « la force étrange » au lieu de les analyser séparément : « l'étrangeté » et « la force », mais cela paraît peu compatible avec la mention des « quatre choses » (*de quatuor rebus*), d'autant plus que ce nombre n'est pas précisé dans l'original. Les PP. Noël et Zottoli, au contraire, traduisent les mots 怪 et 力 par deux notions distinctes. Pour le premier d'entre eux, Fr. Noël recourt au binôme *novitatum portenta*, où *novitas* perpétue l'idéologie de l'Antiquité greco-romaine, qui ne conçoit pas la « nouveauté » comme une bonne chose, mais au contraire la rattache souvent à la perturbation, à la révolution (*res novae*) et à la menace d'un danger inconnu ; cette idée correspond parfaitement au sens ici : les prodiges extraordinaires sont souvent source d'inquiétude. A. Zottoli opte pour un

²⁵⁶ VI.20.

²⁵⁷ XI.12.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Meynard (2015, p.259) pense que la traduction de 力 est manquante, ce qui est aussi plausible. Mais dans ce cas, il demeure curieux qu'aucun correcteur n'aurait remarqué la distorsion entre la mention explicite de *quattuor* et l'énumération limitée à trois notions.

terme unique, *monstrum*, « fait prodigieux, monstruosité », ce qui est très exactement la signification du mot chinois. Quant au second mot chinois, le P. Noël comprend 力 comme « démonstration des forces », ce qui traduit peut-être l'exégèse de Zhu Xi et de Zhang Juzheng (‘勇力’ : « force vaillante ») ; mais la citation dans le commentaire de Zhu Xi dit « 聖人[...]語德而不語力 » : « Les saints parlent de la vertu et non de la force » ; par « la force » ici, nous devons entendre sûrement « la violence » pour faire obéir, et non la force héroïque dont on voudrait faire la démonstration. Au total, le choix du P. Zottoli qui retient le mot unique *violentia* (au pluriel) nous semble plus juste.

Sur le troisième mot 亂, les traducteurs sont tous d'accord, retenant le sens de « troubles sociaux, sédition ».

Quant au dernier mot 神, auquel nous nous intéressons surtout, nous trouvons plus dans le CSP une véritable amplification explicative : les traducteurs essaient de différencier ce dernier élément des autres en disant que c'est parce que sa subtilité dépasse l'entendement des hommes que Confucius n'en parle pas, sous entendant par là : « et non pas parce que c'est une mauvaise chose » ; c'est en faite la mauvaise compréhension d'un objet hors de notre portée qui constitue un « risque » (*periculum*). Le P. Noël s'aligne sur cette position, dans la mesure où il insère lui aussi, dans l'énoncé des « esprits », la glose « nature » (*Spirituum naturam*). Quant à A. Zottoli, qui se montre ici comme ailleurs, très sobre, le terme *spiritus* (au pluriel) qu'il propose désigne simplement le « monde surnaturel » en général. Nous voyons ainsi que les traducteurs jésuites se sont bien gardés d'employer le mot « dieu » ou « divinité », qui dans ce contexte aurait pu être choquant pour un lecteur chrétien.

Livre XII : *Yenyuan* (顏淵)

XII.1. 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」

(Traduction : Yen Yuan demanda ce qu'était le *ren*. Le Maître dit : « Vaincre le soi et restituer les Rites est le *ren*. Un jour on vainc le soi et restaure les Rites, le monde entier se soumettra au *ren*. Travailler le *ren* dépend du soi, mais cela dépendrait-il d'autrui ? » Yen Yuan dit : « Puis-je demander une liste détaillée [d'application] de cela ? » Le Maître dit : « Ce qui est contraire aux Rites, ne le regarde pas ; ce qui est contraire aux Rites, ne l'écoute pas ; ce qui est contraire aux Rites, ne le dis pas ; ce qui est contraire aux Rites, ne l'entame pas. » Yen Yuan dit : « [Moi,] Hui, quoi que je ne sois pas agile, puissé-je mettre en pratique cette parole ! »)

CSP :

Yen-yuen consulit Magistrum de cordis innocentia & perfectione nulli non mortalium inditâ cœlitûs ; modumque exquirat illius recuperandæ. Confucius respondit : Vincere seipsum, atque ita redire ad primævum illud temperamentum naturæ rationalis, hoc est obtinuisse cordis innocentiam & perfectionem. Mortales universi vel unico die si vincerent seipsos & redirent ad temperamentum illud ; tunc orbis universus rediret ad innocentiam nativam & perfectionem. Verumtamen ut quis operam det recuperandæ isti perfectioni ; hoc & oritur & dependet ab ipsomet homine. Quomodo autem dependeat vel oriatur ab aliis hominibus ?

Yen-yuen ait : Licet mihi denuò sciscitari abs te Magister ipsum quasi elenchum, seu seriem victoriarum sui ipsius. Confucius respondit : Contra rationem ne quid cernito, contra rationem ne quid audito, contra rationem ne quid effator, contra rationem ne quem animi corporisve motum suscipito. Yen-yuen his auditis, alacriter respondet :

Mihi quamvis haud perspicaci, liceat tamen pro viribus opere ipso explorare hæc tua documenta.

(Traduction : Yen Yuan consulte le Maître sur l'innocence et la perfection du cœur, données à tous les mortels par le Ciel ; et il cherche à connaître la manière de la recouvrer. Confucius répondit : Se vaincre soi-même, et ainsi revenir à ce premier équilibre de la nature rationnelle, c'est cela l'obtention de l'innocence et de la perfection du cœur. Si toute l'humanité se vainquait elle-même, même un seul jour, et revenait à cet équilibre, alors le monde entier retrouverait l'innocence primitive et la perfection. Cependant, l'effort de recouvrer cette perfection provient et dépend de l'homme lui-même : comment cela dépendrait-il ou proviendrait-il des autres ?

Yen Yuan dit : Je me permets de vous demander encore, Maître, un catalogue pour ainsi dire, ou une liste de victoires sur soi-même. Confucius répondit : Ne regarde rien contre la raison, n'écoute rien contre la raison, ne dis rien contre la raison, n'entreprends aucune action du cœur ou du corps contre la raison. Yen Yuan, ayant entendu cela, répond avec ardeur : Qu'il me soit permis, malgré mon peu de clairvoyance, de réaliser en acte [= mettre en œuvre] cet enseignement dans la limite de mes forces.)

François Noël :

Discipulus Yen yuen interrogavit Confucium, quid factu opus sit ad pietatem seu omnimodam cordis rectitudinem comparandam ? vince te ipsum, respondit Confucius ; omne quod agis, ad honestatem reduc, & sic pietatem comparâsti : quin imò si vel uno tantùm die penitùs te ipsum viceris, omnéque quod egeris, ad honestatem retuleris ; protinus te fama in omnium ore circumferet, totúmque Imperium te pium ac rectum celebrabit. Nec hoc difficile ; pietas enim non ab aliis, sed à nobis solis dependet.

Rursus Discipulus Yen yuen : Permite, inquit, ut exquiram præcipua quædam hujus virtutis capita. Cui Confucius : Si quid videndum honestati contrarium occurrat, noli videre ; si quid audiendum, noli audire ; si quid loquendum, noli loqui ; si quid agendum, noli agere, si quis motus rationi dissonus exurgat, noli ei consentire. Tum reponit Yen yuen : Tuus ego Hœi, quamvis sim parùm solers, hæc tamen præclara præcepta liceat, quæso, in praxim deducere.

(Traduction : Le Disciple Yen Yuan demanda à Confucius : Que faudrait-il faire pour disposer de piété ou de droiture de toutes sortes du cœur ? Vaincs-toi toi-même, répondit Confucius ; ramène tout ce que tu fais à la noblesse d'âme, et tu as (auras) ainsi disposé de piété. Bien au contraire, si seulement un seul jour tu te vainquais toi-même profondément et que tu ramenais tout ce que tu avais fait à la noblesse d'âme, aussitôt la réputation te portera tout autour dans la bouche de tous, et l'empire entier te célébra comme pieux et juste. Et cela n'est pas difficile ; car la piété ne dépend pas des autres, mais de nous seuls.

De nouveau le Disciple Yen Yuan dit : Permettez-moi de vous interroger sur quelques points essentiels de cette vertu. Confucius lui [répondit] : S'il t'arrive de voir quelque chose de contraire à la morale, ne regarde pas ; s'il faut écouter, n'écoute pas ; s'il faut dire quelque chose, ne parle pas ; s'il faut faire quelque chose, n'agis pas ; si un mouvement contraire à la raison se lève, ne lui donne pas ton assentiment. Alors Yen Yuan répond : Moi, votre Hui, bien que je sois peu habile, qu'il me soit cependant permis, s'il vous plaît, de mettre en pratique ces préceptes remarquables.)

Angelo Zottoli :

Yen yuen interrogavit de cordis perfectione. Confucius respondit vincere seipsum, et reintegrare honestatis decorum, est virtutis perfectio : una die, devicto seipso et reintegrato decoro, totum imperium acquiescet virtuti : fieri perfectus a seipso est ; etiamne pendebit ab aliis ? Yen yuen subjunxit : liceat petere ejus elenchum. Confucius respondit : contra decorum nihil cernas, præter decorum nihil audias, extra decorum nihil dicas, sine decoro nullus (*sic*) moveas. Yen yuen ait : Hœi, licet non habilis, velim operari huic documento.

(Traduction : Yen Yuan pose une question au sujet de la perfection du cœur. Confucius répondit : Se vaincre soi-même et restaurer la beauté morale est la perfection de la vertu. En un seul jour, si on s'est vaincu

soi-même et que la beauté est restaurée, tout l'empire acquiescera à cette vertu : devenir parfait dépend de soi-même ; cela dépendra-t-il aussi d'autres ? Yen Yuan ajouta : M'est-il loisible de demander une liste [d'exemples] de cela ? Confucius répondit : Ne rien regarder qui soit contraire à la beauté ; ne rien écouter si ce n'est la beauté ; ne rien dire qui s'écarte de la beauté ; ne rien entreprendre qui ne soit beau. Yen Yuan dit : [Moi,] Hui, même si je ne suis pas habile, je voudrais œuvrer à cet enseignement.)

Dans ce verset, Confucius lie le *ren* aux Rites par la maîtrise du soi en le définissant par la retenue et l'abstention de tout ce qui n'est pas conforme aux Rites.

La formule « <quelqu'un> 問 <quelque chose> » est très courante dans les *Entretiens* lorsqu'il s'agit d'ouvrir une conversation. Nous verrons que cette même formule est traduite par diverses manières, souvent beaucoup moins concises qu'en chinois. Dans les *Entretiens*, les questions posées par les disciples ou les contemporains ne sont généralement pas notées en détail, parce que ce sont des notes prises par les disciples et que la réponse de Confucius est évidemment plus importante que la question elle-même. Le verbe 問 (« demander, poser une question sur ») en chinois peut prendre un complément de la chose sur laquelle on pose une question (objet direct) et un complément de la personne à laquelle on adresse la question (objet indirect)²⁶⁰. Mais dans les *Entretiens*, puisque les questions sont toujours adressées à Confucius, le complément de la personne est souvent omis. En latin aussi, le verbe *interrogare* peut prendre un double complément : *interrogare aliquem aliquid* ou *interrogare aliquem de aliqua re*²⁶¹, ou en omettre l'un des deux compléments ; pareil pour le verbe *consulere*²⁶² que le CSP a opté.

Néanmoins, parmi nos traducteurs, seul le P. Zottoli s'est aligné sur l'ellipse du complément de la personne du texte chinois en traduisant '顏淵問仁' par *Yen yuen interrogavit de cordis perfectione*, ce qu'il a pu faire en respectant tout à fait à la syntaxe latine (l'usage de *de* + abl. comme complément indirect pour marquer le « propos » est absolument correct) ; les deux autres versions, alors qu'elles auraient pu recourir également à la construction *interrogare / consulere* + abl., ont saturé chacune le schéma « valenciel » du verbe, en choisissant d'exprimer formellement les deux compléments ; le CSP l'a complété avec des simples substantifs, tandis que le P. Noël a opté pour une interrogation indirecte. En outre, le CSP ajoute encore *modumque exquirat illius recuperandæ*, ce qui est nettement redondant : en effet, « interroger au sujet du *ren* » ne signifie pas simplement que le disciple demande « ce que c'est », mais qu'il cherche aussi à savoir « comment » le réaliser ! Sans doute, le traducteur du CSP a-t-il l'intention de révéler déjà le mot '復' (« retrouver, restituer ») par l'expression *modum recuperandæ*.

En revanche, la suite du texte du CSP est assez littérale, sans mélanger le corps du texte au commentaire ni se livrer à la liberté de paraphrases exagérées ; il en va de même pour les deux autres versions : les traducteurs suivent scrupuleusement l'original.

²⁶⁰ Mais en fait, les objets directs et indirects sont formellement identiques : on peut dire 問人 (« demander, poser une question [à] une personne ») et 問事 (« demander, poser une question [sur] une chose ») sans distinction formelle. Lorsque les deux compléments sont exprimés, le complément de la personne est placé plus près du verbe (問 : (« demander ») 某人 (« à quelqu'un ») 某事 (« quelque chose »)). Or, dans les *Entretiens*, lorsque le complément de la personne est exprimé, il est constamment placé après le complément de la chose, précédé par la préposition 於, e.g. XII.11. 齊景公問政於孔子 et XVII.6. 子張問仁於孔子.

²⁶¹ Pour *rogare*, l'accusatif de la chose n'est régulier qu'avec des pronoms neutres et aussi dans des expressions consacrées avec *sententiam* (demander l'avis) ; sinon, le choix *de* + abl. s'impose.

²⁶² Notons que la construction de *consulere* avec l'accusatif de la chose (au sens de « faire une consultation sur quelque chose ») est relativement peu attestée.

Au niveau de la syntaxe et du vocabulaire, les traducteurs appliquent diverses stratégies pour rendre le chinois. Nous comparerons dans ce qui suit les différentes constructions pour traduire les expressions suivantes :

1° 克己復禮為仁 — Le CSP et le P. Zottoli traduisent ‘克己’ et ‘復禮’ par l’infinitif en fonction nominale (*Vincere seipsum, redire ad primævum... / redintegrare honestatis decorum*) pour donner la définition du *ren* ; le P. Noël construit la phrase à l’impératif à la deuxième personne singulier (*vince te ipsum, ad honestatem reduc*) pour répondre de manière plus cohérente à la question « *quid factu opus sit* ». La notion de ‘克己’ « se contenir soi-même » est associée au thème « occidental » de *se ipsum vincere* (pensons par ex. au stoïcisme), qui est sans doute familier à tous nos traducteurs étant donné leur formation classique, et ils sont unanimes dans le choix d’une même expression pour traduire ‘克己’.

2° 一日克己復禮 — Bien qu’aucune conjonction indiquant une hypothèse ne soit explicitée en chinois, le CSP et Fr. Noël traduisent à juste titre cette phrase par une conditionnelle. Le CSP prend *mortales universi* comme sujet, et expriment l’hypothèse sous forme d’« irréal du présent » (subjonctif imparfait : *si vincerent se ipsos & redirent ...*), ce qui implique que cet énoncé est vu comme ne pouvant se réaliser (« contrefactuel ») ; le P. Noël continue avec la deuxième personne du singulier et opte pour l’hypothèse « pure et simple » à l’indicatif (futur antérieur : *si te ipsum viceris ... retuleris*), construction qui nous semble plus judicieuse, car elle établit simplement un lien logique entre deux événements futurs : Confucius espère évidemment que la condition sera un jour remplie. Quant au P. Zottoli, il emploie la construction de l’ablatif absolu (*devicto seipso et redintegrato decoro*), concise et élégante, qui rend subtilement l’idée de la condition sans que le « si » soit exprimé, comme en chinois. En plus, cette construction lui permet de passer sous silence l’agent de ces actions (non pas : « tu vaincs toi-même » et « tu restitues la beauté » mais « ayant été vaincu soi-même » et « la beauté ayant été restituée »), respectant l’indétermination du modèle chinois qui adresse le conseil à quiconque se sent concerné.

3° 為仁由己，而由人乎哉？ — Cette question oratoire est bien rendue par le CSP (*Quomodo autem dependeat vel oriatur ab aliis hominibus ?*) et le P. Zottoli (*etiamne pendebit ab aliis ?*) ; le P. Noël, cependant, l’a substituée par une proposition affirmative, et il a fait précéder celle-ci par un jugement personnel sur la « faisabilité » qui n’est pas dans l’original : « *Nec hoc difficile ; pietas enim non ab aliis, sed à nobis solis dependet* ».

4° 請問其目 — Le chinois n’exprime ni le sujet, ni l’objet indirect (complément de la personne), étant donné que le contexte est suffisamment clair sur ces informations. Mais le CSP les exprime toujours (*Licet mihi... sciscitari abs te Magister...*) ; l’emploi de la construction impersonnelle *licet* traduit la formule de politesse ‘請’. Le P. Noël quant à lui met le verbe *permittere* à l’impératif suivie d’une complétive en *ut* (*permitte ... ut exquiram præcipua quædam hujus virtutis capita*) ; les désinences verbales indiquent d’office les protagonistes du dialogue. Seul A. Zottoli a l’ingéniosité de trouver une formule qui fait correspondre de très près chaque mot latin au chinois : *liceat* (請) *petere* (問) *ejus* (其) *elenchum* (目).

Concernant le mot 目, qui désigne les « points relativement détaillés par rapport aux grandes lignes (綱) d’un plan », il s’applique en particulier à ce qui est énuméré sur une liste. — Yen Yuan est amené à demander cela parce que Confucius donne les « grandes lignes » d’un principe qui lui semble trop vague, alors qu’il lui faudrait un programme plus concret et des exemples plus précis

d'actions à accomplir. Par conséquent, le CSP et A. Zottoli ont raison de traduire 目 par le substantif *elenchus* (du grec ἔλεγχος, « argument, réfutation, preuve, pièce à conviction »), qui signifie en latin moderne « liste, catalogue, registre ». Le choix lexical *capita* (pluriel de *caput*) par le P. Noël ne produit pas tout à fait le même sens, dans la mesure où il doit s'interpréter plutôt comme « les points capitaux, les principes essentiels », voire « le sommaire, le résumé ».

5° 非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動 — Ces quatre syntagmes, en forme d'anaphores très carrés, avec chacun quatre caractères dont seulement le quatrième varie, sont difficiles à rendre en une autre langue, du moins si veut garder la même concision et la même musicalité rythmique. Nous apprécions d'autant plus les efforts des traducteurs de rendre à leur tour ce rythme quaternaire. Le CSP crée l'anaphore insistante *contra rationem ne quid* (avec une variation finale *ne quem*, que les traducteurs sont obligés d'accorder avec *motum [animi corporisve]*), modulée par les formes verbales *cernito, audito, effator, suscipito* ; le choix de l'impératif futur répond à une volonté d'expressivité, la défense étant présentée comme toujours valable à l'avenir. Fr. Noël commence chaque fois par *si quid* (seulement la première fois avec la phrase complète : *honestati contrarium occurrat*, le reste demeure elliptique) ; le parallélisme est maintenu par les variables *videndum, audiendum, loquendum, agendum* (à l'adjectif verbal) et le tour périphrastique récurrent *noli + inf. (videre, audire, loqui, agere)* ; mais assez curieusement le dernier 非禮勿動 est traduit deux fois et, plus curieusement encore, la reprise redondante *si quis motus rationi dissonus exurgat, noli ei consentire* vient rompre la belle symétrie respectée jusqu'alors. L'agencement de la phrase chez le P. Zottoli est différente : le rythme du chinois est maintenu, mais le traducteur met en œuvre une anaphore « incomplète » ou « partielle », introduite par des prépositions changeantes : *contra decorum, praeter decorum, extra decorum, sine decoro* (cette dernière préposition demande l'ablatif et non l'accusatif) ; pour ce qui est de la forme verbale, il opte pour le subjonctif prohibitif au présent (2^e personne indéterminée : *cernas, audias, dicas, moveas*). Notons que le texte imprimé présente une forme erratique : *nullus* (au lieu de *nihil*, qui serait l'objet direct attendu de *moveas* ?) ; on attendrait à tout le moins *nullum* à l'accusatif neutre — mais quelle aurait été la raison d'abandonner le *nihil* utilisé à trois reprises et de provoquer ainsi une asymétrie fâcheuse ?

6° 回雖不敏，請事斯語矣 — Il s'agit d'une formule de politesse utilisée par l'élève quand il s'incline devant le maître après avoir bénéficié d'une leçon ; nous allons rencontrer la même formule, seulement avec un prénom différent, dans le verset suivant. 回 (Hui) est le prénom de 顏淵 (Yen Yuan). En chinois, il arrive que l'on se désigne par son propre prénom pour dire « je » ; cela est considéré comme une manière plus humble de parler de soi-même. En l'occurrence, c'est à son maître que Yen Yuan s'adresse et il paraît donc normal qu'il remplace le pronom « je » par son prénom. Cet usage n'étant pas de coutume en latin, le CSP supprime donc le prénom et emploie le pronom personnel habituel ; le P. Noël ajoute « tuus ego » (litt. « moi qui suis votre dévoué ») pour clarifier le sens ; seul le P. Zottoli n'ajoute rien au texte, mais il conjugue toujours le verbe à la première personne, faisant le prénom *Hoei* l'apposé du sujet (*velim operari*). Pour la formule de politesse, les choix « *liceat* », « *velim* » ou « *quaeso* » sont tout à fait bons pour rendre l'expression « s'il vous plaît », qui correspond à '請' en chinois.

Pour la notion du *ren* abordé dans ce verset et sa traduction latine (*cordis innocentia et perfectio* : CSP ; — *pietas* ou *cordis rectitudo* : Fr. Noël ; — *cordis perfectio* ou *virtutis perfectio* : A. Zottoli), nous renvoyons le lecteur à notre glossaire des concepts confucéens.

XII.2. 仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣！」

(Traduction : Zhong-Gong demanda ce qu'était le *ren*. Le Maître dit : « À l'extérieur, [conduis-toi] comme si tu accueillais un hôte important ; au commandement du peuple, [agis] comme si tu organisais un grand sacrifice. Ce que [tu] ne désires pas, ne l'inflige pas aux autres. [Ainsi,] dans le pays ou dans la famille, tu ne recevras pas de rancune ». Zhong-Gong dit : « [Moi,] Yong, quoi que je ne sois pas agile, puissé-je mettre en pratique cette parole ! »)

CSP :

Discipulus chum-cum similiter Magistrum consulit de cordis perfectione jam memorata. Confucius tria proponens media illius obtinendæ sita in attentione sui, observantiâ aliorum, & caritate, sic respondet : Sic egredere tuâ domo, tam præsens tibi, tamque attentus ad omnia, atque si visum eas magnum quemdam honoratumque hospitem. Sic impera populo, sic ei indicito opera publica, ac si offerres magnum sacrificium ritè peragendum : Reverenter, inquam, subditos tuos tracta. Denique tibi ipsi quod non vis fieri, vide ne conferas in alios : Hoc pacto sive verseris in regno publicus administer, non erit qui te oderit, aut de te conqueratur : sive verseris domi, è domesticis haud quisquam erit apud quem vel odio vel invidiâ labores. chum-cum his auditis respondet : mihi quamvis haud perspicaci fas sit tamen exequi hæc tua documenta.

(Traduction : Le disciple Zhong-Gong consulte de même le Maître sur la perfection du cœur déjà mentionnée. Confucius propose trois moyens d'obtenir celle-ci, qui sont : l'attention portée à soi-même, le respect d'autrui et l'amour ; il répond ainsi : Sors ainsi de ta maison, présent à toi-même et attentif à tout, comme si tu allais pour voir quelque grand hôte honoré. Commande ainsi le peuple, prescris-lui ainsi les travaux publics, comme si tu offrais un grand sacrifice à accomplir selon les rites : traite tes sujets, dis-je, avec déférence. Finalement, ce que toi-même tu ne veux pas qu'on te fasse, veille à ne pas l'infliger aux autres. De cette manière, si tu t'occupes comme ministre public dans la politique, il n'y aura personne pour te haïr ou pour se plaindre de toi ; si tu t'occupes à la maison, il n'y aura parmi les serviteurs absolument personne dont tu souffriras la haine ou la jalousie. Zhong-Gong, ayant entendu cela, répond : Qu'il me soit permis, bien que je ne sois pas du tout clairvoyant, de suivre jusqu'au bout cet enseignement qui est le vôtre.)

François Noël :

Discipulus *Chum kum*, cognomento *Gen yum*, etiam interrogavit, quid factu opus ad piè, & rectè vivendum ? Respondit Confucius : Dum foris agis, ita te gravem ac modestum exhibe, perinde ac si magnum quemdam hospitem inviseres. Dum aliquid populo præcipis ; ita te gravem ac modestum exhibe, perinde ac si magnam solemnitatem *cy* faceres. Deinde ex teipso alios metire ; nimirum quod tibi non vis fieri, alteri nè feceris. Hujusmodi vir sive foris cum populo, sive domi cum parentibus agat, nec sibi nec aliis ullam dat molestiam, aut iræ occasionem. Tum reponit *Chum kum* : Tuus ego *Yum*, quamvis sim parùm solers, hæc tamen præclara præcepta liceat, quæso, in praxim deducere.

(Traduction : Le disciple Zhong-Gong, surnommé Ran-Yong, demanda aussi ce qu'il faut faire pour mener une vie pieuse et juste. Confucius répondit : quand tu agis dehors, montre-toi grave et réservé, comme si tu allais rendre visite à un hôte important. Quand tu ordonnes quelque chose au peuple, montre-toi grave et réservé, comme si tu faisais la grande cérémonie de *ji*. Ensuite évalue les autres d'après de toi-même : c'est-à-dire, ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait, ne le fais pas à autrui. Un homme de cette sorte, soit qu'il agisse dehors avec le peuple, soit qu'il agisse à la maison avec ses parents, ne donne ni à lui-même ni aux autres aucune peine ou occasion de colère. Alors Zhong-Gong répond : Moi, votre Yong, bien que je sois peu habile, qu'il me soit cependant permis, s'il vous plaît, de mettre ces préceptes remarquables en pratique.)

Angelo Zottoli :

Tchong kong interrogavit de interna perfectione. Confucius respondit : egredere domo, quasi videres magnum hospitem ; dispone populum, quasi tractares magnum

sacrificium ; ipsimet quod nolis, ne conferas in alios ; et in regno eximeris simulatibus, in domo vacabis querimoniis. Tchong kong ait : Yong, quamvis non habilis, velim exequi hoc documentum.

(Traduction : Zhong-Gong posa une question au sujet de la perfection intérieure. Confucius répondit : Sors de la maison comme si tu voyais un grand hôte ; dispose le peuple comme si tu traitais un grand sacrifice. Ce que tu ne veux pas pour toi-même, ne l'inflige pas à d'autres. Et dans le royaume, tu échapperas aux inimitiés, à la maison, tu seras exempt de plaintes. Zhong-Gong dit : [Moi,] Yong, en dépit de ma maladresse, je voudrais suivre jusqu'au bout cet enseignement.)

Le CSP rajoute volontiers des mots comme « *similiter* », « *jam memorata* » pour articuler les versets qui se succèdent sur le même thème,²⁶³ mais il faut savoir que les versets des *Entretiens* sont une compilation des notes des disciples et ne suivent pas du tout l'ordre chronologique ; chaque verset peut se lire indépendamment car il n'y a en soi aucun lien entre les différents versets. La traduction du CSP présuppose en quelque sorte une lecture continue des lecteurs. En outre, le CSP annonce d'entrée de jeu un résumé (*Confucius tria proponens media... & caritate*) qui ne se trouve pas dans l'original.

Le P. Noël ajoute de même un *etiam* pour relier ce verset au précédent, et il est le seul à gloser sur le nom du disciple. Or, il se trompe et inverse son nom de naissance et son prénom social. Si le mot *cognomen* est employé pour traduire le prénom social (字 *zi*), comme ce qu'il a fait au verset II.17. pour le nom de Zi Lu : *Yeu* (cognomento *Tsu lu*) — là en effet *Yeu* (You 由) est bien son prénom de naissance et *Tsu lu* (Zi Lu 子路), son prénom social —, la mention « Discipulus *Chum kum*, cognomento *Gen yum* » dans ce cas est sûrement erronée ; *Gen yum* (Ran Yong 冉雍) doit être le nom de naissance et *Chum kum* (Zhonggong 仲弓), son prénom social.

Et comme pour le verset précédent, Noël transforme la première phrase ‘仲弓問仁’ en interrogation (directe ou indirecte : *quid factu opus ...*, avec ellipse du verbe « être »)²⁶⁴, mais cette fois-ci sans ajouter le complément *Confucium*.

Le vocable ‘出門’, littéralement « sortir de la porte, en dehors de la porte », implique l'idée « dans le domaine public », et donc, comme nous avons vu plus haut (cf. I.6. ‘出’), le choix du mot latin *foris* par le P. Noël traduit parfaitement les deux niveaux de sens, alors que les deux autres versions ne rendent que le sens littéral (*egredere (tuâ) domo*).

En effet, si Confucius parle d'« accueillir l'hôte », « commander le peuple » et « organiser le sacrifice », c'est parce qu'il prodigue à ses disciples une formation de futurs dirigeants de l'État, auxquels ces tâches reviennent. Accueillir un hôte important, c'est sûrement une occasion solennelle de veiller à tout, en ne manquant pas aux devoirs de l'hospitalité. Confucius conseille de traiter tout le monde avec cette prévoyance et cet empressement : telle est l'attitude ‘忠’. De même pour une cérémonie religieuse, il faut se pénétrer de la solennité de l'office et la révérence qu'il convient de manifester, mais en tant que magistrat, on l'oublie facilement si on est animé d'une supériorité vis-à-vis du peuple ; il faut donc se garder d'agir avec les subalternes avec un air hautain, mais au contraire, il importe de les diriger avec la même modestie et la même gravité que pour les sacrifices.

²⁶³ Cf. aussi II.7. : « *Discipulus çù yeû quærit item ex Confucio, in quo posita sit veræ obedientiæ ratio ?* » et II.8. au même sujet : « *Discipulus çù hiâ **similiter** quæstionem instituit de obedientia filiali.* »

²⁶⁴ Interrogation directe si on supplée *est*, indirecte si on complète par *sit* (d'après XII.1.)

Dans la traduction du P. Noël, nous rencontrons la transcription phonétique « *cy* », du mot 祭 (*ji*), comme si c'était un nom propre de fête (*magnam solemnitatem cy*) ; mais ce mot signifie simplement n'importe quelle « cérémonie sacrificielle » pendant laquelle on rend hommage aux dieux, et non une fête spécifique ; il aurait pu le traduire avec le mot *sacrificium*, comme les deux autres versions ont choisi de le faire.

De la phrase '己所不欲，勿施於人' qui est devenue une maxime aujourd'hui²⁶⁵, nous avons en fait deux occurrences dans les *Entretiens* ; l'autre se trouve au verset XV. 24 :

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

« Zi Gong demanda : 'Y a-t-il un mot qui pourrait servir de principe de la vie entière ?' Le Maître dit : 'C'est (sûrement) le *shu* (« empathie ») ! Ce que [nous] ne désirerons pas, ne l'infligeons pas aux autres.' »

La phrase chinoise est tout à fait identique. Comparons les latinisations en ces deux endroits chez nos traducteurs :

CSP :

tibi ipsi quod non vis fieri, vide ne conferas in alios (XII.2.)

tibi quod non vis, ne facias erga alios (XV. 24.)

Dans la première traduction, le pronom *ipsi* est ajouté, rendant l'idée de « toi-même » plus emphatique ; le verbe *fieri* est lui aussi ajouté. Pour la syntaxe, la première emploie une paraphrase avec l'impératif *vide* (comme *cave, cura, fac ...*) complété par *nē* + subjonctif ; la deuxième opte pour le subjonctif prohibitif au présent (expression de la 2^e personne indéterminée : « que l'on ne fasse pas ... »).

Fr. Noël :

ex teipso alios metire ; nimirum quod tibi non vis fieri, alteri nē feceris (XII.2.)

quod tibi non vis fieri, alteri nē feceris (XV. 24.)

La glose *ex teipso alios metire* est ajoutée au verset XII.2., ce qui entraîne la nécessité de l'adverbe explicatif *nimirum* (« de fait, en effet ; c'est-à-dire ») et le reste est identique au XV.23. Le verbe *facere* est au subjonctif parfait avec *nē* marquant la défense déterminée (« ne fasse pas ... »).

A. Zottoli :

ipsimet quod nolis, ne conferas in alios (XII.2.)

tibi quod non vis, ne conferas in alios (XV. 24.)

Nous trouvons au premier verset le mot *ipsimet* qui est encore plus emphatique que la forme simple. La forme *nolis* est un subjonctif potentiel (exprimant une 2^e personne indéterminée), alors que *non vis* est un simple indicatif. Le tour *ne conferas* marque la défense à la 2^e personne indéterminée, comme le *ne facias* au XV. 24. dans le CSP.

²⁶⁵ Elle rappelle évidemment les paroles de Jésus dans l'Évangile (*cf.* ci-dessous) et aussi les fameuses maximes d'action morale du philosophe allemand Kant.

Nous devons observer ici que les missionnaires citent souvent cette phrase en lien avec les péricopes célèbres de l'Évangile, Lc. 6.31. : Καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως (*et prout vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis similiter*, « et comme vous voulez que les hommes vous fassent, vous aussi, faites-leur de même ») et Mt 7.12. : Πάντα οὖν ὅσα ἂν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς (*Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*, « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux »). Le P. Ricci paraphrase cette vérité morale dans son *Tianzhu shiyi* 《天主實義》 §245 : 故曰為仁者，推己及人也 (« Donc on dit, pratiquer le *ren*, est d'étendre le soi à l'autrui. »), §246 : 仁者以己及人也 (« Le *ren*, est atteindre les autres avec soi-même. »), et §295 : 無欲人加諸我，我勿欲加諸人 (« [Ce que] je ne veux pas que les autres imposent sur moi, que je ne l'impose pas sur les autres »).

La sentence '己所不欲，勿施於人' incarne donc le mot '恕' (*shu*) : avec la phrase précédente qui représente l'idée de '忠' (*zhong*), ce verset parle en effet du « *dao* de *zhong* et de *shu* » (忠恕之道)²⁶⁶. Zhu Xi qualifie le '克己復禮' du verset précédent de « *qian dao* » (乾道), et le '忠恕之道' de ce verset-ci de « *kun dao* » (坤道)²⁶⁷, disant que « le niveau dans la recherche de la vertu de Yen Yuan et celui de Zhong Gong se mesure ici »²⁶⁸, étant donné ces différentes réponses fournies par Confucius à la même question. Mais en réalité, ces deux *dao* sont deux aspects différents du *ren*. Ce qu'il appelle le *qian dao*, d'après ma compréhension du moins, fait allusion à l'aspect « dur » du *ren* : être strict et sévère vis-à-vis de soi-même ; et le *kun dao* représente son aspect « mou » : être doux et indulgent vis-à-vis des autres.²⁶⁹ Par ailleurs, le premier est une exercice de soi-même, il est une approche « active » (« pratiquer le *ren* dépend du soi ») ; le deuxième est une manière de traiter les autres, il est « passif » (« ne pas faire ce que soi-même n'aime pas aux autres »). Ces deux approches se complètent et se renforcent, de sorte qu'il n'y a pas l'une qui est meilleure que l'autre.

XII.11. 齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」

(Traduction : Le Duc Jing de Qi consulta Confucius sur la politique. Confucius dit en réponse : « Que le souverain [agisse en] souverain, le sujet [en] sujet, le père [en] père, le fils [en] fils. » Le Duc dit : « C'est bien dit ! Si vraiment le souverain n'agissait pas en souverain, le sujet pas en sujet, le père pas en père, le fils pas en fils, même s'il y a des grains, comment en obtiendrais-je pour manger ? »)

CSP :

Regni *qi* regulus *Kim cum* percontatus est modum feliciter gubernandi à *Confucio*.

Confucius perbrevis sed perapposito responso multa complectens, sic respondit : Rex sit Rex, subditus sit subditus, pater sit pater, filius sit filius.

Applaudens Regulus, ô, inquit, quàm laudo & approbo ! verè sic res habet : Etenim si Rex non sit Rex nisi solo nomine : Subditus similiter si non sit subditus ; pater non sit pater ; filius non sit filius ; quia nimirum non agant quæ sint sui muneris & conditionis

²⁶⁶ Cf. IV. 15, voir §2.4 pour une explication approfondie de la notion de '忠' et de '恕'.

²⁶⁷ « 克己復禮，乾道也；主敬行恕，坤道也。 »

²⁶⁸ « 顏、冉之學，其高下淺深，於此可見。 »

²⁶⁹ 乾 *qian* et 坤 *kun* forment un binôme qui représente moult choses antinomiques ; le *qian* représente souvent le ciel, le *yang* (陽), le caractère masculin, etc., et le *kun* correspond alors à la terre, au *yin* (陰), au caractère féminin, respectivement.

; jam lex omnis & ordo rerum ; quin & usus ipse rerum pereat necesse est. Quamvis itaque sit ex. gr. census amplissimus & annonæ vis maxima, ego num potero tunc illa frui ? quasi dicat : Improborum licentia, summaque perturbatio rerum omnium ne me quidem, qui tamen sum Dominus frui sinet. Præsaga vox fuit : nam non diu post proditorum insidiis miserabiliter Regulus occidit.

(Traduction : Le Prince Jing Gong du royaume Qi interrogea Confucius sur la manière de gouverner avec succès.

Confucius, embrassant une foule de choses dans une réponse très brève mais tout à fait appropriée, répondit ainsi : Que le Roi soit Roi, le sujet soit sujet, le père soit père, le fils soit fils.

Applaudissant, le Prince dit : Oh, combien je loue et j'approuve cela ! La chose se passe vraiment ainsi : et en effet, si le Roi n'est Roi que par le nom, de même, le sujet n'est sujet [que par le nom], le père n'est père [que par le nom], le fils n'est fils [que par le nom] : c'est-à-dire qu'ils ne font pas ce qui relève de leur charge et de leur statut, il est inévitable que périssent la loi tout entière et l'ordre des choses et, bien plus, le bénéfice même de ces réalités. Ainsi, pour donner un exemple, bien que je dispose, d'un très grand revenu foncier et d'une quantité considérable d'impôts annuels, moi, pourrai-je alors jouir de cela ? Ce qui veut dire : la débauche des méchants et la grande perturbation de toutes choses ne me permettront pas de jouir de cela, moi qui suis cependant le Seigneur. Ce fut là une parole prophétique : en effet, peu après, le Prince périt misérablement dans une embuscade de traîtres.)

François Noël :

Regni *Cy* Regulus *Kim kum* interrogavit Confucium regendi artem. Rex, inquit, Regis ; Præfectus, Præfecti ; Pater, Patris ; Filius, Filii partes omnes expleat ; & artem regendi tenes.

Optimè sanè dixisti, subjicit Regulus ; ita reverà est. Et verò si nec Rex Regis, nec Præfectus Præfecti, nec Pater Patris, Filius Filii partes expleverit, quamvis Regnum orizæ & frugum ubertate affluat, quî tamen ego possim illis tranquillè frui ac vesci ?

(Traduction : Le Prince Jing Gong du Royaume Qi interrogea Confucius sur l'art de régner. Que le Roi, dit-il, assure toutes les fonctions du Roi ; le Préfet [celles] du Préfet ; le Père [celles] du Père ; le Fils [celles] du Fils. Et tu tiens l'art de régner.

Vous avez très bien parlé, ajoute le Prince, il en est en effet ainsi. Et si vraiment le Roi n'assure pas les fonctions du Roi, ni le Préfet [celles] du Préfet, ni le Père [celles] du Père, ni le Fils [celles] du Fils, même si le Royaume abondait en riz et récoltes, cependant, comment pourrais-je, moi, jouir et profiter de tout cela en paix ?)

Angelo Zottoli :

T'si regni King regulus quaesivit de gubernatione a Confucio. Confucius respondens ait : princeps sit princeps, subditus sit subditus, pater sit pater, filius sit filius. Regulus exclamavit : belle sane ! revera si princeps non sit princeps, subditus non sit subditus, pater non sit pater, filius non sit filius, licet praesto sit annona, num ego potero frui ?

(Traduction : Le Prince Jing du royaume Qi interrogea Confucius sur le gouvernement. Confucius, en guise de réponse, dit : Que le souverain soit souverain, le sujet sujet, le père père, le fils fils. Le Prince s'exclama : Que c'est dit joliment ! En effet, si le sujet n'est pas sujet, le père n'est pas père, le fils n'est pas fils, alors même que je disposerais du revenu des récoltes, pourrai-je en jouir, moi ?)

Le nom de '齊景公' est en fait composé du nom de pays dans lequel il régnait (齊 Qi), de son « nom posthume »²⁷⁰ (景 Jing), et de son grade de noblesse (公²⁷¹ gong). Nos traducteurs

²⁷⁰ 諡號 (*shihao*), un nom donné au roi ou empereur après sa mort, en résumé de son caractère ou de sa vie.

²⁷¹ Les *zhuhou* 諸侯 (cf. note 4) e divisent en cinq ordres de noblesse (五等爵) : *gong* 公, *hou* 侯, *bo* 伯, *zi* 子, *nan* 男 (les « noms d'ordre » varient selon l'époque). — Cette division à cinq termes est établie à la Dynastie Zhou Occidentale, après ca. 1039 av. J.-C. Par analogie à la « pairie anglaise » et ses cinq titres, les traducteurs tendent à faire correspondre les titres chinois à la dénomination européenne : duc, marquis, comte, vicomte, baron.

rendent tous le premier élément par *Regni qi / Cy / T'si*, « du Royaume de Qi », mais seul le P. Zottoli a compris que le ‘公’ est le titre de noblesse et ne fait pas partie du nom : il transcrit dès lors uniquement le nom posthume ‘景’ par *King* et traduit l’idée de ‘公’ par le nom latin *regulus* (proprement « petit roi », diminutif de *rex*, car il est subordonné à *tianzi*, le monarque unique et suprême) ; les deux autres ont transcrit ‘景公’ par *Kim kum* comme un ensemble, donnant à croire que le prince s’appelle ainsi.

Cette fois-ci le chinois exprime le complément de la personne « Confucius » précédé de la préposition ‘於’. Le CSP et le P. Zottoli semblent vouloir rendre cette construction de l’original chinois et optent pour la construction *ab* + ablatif, venant à la suite de la séquence verbe + complément de la chose, soit respectivement *percontari* + accusatif (*modum ... gubernandi* : CSP) et *quaero* + *de* + ablatif (*de gubernatione* : Zottoli) ; le P. Noël, quant à lui, « normalise » l’ordre des compléments et choisit la construction *interrogare* + accusatif de la personne (*Confucium*) + accusatif de la chose (*regendi artem*), qui n’est pas vraiment conforme à l’usage classique. Pour ‘問政’, les PP. Noël et Zottoli traduisent plus littéralement *de gubernatione* et *regendi artem*, la traduction du CSP est quelque peu amplifiée, introduisant la notion de « gouvernance heureuse » : *modum feliciter gubernandi*.

Le mot ‘對’ signifie non seulement « répondre », mais avec une restriction sémantique précise : il ne s’emploie qu’avec un inférieur qui répond à un supérieur, ce qui est bien sûr le cas ici : Confucius s’adresse au duc et il doit s’incliner en lui parlant. Remarquons aussi que le nom de Confucius dans ce verset est ‘孔子’ (« le Maître Kong ») et non simplement ‘子’ (« le Maître »), car le duc n’est pas à proprement parler le disciple de celui-ci²⁷² Le choix lexical est très important pour Confucius, car pour une même action, il existe différents verbes qui, pour l’agent et le patient (ou le destinataire), se différencient très strictement en fonction de l’identité du locuteur et la relation supériorité-infériorité (ou bien un jugement de valeur selon que la personne est conforme aux Rites ou non) : chaque mot doit être choisi selon les Rites, et sera, pour les lecteurs postérieurs, une restitution des Rites.

Cette finesse lexicale et culturelle est évidemment très difficile à rendre en latin. Les deux premières versions passent sous silence la nuance de vocabulaire et traduisent simplement par *respondit* (CSP) et *inquit* (Noël, en incise). Faisons remarquer à cet égard que le CSP ajoute *perbrevis sed perapposito responso multa complectens*, qui n’est pas dans le texte de l’original. — Le P. Zottoli pour sa part donne *Confucius respondens ait* : le participe *respondens* semble un essai de traduire le mot ‘對’, mais l’idée d’un « inférieur qui répond à un supérieur » n’est toujours pas exprimée. Poursuivant sur l’intuition de cette dernière traduction, nous pourrions proposer, toujours en lien avec *ait* (ou *respondit*), un participe apposé comme *proclinatus* (de *proclinare*, « se pencher, s’incliner ») ou *prostratus* (de *prosternere* « s’incliner, se prosterner »), *vel. sim.*, ce qui permettrait de garder le signe de respect.

La phrase suivante est une illustration du « laconisme » extrême de la langue chinoise grâce à la souplesse de sa syntaxe, ce qui constitue un autre défi pour les traducteurs.

君君，臣臣，父父，子子：voilà quatre paires de caractères identiques formellement, mais différents au niveau de la fonction syntaxique. Au départ, ces quatre mots ‘君’ (« souverain »),

²⁷² Une autre possibilité serait que l’auteur de ce verset n’est pas un disciple de Confucius, comme XVII.6. (*infra*). Mais quand il s’agit d’une conversation entre un roi et Confucius, le nom de ce dernier apparaît régulièrement sous la forme ‘孔子’.

‘臣’ (« sujet, subalterne, ministre, magistrat »), ‘父’ (« père »), ‘子’ (« fils ») sont des substantifs, mais pour rendre la phrase compréhensible, deux interprétations syntaxiques sont possibles : 1° un verbe signifiant « être », « agir en », « se comporter comme », « remplir le devoir de » doit être suppléé ; – 2° le second des deux caractères est à transformer en verbe²⁷³, signifiant « être ~, agir en ~, etc. ». La première analyse s’appuie sur le fait que la présence d’un verbe n’est pas obligatoire dans une phrase en bonne et due forme en chinois ; la seconde sur la liberté de transformer la nature syntaxique d’un mot. De toute façon, en chinois, c’est le sens du mot qui détermine sa fonction, et non la forme. Si le premier caractère est le sujet, le deuxième remplit la fonction prédicative, qu’il soit considéré comme un verbe ou un substantif.

Le CSP et le P. Zottoli choisissent la même structure prédicative et le même verbe attributif pour traduire cette phrase : « *Rex sit Rex, subditus sit subditus, pater sit pater, filius sit filius* » (CSP) et « *princeps sit princeps, subditus sit subditus, pater sit pater, filius sit filius* » (Zottoli), avec chaque fois un nominatif et le verbe « être » au subjonctif marquant l’ordre à la 3^e personne ; mais l’insertion répétée de *sit* entre le sujet et l’attribut est regrettable, car elle ne rend pas tout à fait justice à la concision expressive du chinois. Sur ce plan, la traduction du P. Noël est remarquable : elle garde la juxtaposition des mots qui se correspondent (présentant au lecteur occidental le texte « tel qu’un Chinois le lit »), mais en faisant varier leur cas (le premier au nominatif et le deuxième au génitif) : *Rex [...] Regis ; Præfectus, Præfecti ; Pater, Patris ; Filius, Filii* — avant d’ajouter en finale la clef d’interprétation du génitif, grâce à l’énoncé *partes omnes expleat* (« qu’il remplisse tous les devoirs du ... », « qu’il assure toutes les fonctions du ... ») : c’est là une excellente interprétation, car ce que veut obtenir Confucius par cette réponse, c’est d’avertir les rois, les sujets, les pères, les fils de ne pas se contenter d’un vain nom, et d’appeler chacun à remplir son devoir. Le P. Noël rappelle en outre le sujet de cet échange par une brève conclusion morale : *& artem regendi tenes*, qui n’est pas dans le texte original.

Pour la réaction du duc, le CSP ajoute *applaudens* comme « décor évocateur » de la scène, et la traduction donne nettement plus que ce que dit l’original: *ô, inquit, quàm laudo & approbo ! verè sic res habet* pour ‘善哉 !’ ; le P. Noël pareillement, traduit deux fois cette exclamation : « *optimè sanè dixisti* » et « *ita reverà est* » ; la traduction du P. Zottoli (*belle sane !*) est plus concise et de ce fait plus proche du chinois.

Ensuite, la phrase ‘君不君，臣不臣，父不父，子不子’ qui est la négation de l’énoncé de Confucius qui précède est traduit chez chaque traducteur selon la même structure détaillée plus haut, sauf que le CSP ajoute : « *nisi solo nomine* », ce qui est une interprétation tout à fait bonne du sens, montrant que les traducteurs ont une compréhension juste et profonde de la valeur morale qui consiste à « faire correspondre le fond au nom »²⁷⁴, c’est-à-dire à « être digne de son nom ». De plus, le CSP ajoute une glose explicative fort intéressante (mais qui ne relève plus de la traduction *stricto sensu*), caractérisée par l’adverbe *nimirum* (« c’est-à-dire », « à savoir ») : *quia nimirum non agant quæ sint sui muneris & conditionis*. Or, remplir les devoirs qui sont rattachés au statut de chacun est la condition nécessaire, poursuit le CSP, pour maintenir l’ordre universel des choses et pour permettre de profiter de la prospérité du pays : *jam lex omnis & ordo rerum ; quin & usus ipse rerum pereat necesse est*. — Ensuite le CSP revient à la traduction de la dernière phrase du texte

²⁷³ Schuessler (2007, p.13) classe ce genre de verbe parmi les ‘stative verbs’, qui sont en effet des mots de nature adjectivale (en l’occurrence, ces substantifs s’expliquent aussi comme adjectifs : « comme ~ »), se comportant comme verbes et qui modifient un nom.

²⁷⁴ ‘名實相符’.

original (‘雖有粟，吾得而食諸?’), qu’ils présentent comme une application concrète de la considération morale attribuée au Duc (c’est là en effet la fonction de l’expression « *exempli gratia* ») : *Quamvis itaque sit ex. gr. census amplissimus & annonæ vis maxima, ego num potero tunc illa frui ?* Or à cet endroit, le CSP poursuit avec une nouvelle glose interprétative, introduite par la formule « *quasi dicat* » (« ce qu’il veut dire par là, c’est que ... »), déjà rencontrée auparavant : *improborum licentia, summaque perturbatio rerum omnium ne me quidem, qui tamen sum Dominus frui sinet.*

Contrairement au CSP, les PP. Noël et Zottoli ne se livrent à aucune sorte de paraphrase et rendent fidèlement compte de l’original : *quamvis Regnum orizæ & frugum ubertate affluat, qui tamen ego possim illis tranquillè frui ac vesci ?* (Noël) ; *licet praesto sit annona, num ego potero frui ?* (Zottoli).

Au niveau lexical, le mot chinois ‘粟’ signifie au sens propre le « millet », aliment de base dans la région du Nord pendant l’Antiquité chinoise ; par extension, il désigne « les grains » en général et quelquefois aussi « le salaire d’un fonctionnaire », qui était probablement payé en millet. Le CSP rend ce terme unique par l’union de deux éléments lexicaux : *census & annona* ; le premier signifie en latin classique « cens, recensement ; fortune ; impôt », alors que le second désigne l’« approvisionnement en blé, récolte de l’année ». De son côté, le P. Noël traduit ‘粟’ par deux mots coordonnés évoquant des noms de grains : *oriza & fruges* (respectivement « riz » et « récoltes (surtout de blé) ; grains, céréales »). Le P. Zottoli opte pour un seul mot latin : *annona*.

Pour clore le verset, le CSP donne un commentaire « biographique » en justification de la dernière glose qu’il vient de donner²⁷⁵, en disant que c’est en fait une parole prophétique du Duc sur son propre destin (*Præsaga vox fuit : nam non diu post proditorum insidiis miserabiliter Regulus occidit*). Les *insidiæ* dont il est question ici désignent les querelles pour le statut d’héritier du Duc Jing. En effet, dans les dernières années de sa vie, le Duc Jing ayant épousé une jeune fille avait voulu désigner leur fils nouveau-né comme héritier du trône, ce qui est contraire aux Rites²⁷⁶. Comme les magistrats s’opposaient à cette décision, le Duc Jing probablement laissa la question de l’héritier en suspens. Les autres fils se luttèrent dès lors avec acharnement pour le trône, ce qui entraîna la perte du Duc Jing. Ces faits historiques ne sont pas mentionnés en détail dans les commentaires, mais Zhang Juzheng et Zhu Xi ont l’un et l’autre reproché au Duc Jing d’avoir seulement approuvé la parole de Confucius sans l’avoir mise en pratique²⁷⁷. — Naturellement, les deux autres traductions n’ont pas mentionné ces commentaires et respectent scrupuleusement l’original.

Livre XVII : *Yang Huo* (陽貨)

²⁷⁵ On pourrait presque parler d’un « commentaire au second degré » ou d’un « commentaire sur un commentaire ».

²⁷⁶ Selon les Rites, le fils aîné de l’épouse principale (par opposition aux concubines, car la Chine ancienne acceptait la polygynie) est prioritaire à la succession du trône, du titre de noblesse et du fief, etc.

²⁷⁷ Zhang Juzheng : 然卒以繼嗣不定，啟陳氏篡弑之禍，豈非悅而不繹，吾末如之何者歟？ (Trad. : « Or, il mourut du malheur de l’usurpation et du régicide commis par Chen à cause de l’indétermination de l’héritier. N’est-ce pas se complaire [dans la parole de Confucius] et ne pas [la] suivre ? Que pourrais-je faire [pour lui] ? ») — Zhu Xi : 景公善孔子之言而不能行，其後果以繼嗣不定，啟陳氏弑君篡國之禍。 (Trad. : « Le Duc Jing approuva la parole de Confucius et ne put pas l’appliquer, ce qui a pour effet l’indétermination de l’héritier, entraînant le malheur de l’usurpation et du régicide de Chen »).

XVII.6. 子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」「請問之？」曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」
 (Traduction : Zi Zhang demanda à Confucius ce qu'était le *ren*. Confucius dit : « Pouvoir pratiquer les cinq choses dans le monde, est le *ren*. » « Permettez-moi de demander [quelles sont ces cinq choses] ? » [Il] dit : « La déférence, la clémence, l'honnêteté, la promptitude, la charité : la déférence nous écarte de l'humiliation, la clémence nous gagne le cœur du peuple, l'honnêteté obtient la confiance des autres, la promptitude assure l'exécution des travaux, la charité permet d'obtenir les services des autres ».)

CSP :

cu cham discipulus percontatus est de verâ germanâque virtute *Gin* dictâ ex *Confucio*. *Confucius* respondit : Quisquis novit ac valet perficere ac servare quinque in ordine ad Imperium, is procul dubio præditus est virtute, de quâ quæritur. Hîc rursum discipulus rogavit, quænam essent illa quinque. Sunt, inquit, *Confucius*, vigilans observatio suiipsius ; amplitudo clementiaque animi ; fides atque veracitas ; assiduitas ac diligentia ; amor ac beneficentia : Quippe si geras te graviter ac maturè semper & ubique, jam non erit qui te negligat aut contemnat ; contra verebuntur omnes & colent. Si magni, liberalis, clementisque animi fueris ; jam obtinebis omnes, omnium, inquam, studia, amores, voluntates. In verbis factisque fidem si præstiteris, jam homines omnes tibi nitentur securi, tuæque fidei se pariter ac sua committent. Si velox, impiger, & alacriter sedulus fueris in tractandis negotiis, jam habebis res perfectas ; & ad exitum perduces optatum. Denique si fueris beneficus & amans tuorum, jam certe sufficet hæc, ut imperes tuis felicissimè.

(Traduction : Le disciple Zi Zhang pose des questions sur la vertu vraie et authentique, dite *ren*, à Confucius. Confucius répondit : Quiconque sait et est capable d'accomplir et d'observer dans l'ordre [= successivement] cinq [choses] se rapportant à l'Empire, celui-là est sans aucun doute doté de la vertu dont il est question. Alors, le disciple demanda de nouveau quelles donc étaient ces cinq choses. Ce sont, dit Confucius, le contrôle vigilant de soi-même, la grandeur et la clémence du cœur, la loyauté et la sincérité, l'assiduité et la diligence, l'amour et la générosité : car si tu te conduis avec sérieux et gravité tout le temps et partout, il n'y aura plus personne pour te négliger et te mépriser ; au contraire, tout le monde te respectera et t'honorera. Si tu es d'un esprit large, généreux et clément, alors tu obtiendras de tous toute affection – oui, je l'affirme –, tout amour et toute affection. Si tu fais preuve de loyauté en parole ou en acte, alors tous les hommes s'appuieront sur toi en sécurité, et confieront à ta loyauté leurs personnes comme pareillement leurs affaires. Si tu es habile, rapide et vivement diligent dans le traitement des affaires, alors tu auras les affaires tout à fait bien faites ; et tu les mèneras au résultat souhaité. Enfin, si tu es bienfaisant et si tu aimes les tiens, alors cela suffira sûrement pour commander les tiens avec grand succès.)

François Noël :

Discipulus *Tsu Cham* rogavit Confucium, ecquis Princeps vera pietate seu absoluta cordis rectitudine præditus dicendus foret ? Vera pietate præditum, reponit Confucius, censeo eum, qui potest quinque imperatorias virtutes in Imperii administratione exercere. Quænam sunt illæ, inquit *Tsu Cham*, quinque imperatoriæ virtutes ? Hæ, reponit Confucius : gravitas, benignitas, veritas, diligentia, liberalitas ; si Princeps gravitatem habuerit, omnes eum reverebuntur, nec erit, qui illum ausit contemnere ; si benignitatem, omnium amorem ac benevolentiam sibi conciliabit ; si veritatem, omnes ei fident, nec ullas suspiciones concipient ; si diligentiam, omnes res ritè perficientur ; si liberalitatem, omnibus facilè poterit imperare.

(Traduction : Le disciple Zi Zhang interrogea Confucius pour savoir de quel Prince on doit dire qu'il est doté de vraie piété ou de droiture parfaite du cœur. J'estime doté de vraie piété, répond Confucius, celui qui peut pratiquer, dans l'administration de l'Empire, cinq vertus relatives au gouvernement. Quelles sont donc, dit Zi Zhang, ces cinq vertus de gouvernement ? Ce [sont], répond Confucius, la dignité, la bienveillance, la vérité, la diligence, la générosité ; si le Prince possède la dignité, tout le monde le respectera, et il n'y aura personne pour oser le mépriser ; s'il [possède] la bienveillance, il s'attirera l'amour et l'affection de tous ; s'il [possède] la vérité, tout le monde lui

fera confiance et n'aura aucun soupçon ; s'il [possède] la diligence, toutes les affaires seront accomplies efficacement ; s'il [possède] la générosité, il pourra commander tout le monde facilement.)

Angelo Zottoli :

Tse tchang petiit de vera virtute a Confucio. Confucius ait : valens peragere quinque in imperio, est perfectus. Ausim ea sciscitari. Respondit ut sit obsequiosus, magnanimus, sincerus, sedulus, beneficus. Si obsequiosus, tunc non contemnetur ; si magnanimus, tunc demerebitur multitudinem ; si sincerus, tunc alii ei fident ; si sedulus, tunc habebit effectum ; si beneficus, tunc aptus erit qui mandet aliis.

(Traduction : Zi Zhang interrogea Confucius sur la vraie vertu. Confucius dit : Celui qui est capable d'accomplir cinq [choses] dans l'Empire est parfait. Oserais-je les demander ? Il répondit : Qu'il soit déférent, magnanime, sincère, diligent, bienfaisant. S'il est déférent, alors il ne sera pas méprisé ; s'il est magnanime, alors il s'attirera les bonnes grâces de la foule ; s'il est sincère, alors les autres lui feront confiance ; s'il est diligent, alors il sera efficace ; s'il est bienfaisant, alors il sera apte à diriger les autres.)

Nous rencontrons, dans notre corpus de versets choisis, une troisième interrogation sur le *ren*. Le destinataire de l'interrogation, Confucius, est précisé en fin de formule (cf. nos observations syntaxiques faites déjà plus haut) : *percontatus est (de ... virtute) ex Confucio (CSP) ; petiit (de vera virtute) a Confucio (Zottoli)*, sauf chez le P. Noël qui présente au lieu du complément nominal une interrogative indirecte. D'ailleurs, le P. Noël offre, pour les trois questions, des paraphrases différentes :

1. *quid factu opus sit ad pietatem seu omnimodam cordis rectitudinem comparandam ? (XII.1.)*
2. *quid factu opus ad piè, & rectè vivendum ? (XII.2.)*
3. *ecquis Princeps vera pietate seu absoluta cordis rectitudine præditus dicendus foret ? (XVII.6.)*

Les deux premières questions ont une portée encore générale, mais dans la troisième le P. Noël, restreint le propos au *Princeps*, ce qui est curieux, car aucune mention de « prince » ou de « souverain » n'est faite dans l'original et chez les commentateurs. Visiblement, cette interprétation restrictive anticipe sur la réponse donnée par Confucius, où le traducteur croit pouvoir reconnaître des vertus nécessaires « *in Imperii administratione* » et qu'il qualifie donc de « *imperatorias virtutes* ». D'ailleurs, le CSP parle au même endroit de « *ad Imperium* », ce qui montre également, en l'occurrence, une limitation spécifique de la « vertu » au domaine du gouvernement. Le P. Zottoli dit, plus sobrement et plus fidèlement, « *in Imperio* » (sans doute avec un sens général : « dans le monde »).

Le titre de « prince » ne s'appliquait sûrement pas au rang social du disciple Zi Zhang, étant donné que celui-ci n'était pas issu du sang royal, d'après la tradition des *Annales des Printemps et des Automnes de Lü* (《吕氏春秋》 *Lü shi chun qiu*).²⁷⁸ S'agirait-il dès lors du *shi* (士) dont parle souvent Confucius ? En effet, Confucius essaie de former ses disciples comme *shi*. Mais qu'est-ce qu'un *shi* ?

Originellement, le terme *shi* désignait le dernier rang de la noblesse dans le féodalisme de la Dynastie Zhou²⁷⁹. Confucius lui-même était un *shi*. Contrairement aux *tianzi*, *zhuhou* et *dafu* qui

²⁷⁸ 《吕氏春秋·尊師》：「子張，魯之鄙家也。」 (Trad. : « Zi Zhang, [issu d'une] famille humble [du Pays] Lu. »)

²⁷⁹ Voir note 4.

occupaient les trois premiers rangs et qui jouissaient d'un fief et d'un salaire héréditaire, ainsi que du pouvoir gouvernemental, les *shi* n'avaient ni trône, ni fief (à part la jouissance d'un champ pour se nourrir). S'ils ne faisaient pas partie de la classe dominante, en revanche, leur rôle était d'assister les *zhuhou* et les *dafu* dans la gestion de l'État ; ils étaient donc tantôt officiers, tantôt guerriers, — fournissant la force militaire principale. Par conséquent, les *shi* recevaient une formation à la fois dans le domaine des lettres et de l'art militaire. Avec le temps, on désignait les magistrats de l'État par « la classe des *shi* et *dafu* (士大夫階級) ». Durant la Période des Royaumes Combattants, les pays entraient dans une concurrence acharnée et les souverains (les *zhuhou* ou les *dafu* puissants) recrutaient les *shi* dotés de talent spécial, comme faisant une collection d'armes, afin de bénéficier de plus de ressources d'hommes éminents, capables de proposer des stratégies, par exemple.²⁸⁰ Dès lors, le *shi* ne désignait plus le rang de la noblesse de sang, mais « l'homme de talent », « l'homme érudit », voire « l'homme d'élite », étant donné que chacun, quelque soit son extraction, pouvait se proposer à cette position. Plus tard, avec l'écroulement du système féodal, les *shi* ne faisaient plus partie de l'aristocratie, mais devenaient une des quatre « métiers »²⁸¹ de la plèbe, les lettrés.²⁸²

Le *shi* dont parle Confucius se définit davantage par la qualité que par la noblesse de souche, bien qu'à son époque le système féodal ne fût pas encore détruit. Il considère le *shi* comme un titre d'honneur d'un homme de bien, pilier de l'État, apte à offrir ses services et son appui aux monarques et prêt à recevoir le mandat d'un souverain.²⁸³ Le *shi* est donc un homme d'État²⁸⁴, un type d'homme politique qui sache gouverner par la vertu, ce que Confucius attend précisément de ses disciples.

Différentes structures syntaxiques sont élaborées pour traduire la réponse de Confucius '能行五者於天下，為仁矣。'. — Le CSP recourt à la relative antéposée *quisquis* (*Quisquis novit ac valet...*), avec une reprise anaphorique par *is* (*is... praeditus est virtute...*) ; le P. Noël opte lui aussi pour une relative, introduite cette fois par *eum qui* (*eum, qui potest... exercere*), objet direct du verbe de jugement *censeo* (qui n'est pas dans le texte chinois), nécessitant un prédicat nominal (*vera pietate praeditum*) ; le P. Zottoli choisit comme sujet de *est perfectus* (prédicat) un participe présent (*valens peragere quinque in imperio*), ce qui n'est certes pas la plus élégante des solutions possibles.

Dans la deuxième interrogation '請問之?', toujours très succincte en chinois, le pronom personnel est sous-entendu, mais on ne fait pas d'économie à la formule de politesse, '請', et les '五者' sont remplacés par le pronom déictique '之'. — Le CSP transforme cette question directe en indirecte en exprimant l'objet de la demande (en contraste avec l'ellipse du chinois : *quaenam essent illa quinque*) ; Fr. Noël propose une question directe, mais non content d'exprimer l'objet de la demande, il spécifie celui-ci par la même glose qu'il vient d'utiliser : *quaenam sunt illae ... quinque imperatoriae virtutes* » (cf. plus haut) ; la phrase très brève du P. Zottoli se rapproche le plus de

²⁸⁰ Cette action des monarques s'appelle 養士 en chinois.

glose du CLS 君子, *hominem non vulgarem exprimit, et modo privatum, modo imperantem sapientem designat : ei oppositus, popularis vulgarisve homo, dicitur* 小人.
²⁸¹ Ce sont, des plus estimés aux moins, bien vus : les *shi* (les lettrés, 士), les agriculteurs (農), les ouvriers (工), les marchands (商).

(p.149) (« 君子 représente un homme hors du commun, et désigne tantôt un sage privé,

²⁸² Les Jésuites traduisent parfois le sage 君子 par *littérati* (cog. Zottoli, son opposé, *hominis litterati* (cog. CSP ou Vulgate) qui à mon avis est amené à s'appeler *litterati* ou *litteratus* restreint et tardif.

²⁸³ Cf. XIII.20. 行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。(Trad. : « Celui qui se comporte avec scrupule et qui, envoyé aux quatre directions, ne se fait pas de déshonneur à la mission de son souverain peut être qualifié de *shi*. »)

²⁸⁴ Un lien entre le *shi* et l'homme politique est fait explicitement dans XIII.20, où un disciple demande à Confucius ce qu'est un *shi* et demande à la fin son avis sur les hommes politiques de leurs jours.

l'original, d'autant plus qu'il est le seul traducteur à donner un équivalent de la formule de politesse en chinois (*Ausim*, ôserais-je ?, c'est-à-dire : m'est-il permis ?)

Dans la réponse de Confucius, les cinq qualités sont énumérées de manière très lapidaire, alors que les versions latines présentent à chaque fois une phrase construite (même élémentaire dans le cas du P. Noël). Le tableau ci-dessous nous donne un aperçu des différentes solutions lexicales apportées par le *CSP*, Fr. Noël et A. Zottoli :

Original	<i>CSP</i>	Noël	Zottoli
恭 (la déférence)	<i>vigilans observatio suiipsius</i>	<i>gravitas</i>	[<i>ut sit</i>] <i>obsequiosus</i>
寬 (la clémence)	<i>amplitudo clementiaque animi</i>	<i>benignitas</i>	<i>magnanimus</i>
信 (l'honnêteté)	<i>fides atque veracitas</i>	<i>veritas</i>	<i>sincerus</i>
敏 (la promptitude)	<i>assiduitas ac diligentia</i>	<i>diligentia</i>	<i>sedulus</i>
惠 (la charité)	<i>amor ac beneficentia</i>	<i>liberalitas</i>	<i>beneficus</i>

On constate d'emblée que le *CSP* recourt systématiquement à l'« hendiadys », dans la mesure où il rend la notion simple du chinois par un binôme (deux termes synonymes ou complémentaires) : 恭 = *vigilans observatio suiipsius* (contrôle scrupuleux) ; 寬 = *amplitudo clementiaque animi* (grandeur et clémence) ; 信 = *fides atque veracitas* (loyauté et sincérité) ; 敏 = *assiduitas ac diligentia* (assiduité et zèle) ; 惠 = *amor ac beneficentia* (amour et générosité) ; ces traductions ont toutes une couleur « cicéronienne » indéniable. — Nous gardons la discussion sur le sens de 恭, 信 et 敏 pour la section suivante et abordons tout de suite la traduction de 寬 et de 惠, après avoir examiné la structure de la phrase énumérative chez les PP. Noël et Zottoli : le premier ajoute un *hæ* et sous-entend le verbe copule, ce qui lui permet d'aligner simplement les noms abstraits latins (tous des noms de qualité, tirés d'adjectifs) ; le second développe une série d'adjectifs qualificatifs en fonction d'attribut (*ut sit* ...), dans une proposition volitive introduite par *respondit* (construit ici comme verbe de finalité) ; notons à ce propos que la traduction des mots chinois comme adjectifs convient certainement, car le chinois est indifférencié sur ce point.

Le mot 寬 signifie, au sens propre, « vaste, large » en parlant d'un espace, par exemple d'une rue large ; au sens figuré, on parle d'un « cœur large », ce qui signifie « indulgent, tolérant, clément, magnanime », qualité de quelqu'un qui ne juge pas autrui avec sarcasme, mais qui accepte les autres avec un grand cœur. Le *CSP* fournit une bonne traduction avec à la fois un sens physique (*amplitudo*) et un sens plus figuré (*clementia*) du mot. Le P. Zottoli propose *magnanimus*, composé possessif qui est formé justement de *magnus* (« grand ») et *animus* (« cœur »), ce qui rend parfaitement le sens du chinois. Le choix du P. Noël est peut-être moins heureux : le mot *benignitas* « bienveillance » ne contient pas en lui-même l'idée de l'« ampleur du cœur » (par contre, ce mot traduirait mieux le terme 惠 que nous allons traiter à présent).

Le mot 惠 désigne « le bienfait, l'avantage, le bénéfice que l'on accorde aux autres ». Employé comme abstrait, il signifie alors le caractère d'offrir volontiers du bien, de l'aide ou de l'avantage, donc « la générosité, la bienfaisance ». Ici, nous croyons que le mot *benignitas* qui vient d'être cité conviendrait très bien ; mais, étant donné son option déjà prise, le P. Noël retient le synonyme *liberalitas*, qui désigne proprement la « générosité » et représente ainsi un bon choix. Le *CSP* donne *amor ac beneficentia*, binôme élégant mais quelque peu redondant, car je pense que le dernier mot suffirait pour rendre le sens. Chez le P. Zottoli, nous trouvons l'adjectif *beneficus*, composé signifiant proprement « qui fait le bien ».

Confucius explique ensuite en quoi consistent ces cinq qualités. A cet endroit, nous constatons de nouveau la liberté que s'octroient les traducteurs du *CSP*, qui en effet n'utilisent pas les mêmes mots que dans l'énumération qui précède :

- 1° *vigilans observatio suiipsius* devient maintenant *si geras te graviter ac maturè semper & ubique* pour traduire '恭' (dans l'adverbe *graviter*, nous retrouvons la *gravitas* de Fr. Noël) ;
- 2° *amplitudo clementiae animi* est paraphrasé par *si magni, liberalis, clementisque animi fueris* pour '寬' : en plus des correspondances lexicales *amplus* = *magnus* et *clemens* = *clemens*, on doit noter l'ajout apporté par l'adjectif *liberalis* (structure ternaire) ;
- 3° la qualité exprimée par le binôme *fides atque veracitas* s'élabore ici dans la phrase *in verbis factisve fidem si praestiteris* pour le mot '信' : les « paroles » (*verba*) et les « actes » (et leur accord) qui doivent refléter la sincérité et la bonne foi renvoient sans doute à '言必信，行必果'²⁸⁵.
- 4° au groupe binaire *assiduitas ac diligentia* qui traduit le mot '敏' correspondent trois adjectifs dans la protase *si velox, impiger, & alacriter sedulus fueris*, amplifiée en outre par le syntagme (superflu) *in tractandis negotiis* ;
- 5° enfin, le dernier mot-clé, '惠', traduit par *amor ac beneficentia*, est très précisément reformulé par les adjectifs correspondants *beneficus* et *amans* (en chiasme), ce dernier amplifié par le complément *tuorum* (« les tiens ») : *si fueris beneficus & amans tuorum*.

Les deux autres traducteurs reprennent exactement les mêmes mots que dans l'énumération, suivant le modèle chinois.

Pour la syntaxe, les trois versions utilisent toutes des périodes conditionnelles. Le *CSP* (exception faite du subjonctif potentiel *si geras te*) et le P. Noël adoptent la structure récurrente *si* + futur antérieur, face à un futur simple dans l'apodose ; mais contrairement au premier, le P. Noël n'exprime qu'une seule fois le verbe. Le P. Zottoli cherche lui aussi à imiter le style laconique du chinois en sacrifiant chaque fois le verbe dans la protase. L'articulation des deux membres est remarquable chez tous les traducteurs : le *CSP* ponctue chacune des apodoses par la répétition à l'initiale de l'adverbe *jam*, ce que fait également A. Zottoli, mais en disant chaque fois *tunc* (ce qui correspond très exactement à la quintuple reprise du mot '則' dans l'original chinois) ; pour ce qui est de Fr. Noël, il reproduit semblablement le rythme de la phrase chinoise, mais en répétant cinq fois l'adjectif *omnis* à la jointure des deux propositions (*omnes / omnium / omnes / omnes / omnibus*).

Analysons pour terminer les bénéfiques que procurent les cinq qualités.

1° '不侮' : « ne pas subir d'humiliation ». — Memcius dit : « Celui qui aime les gens est toujours aimé par les gens, celui qui respecte les gens est toujours respecté par les gens. »²⁸⁶ Cet énoncé est un élargissement de l'idée de Confucius, mais dans un esprit plus optimiste. Confucius est plus réservé : il ne dit pas que l'homme respectueux sera toujours aimé ; bien sûr, il n'est pas possible de plaire à tout le monde, mais du moins, on n'oserait pas offenser un tel homme ou le traiter à la légère. C'est le respect qui inspire naturellement le respect. Les traductions du *CSP* et du P. Noël pour '不侮' se ressemblent : ils emploient de concert la relative qualificative au subjonctif : *non / nec erit qui...* (la voix passive en chinois est dès lors transformée en voix active,

²⁸⁵ XIII.20. (Trad. : « tenir sa parole et effectuer son travail de manière sûre »)

²⁸⁶ 《孟子·離婁下》：「愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」

avec un sujet différent en latin²⁸⁷) ; l'un et l'autre redoublent l'énoncé original, en exprimant la même idée de manière positive et négative, mais dans un ordre différent (*CSP* : *non erit qui te negligat aut contemnat* ; *contra verebuntur omnes & colent* ; — Noël : *omnes eum verebuntur, nec erit qui illum ausit contemnere*). Indéniablement, c'est la traduction du P. Zottoli qui mérite ici le label de « fidélité » à l'original, proposant de fait une phrase très brève, qui respecte d'une part la voix passive, d'autre part le nombre et l'ordre des mots du chinois : *non (不) contemnetur (侮)*.

2° ‘得眾’ : littéralement « obtenir [le cœur] du grand nombre ». — L'homme magnanime et tolérant sait se faire apprécier des autres et s'attire facilement leurs faveurs. Les verbes choisis dans les trois versions latines contiennent tous le sens d'« obtenir, gagner » (*CSP* : *obtinere* ; Noël : *conciliare* ; Zottoli : *demereri*) ; par ailleurs, les mots *omnes omnium* (*CSP*, avec un polyptote expressif, soutenu par l'incise *inquam*), *omnium* (Noël) et *multitudinem* (Zottoli) rendent bien le ‘眾’ ; mais le *CSP* ainsi que le P. Noël rendent avec une emphase recherchée l'idée des « faveurs » (formellement absente en chinois) : *studia, amores, voluntates* (*CSP*), *amorem ac benevolentiam* (Noël).

3° ‘人任’ : littéralement « être pris dans un emploi par les hommes », « se voir confier une fonction par les hommes » (焉 est une particule). — La traduction du P. Zottoli est concise et exacte (*alii ei fident*) ; à cette phrase affirmative, Fr. Noël, comme plus haut déjà (1°), en ajoute une deuxième comportant la négation de l'idée contraire (*omnes ei fident, nec ullas suspiciones concipient*) ; le *CSP* offre une paraphrase en bonne et due forme, amplifiée et redondante, qui se décline en deux propositions coordonnées : *homines omnes tibi nitentur securi* (« appui et sécurité »), *tuaeque fidei se pariter ac sua committent* (« eux-mêmes et leurs biens »).

4° ‘有功’ : littéralement « avoir des exploits », « réaliser de grandes actions, faire de l'excellent travail ». — A. Zottoli donne de nouveau une traduction tout à fait littérale (*habebit effectum*) ; la même idée d'« efficacité », de « succès » est présente dans la phrase de Fr. Noël (*omnes res rite perficientur*), où l'adverbe *rite* (littéralement « selon les rites ») est pris dans le sens « efficacement, avec un bon résultat » ; chez les traducteurs du *CSP*, nous retrouvons le redoublement de l'expression : *habebis res perfectas* (« les choses menées à leur terme »), & *ad exitum perduces optatum* (« le résultat attendu »).

5° ‘使人’ : « mobiliser, mettre en branle les gens ». — Ce dernier point peut être compris comme « obtenir des services (des amis) », mais aussi « confier des tâches aux subalternes ». Nos traducteurs retiennent plutôt cette dernière acception, recourant aux verbes *imperare* (*CSP* et Noël) et *mandare* (Zottoli), qui ont cependant un sens plus fort qu'en chinois, confinant à l'autoritaire.

Ces différentes qualités, notamment les trois dernières, sont particulièrement importantes et utiles pour les magistrats, ce qui a sans doute favorisé l'interprétation du P. Noël, qui voit en elles des critères propres pour définir un bon *Princeps*.

²⁸⁷ En effet, la voix n'est pas déterminée en chinois. En absence de particule comme ‘為’, ‘見’, ‘於’ ou ‘被’, la phrase peut tout de même être considérée comme active ou passive. On parle de passif quand le tour ‘不侮’ sous-entend le même sujet que ‘恭’ : « Si on est respectueux, on ne sera pas humilié. ». Par contre, si nous supposons un changement de sujet, c'est-à-dire si nous comprenons un ‘人’ (« les (autres) hommes ») comme sujet de ‘不侮’ (suivant le modèle de la phrase suivante ‘人任’), la phrase s'explique ainsi : « Si on est respectueux, les autres ne nous humilieront pas. » — Le même raisonnement vaut pour la voix du verbe ‘任’ dans ‘人任’, soit que l'on suppose un changement de sujet, soit que l'on sous-entende une particule marquant le passif.

2.4 Les traductions latines proposées pour les concepts typiquement confucéens ou chinois

Dans cette section, nous nous proposons d'étudier l'étymologie et les divers sens d'une sélection des mots-clés propres au confucianisme ou à la culture chinoise et de comparer leurs correspondances latines chez nos trois traducteurs. Nous nous basons sur des données relevées dans un corpus plus étendu que celui de nos extraits traduits et commentés dans la section précédente, à travers l'ensemble des *Entretiens*.²⁸⁸ Le cas échéant, nous joignons la glose qui se trouve en bas de page du *Cursus Litteraturæ Sinicæ* du P. Zottoli (abrégé en « glose du *CLS* » ; la numérotation donnée entre parenthèses correspond à la page dans le deuxième volume), afin d'examiner sa compréhension globale du terme en question.

1. 君子 (*jūnzǐ*, « l'homme au pouvoir » ; « l'homme vertueux »)²⁸⁹ :

À l'origine, ce mot signifiait « fils de souverain » (君之子, *jūn zhī zǐ*). Jusqu'à la Dynastie Zhou, c'était une appellation générale des nobles, car les *zhuhou*, les *dafu* et les *shi* étaient au départ tous des descendants du souverain *tianzi*. Par extension, ce terme désignait la classe des *shi* et des *dafu* ainsi que tous les officiers ; 君子 était pris au sens de 君之臣子 (*jūn zhī chéngzǐ*), « sujets (dans la cour impériale) du souverain », d'autant plus qu'un bon souverain devait aimer ses sujets de la même manière qu'il aimait ses propres fils. Étant donné que les fils des nobles, bénéficiant d'une meilleure éducation que ceux de la plèbe, étaient généralement plus cultivés et raffinés, ce terme a fini par désigner plus tard « un homme doté de *ren*, un homme vertueux ». Chez Confucius, le mot 君子 s'oppose à 小人 (*xiǎorén*), contraste fondé tantôt sur leur sens premier (« l'homme appartenant à l'aristocratie ou à la bureaucratie » ↔ « l'homme régi », « l'homme de la plèbe »), tantôt sur le degré de vertu (supériorité-infériorité) (« l'homme vertueux » ↔ « l'homme vil »).

CSP	<i>perfectus viri consummatæque virtutis</i> (I.1.) <i>quisquis est virtute praeditus</i> (I.14.) <i>verus Philosophus</i> (IV.5.) <i>vir probus</i> (VII.36.) <i>vir probus ac sapiens</i> (XIX.9.)
Fr. Noël	<i>vir sapiens & consummatus</i> (I.1.) <i>sapientiae Alumnus</i> (I.14.) <i>(verus) Sapiens</i> (IV.5. ; XIX.9.) <i>Vir probus</i> (VII.36.)
A. Zottoli	<i>sapiens (/sapiensis)</i> (I.1. ; I.14. ; IV.5. ; XIX.9.) <i>sapiens vir</i> (VII.36.)

²⁸⁸ Passages relevés : I.1. ; I.3. ; I.4. ; I.6. ; I.10. ; I.14. ; I.15. ; II.3. ; II.7. ; II.8. ; II.17. ; III.3. ; IV.1 ; IV.5. ; IV.15. ; IV.18. ; VII.36 ; IX.10. ; IX.28. ; XII.1. ; XII.2 ; XIII.19. ; XIII.20. ; XIII.27. ; XV.23. ; XV.35. ; XVII.6. ; XIX.6. ; XIX.9.

²⁸⁹ Cf. Meynard (2015), p. 57-60. — Voir aussi l'analyse de Ferrero (2019), p. 81-85 (qui traduit : « Gentleman »).

Dans cet ensemble de qualifications, les traits sémantiques récurrents sont : « parfait » (*perfectus, consummatus*), « vertueux », « philosophe », « honnête » (*probus*) et « sage ».

Le P. Zottoli traduit systématiquement par « le sage » (*sapiens*), tout en expliquant clairement les deux sens confucéens dans la glose. Les traductions des deux autres varient de verset en verset, souvent en paraphrasant, mais prennent principalement le sens de « l'homme probe », « l'homme parfait », « le sage » ; deux traductions notables sont « le vrai Philosophe » chez le CSP et « l'Enfant de la sagesse » chez le P. Noël. Ils n'ont opté nulle part pour le sens de « l'homme noble » ou « le dirigeant ».

2. 仁 (*ren*, « l'amour, l'humanité » ; « la vertu »)²⁹⁰ :

Ren est la valeur suprême chez Confucius, mais aussi la plus difficile à définir : ce mot a le plus d'occurrences dans les *Entretiens* (109 fois), sans recevoir cependant une seule et unique définition par Confucius lui-même.

L'étymologie de ce mot selon *Shuowen*²⁹¹ nous amène à reconnaître 二 (*èr*, « deux ») et 人 (*rén*, « homme »), ce qui indique dès lors « le rapprochement, l'intimité, la familiarité entre les hommes », d'où finalement « l'amour, la fraternité, etc. ».

Or, il serait trop simple de définir le *ren* comme « l'amour ». Bien que nous le trouvions souvent apparaître en union 仁愛 avec le mot 愛 (*ai*), que nous pouvons traduire sans gêne par « l'amour » de manière plus générale, il y a toujours une nuance qui sépare ces deux mots. L'amour est un sentiment personnel, un attrait entre deux personnes ou deux entités résultant d'un jugement de valeur ; il s'oppose à l'aversion ou à la haine. Le mot s'emploie aussi bien pour désigner l'amour conjugal, l'amour filial ou la sympathie quelconque que l'on témoigne à l'égard d'une autre personne, que pour exprimer l'appréciation ou la passion pour une chose. En revanche, le *ren* est un principe qui régit la conduite d'un individu dans les relations interpersonnelles dont la pratique exige une élévation de la vertu personnelle : cette notion est fortement marqué par son aspect moral.

Grâce à l'amour, la bienveillance envers les autres découlant de notre nature humaine, nous ne ferons pas ce qui nuit à autrui, ni ce qui est égoïste et immoral.²⁹² Pour Confucius, la morale est loin au-dessus de tout règlement fixé par la volonté des autorités : en réalité, un comportement légal n'est pas nécessairement conforme à la vertu ; au contraire, une mauvaise loi pourrait léser la vertu. Pour cette raison, Confucius recommande de régner avec la vertu plutôt qu'avec la loi,²⁹³ car la véritable vertu provient de cet amour, de cette sympathie naturelle envers l'humanité : ceci est le *ren*. Le *ren* n'est pas déterminé par l'âge, le niveau de l'éducation

²⁹⁰ Référence pour la définition : Liu (2015), p.177-194. — Voir aussi Meynard (2015), p. 64-67 (« The *Ren* Between Neo-Confucianism and Christianity ») ; Ferrero (2019), 85-87 (qui traduit : « Love, Virtue »).

²⁹¹ *Shuowen Jiezi* (《說文解字》), aussi appelé *Shuowen* par abréviation, est le premier dictionnaire étymologique des caractères chinois composé par Xu Shen (許慎, 58-147 ap. J.-C.).

²⁹² « 己所不欲，勿施於人 » (= 恕) est une mise en pratique du *ren*.

²⁹³ cf. II.3. « 道之以德，齊之以禮 » (Trad. : Diriger [le peuple] avec la vertu, [et] le discipliner avec les Rites.)

ou le statut social d'une personne ; tout homme doté d'un cœur capable d'aimer, de compassion et de considération pour un autre peut retrouver en lui-même le *ren*.

Dans XII.22., Confucius lui-même explique le *ren* par l'amour²⁹⁴. Il veut dire que le *ren* est la base de l'amour : si on sait aimer les gens, on sait pratiquer le *ren*. Or, nous voyons aussi par là que l'amour et le *ren* sont deux choses différentes. D'abord, le *ren* est ce que l'on recherche, il est l'objectif, alors que l'amour est la méthode. Ensuite, il est plus évident d'aimer les gens que de pratiquer le *ren* — sinon Confucius n'aurait pas expliqué celui-ci par celui-là ; ce qui montre que le *ren* est une valeur, alors que l'amour est une manifestation.

Par ailleurs, si nous examinons ces deux mots par leur négation, nous verrons que le *ren* est toujours positif, alors que l'amour ne l'est pas : le « non-*ren* » (不仁), c'est-à-dire le manque de *ren*, est dépréciatif, tandis que le « non-amour » (不愛)²⁹⁵ est neutre, désignant simplement le fait de ne pas aimer, ce qui peut ne pas être un vice.

Le *Juste Milieu* (XX.2.) dit : « 仁者，人也 » (« Le *ren* est l'homme. »), c'est-à-dire, le *ren* se trouve dans la nature humaine ; la bonté qui nous distingue des autres êtres vivants est un don naturel : seuls les humains peuvent posséder et doivent rechercher et cultiver continuellement cet amour moral. Il est donc la vertu la plus haute, régissant et englobant les autres qualités et représentant, pour cette raison même, le *ren* est la valeur suprême dans le confucianisme. Celui qui est doté de *ren* est considéré comme le plus élevé dans la recherche de la vertu : il témoigne évidemment le respect filial (孝) et l'amour fraternel (弟) ; il est fidèle (忠) et digne de confiance (信), car celui qui aime les gens ne trompe personne ; il pardonne (恕) les fautes aux autres parce qu'il est miséricordieux, et ainsi de suite.

CSP *vera cordis virtus* (I.3.)
 optimus quisque vir & probatissimus (I.6.)
 probus (III.3.)
 mutua fides & amor (IV.1.)
 laus omnis & decor (IV.1.)
 sede charitatis & innocentiae (IV.1.)
 verae sapientiae virtutisque studium (IV.5.)
 virtus rectusque ratio (IV.5.)
 verè probus & innocens (IX.28.)
 cordis innocentia & perfectio (nulli non mortalium indita caelitùs) (XII.1.)
 innocentia nativa & perfectio (XII.1.)
 cordis perfectio (XII.2.)
 vera virtus (XIII.19.)
 integritas innocentiaque animi (caelitùs indita naturæ nostræ) (XIII.27.)
 virtus animum (XV.35.)
 vera germanaque virtus (XVII.6.)
 Gin (XVII.6.)
 præditus (est) virtute (XVII.6.)
 virtus (XIX.6.)

²⁹⁴ 樊遲問仁。子曰：「愛人。」 (Trad. : Fan Chi demanda ce qu'était le *ren*. Confucius dit : « Aimer les gens. »)

²⁹⁵ La forme négative de ce mot n'est pas attestée dans les *Entretiens* ; mais cela se dit, seulement comme un verbe plutôt que comme un substantif ou adjectif.

Fr. Noël	<p><i>pius</i> (I.3. ; IX.28.) <i>probus</i> (I.6.) <i>vir pietatis expers</i> (III.3.) <i>mutua pietas, benevolentia, concordia</i> (IV.1.) <i>pietas cordisque rectitudo</i> (IV.5.) <i>pietatem seu omnimodam cordis rectitudinem comparare</i> (XII.1.) <i>pius ac rectus</i> (XII.1.) <i>piè & rectè vivere</i> (XII.2.) <i>pietas</i> (XII.1. ; XIII.19. ; XIX.6.) <i>pietas seu recti cordis via</i> (XIII.27.) <i>cordis rectitudo</i> (XV.35.) <i>vera pietate (seu absoluta cordis rectitudine) præditus</i> (XVII.6.)</p>
A. Zottoli	<p><i>pietate præditus</i> (I.3. ; III.3.) <i>probus</i> (I.6.) <i>humanitas</i> (IV.1.) <i>(vera) virtus</i> (IV.5. ; XII.1. ; XV.35. ; XVII.6. ; XIX.6.) <i>perfectus</i> (IX.28. ; XII.1.) <i>cordis perfectio</i> (XII.1.) <i>virtutis perfectio</i> (XII.1.) <i>interna perfectio</i> (XII.2.) <i>solida virtus</i> (XIII.19.) <i>perfectio</i> (XIII.27.)</p>
glose du <i>CLS</i>	<p><i>charitas</i> : <i>cordis perfectio</i> (p.150) <i>cordis perfectio, vera virtus, naturalis charitas</i> (p.211) $\hat{=}$, <i>alias philanthropia seu charitas est naturalis, alias interior et vera perfectio, qua naturale lumen constanter sequamur.</i> (p.258) (« Le <i>ren</i> est, tantôt une philanthropie ou charité naturelle, tantôt une perfection intérieure et véritable, qui nous permet de suivre constamment la lumière naturelle »).</p>

La profusion des choix lexicaux et de combinaisons paraphrastiques est considérable chez tous les traducteurs, ce qui montre leur difficulté de trouver une correspondance exacte. Nous épinglons ci-dessous quelques éléments lexicaux remarquables :

1° le nom *virtus*, « la vertu » — ce mot, du point de vue étymologique, a quelque chose de commun avec le mot chinois, car il dérive de *vir*, « homme » : *virtus* est « la qualité de l'homme », au sens de « mâle » (qualité virile) et non pas « humain » (qualité humaine en général), d'où de manière spécifique « la force, le courage ». Par généralisation sémantique, il peut désigner toutes sortes de qualité ou de mérite.²⁹⁶

2° les adjectifs qualificatifs marquant « la bonté » : (*vir*) *optimus* (superlatif de *bonus*), *probus*, *probatu*s (« éprouvé »).

²⁹⁶ Ernout & Meillet (1979), p.739 ; cf. aussi J.-M. Fontanier, *Le vocabulaire latin de la philosophie*, 2^e éd., Paris, Ellipses, 2005, p. 133-134.

3° « l'amour » : *amor, charitas* (= *caritas*). — Remarquons que ce dernier mot a une connotation chrétienne forte : dans la langue de l'Église, *caritas* sert de traduction au grec ἀγάπη, désignant la « charité » chrétienne, troisième vertu théologique²⁹⁷.

4° *decor*, « la beauté (du cœur) », « la beauté morale » (cf. le *decorum* chez Cicéron)²⁹⁸

5° *innocentia / innocens* (de *nocens*, participe présent de *nocēre*, « nuire »), donc « innocuité, absence de nuisance / inoffensif, innocent ») — choix qui pourrait sembler étrange à première vue, mais en latin classique (notamment chez Cicéron) ce terme a aussi un sens moral nettement affirmé : « intégrité, vertu / irréprochable, vertueux, probe ». — Cf. aussi *integritas*, dans le *CSP*.

6° *sapientia*, « sagesse » (équivalent du grec σοφία), appliquée souvent chez Cicéron à la contemplation des choses divines et humaines — le rapport étymologique avec le verbe *sapere*, « avoir de la saveur », « avoir du goût, être capable de discernement »²⁹⁹

7° *perfectio (cordis)*, « perfection » — signale le plus haut degré de la qualité du *ren* (*sapientia / perfectio* : ces mots se trouvent aussi dans la traduction pour '君子').

8° *pietas / pius*, « piété / pieux », aux sens sacré et profane ; ces mots se rapportent fondamentalement à celui « qui accomplit ses devoirs envers les dieux, envers ses parents, etc. »³⁰⁰ : cette traduction-interprétation rappelle certaines illustrations du *ren* faites par Confucius, e.g. « 居處恭，執事敬，與人忠 » (« être prudent dans la vie quotidienne, être sérieux en traitant les affaires, être loyal envers les hommes »), en d'autres termes : « accomplir ses devoirs dans chaque rôle qui nous est attribué ».

9° *rectitudo*, « la droiture », où le sens littéral de « ligne droite » est encore transparent (noter que les deux traductions 8 et 9 sont ré pondérantes chez le P. Noël).

10° *humanitas*, « l'humanité » au sens de « ensemble des qualités qui sanctionnent la supériorité de l'homme », en particulier « la bonté, l'affabilité, la courtoisie, la bienveillance » (un des termes les plus remarquables de la philosophie morale romaine) : ce mot, du point de vue étymologique et sémantique, colle bien à la définition « 仁者，人也 ». — Récemment encore, Fritz-Heiner Mutschler a rapproché le *ren* confucéen de la *humanitas* cicéronienne, ramenant les deux termes à un substrat commun de « sympathie humaine, philanthropie »³⁰¹ ; d'ailleurs, le P. Zottoli emploie également le mot *philanthropia* (« amour des hommes ») dans sa glose pour ce mot. — Cf. aussi *benevolentia* chez Fr. Noël.

En une seule occurrence, le *CSP* offre la transcription « *Gin* », mise à côté de la traduction *stricto sensu*. Par ailleurs, à deux reprises, le *CSP* qualifie le caractère du chinois comme « donné par le ciel » (*nulli non mortalium indita cœlitùs et cœlitùs indita naturæ nostræ*), ce qui

²⁹⁷ Ernout & Meillet (1979), p.102.

²⁹⁸ Fontanier (2005), p. 52.

²⁹⁹ Cf. Fontanier (2005), p. 115.

³⁰⁰ Ernout & Meillet (1979), p.510.

³⁰¹ *Ibid.*, p.18.

relève bien sûr de la paraphrase, faisant référence sans doute au 天命 (« Mandat céleste », cf. *supra*).

3. 忠 (*zhōng*, « dévouement » ; « fidélité ») et 恕 (*shù*, « empathie » ; « pardon ») ; 恭 (*gōng*, « révérence ») et 敬 (*jìng*, « respect »).

Le « *dao* de *zhong* et de *shu* » (‘忠恕之道’, littéralement « la voie du dévouement et de l'empathie ») est l'un des principes centraux chez Confucius. Zeng Zi dit : « La doctrine (*dao*) du Maître n'est rien d'autre que le *zhong* et le *shu*. »³⁰² Confucius lui-même déclare encore que, s'il y a un mot qui pourrait servir de principe dans toute la vie, c'est sûrement le ‘恕’³⁰³. Le commentaire de Zhu Xi donne une définition claire de ces deux mots :

盡己之謂忠，推己之謂恕。

« Se dévouer entièrement, c'est le *zhong* ; étendre le soi [à l'autrui], c'est le *shu*. »

Le dévouement total démontre la prise de responsabilité sur soi-même, manifestation de la fidélité envers soi-même et envers l'affaire entreprise. De là découle la signification de « la fidélité » ; le sens moderne accentue le côté « pour autrui », en parlant souvent de la fidélité à l'égard d'une personne, d'une organisation ou de la patrie, donc « la loyauté », mais le sens original est « le zèle appliqué à soi-même ». Les équivalents lexicaux proposés par les traducteurs jésuites pour le mot 忠 sont listés ci-dessous :

CSP	<i>fides & contentio animi</i> (I.4.) (<i>quidquid agas</i>) <i>agere verè ex animo totisque viribus</i> (IV.15.) <i>fides atque veritas cordi</i> (XIII.19.)
Fr. Noël	<i>se totum impendere</i> (I.4.) <i>muneris sui partes explere</i> (IV.15.) <i>servare candorem</i> (XIII.19.)
A. Zottoli	<i>fidelis (esse)</i> (I.4.) <i>fidelitatem servare</i> (XIII.19.)

À l'exception du verset IV.15., le CSP et le P. Zottoli optent pour l'ensemble notionnel latin de *fides / fidelis* : formé sur la racine **b^heidh-* (cf. les verbes *fīdō* et gr. *πίθω*), le mot *fides* sert de substantif abstrait au verbe *credo* (« croire, ajouter foi, faire confiance »). Ce nom était au départ un terme religieux signifiant « foi, croyance », mais il prend de plus en plus souvent une acception profane dès le latin ancien, suite à l'effacement de la vieille culture indo-européenne³⁰⁴. Dans la langue du droit, ce mot signifie « engagement solennel, garantie donnée, serment », d'où « bonne foi, loyauté, fidélité à la parole donnée ». Avec l'apparition du christianisme, le terme *fides* est pris pour traduire le gr. *πίστις*. Toutes ces significations nous semblent plus proches du mot 信 en chinois, que nous allons développer dans la suite — mot que nous voulons distinguer, de manière nuancée, de 忠 malgré leur rapprochement dans l'usage moderne.

³⁰² *Entretiens*, IV.15. : « 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」» (Trad. : Confucius dit : « Shen (note : prénom de Zeng Zi) ! Ma doctrine s'enchaîne par un seul [principe]. » Zeng Zi dit : « Oui. » Confucius sortit. Les [autres] disciples demandèrent : « Que signifie-t-il ? » Zeng Zi dit : « La doctrine du Maître n'est rien d'autre que le dévouement et l'empathie. »)

³⁰³ *Entretiens*, XV.23. (Voir plus haut §2.3, analyse du verset XII.2. pour la citation et la traduction.)

³⁰⁴ Ernout & Meillet (1979), p.148, p.233.

Par contre, les traductions du P. Noël et celle du *CSP* au verset IV.15 (ce dernier, sûrement inspiré du commentaire de Zhu Xi e.a.), même en paraphrasant par des tours verbaux, rendent plus clairement le sens de : « se vouer entièrement (*se totum impendere*) à une tâche », « s’acquitter des charges qui nous sont confiées (*muneris sui partes explere*), etc. » ; observons que l’adjectif *totus* (chez le *CSP* et Noël) rend très bien le mot ‘盡’ (« entièrement »).

Le caractère ‘怒’ signifie ce que nous avons déjà évoqué dans l’explication de l’expression ‘己所不欲，勿施於人’, c’est-à-dire « l’extension aux autres de la considération qu’on a pour soi-même ». Mais cette application est basée sur la prémisse du ‘忠’, dans la mesure où il ne faut pas se dire : « Je ne fais pas grand cas de moi-même (ou de mes propres affaires), donc il me suffit de traiter les autres de la même façon. » C’est pourquoi il nous faut d’abord parler de ‘忠’, de cette notion de dévouement à soi-même, à partir duquel on apprend à prendre soin d’autrui. Partant de ce sens, le mot prend un aspect plus passif, « pardonner ; le pardon », car il se rapporte à la compréhension pour les fautes des autres ; en nous mettant à leur place, nous souhaitons tous être compris et tolérés.

Nous n’avons que deux occurrences du mot ‘怒’ dans l’ensemble des *Entretiens*, ce qui nous permet de les passer en revue chez les trois traducteurs :

<i>CSP</i>	<i>à tuo ipsius corde gradum facere ad alios</i> (IV.15.) Xu (XV.23.)
Fr. Noël	<i>alios ex se ipso metiri</i> (IV.15. et XV.23.)
A. Zottoli	<i>Charitas</i> (XV.23.)

Le texte du *CSP*, pour la première occurrence, est une paraphrase, qui véhicule d’ailleurs un sens tout à fait correct : pour la deuxième, il se contente d’une transcription phonétique « Xu », car le contexte demande de quel « mot (caractère) » il s’agit. Quant au P. Noël, il traduit les deux fois par la même tournure ; seulement l’emploi du verbe *metiri* (« mesurer, évaluer ») risque d’être mal compris ; il ne s’agit évidemment pas de juger ou de condamner les autres, mais plutôt de se montrer tolérants et compréhensifs !

Au verset XV.23., le P. Zottoli utilise le même mot *Charitas* que pour traduire ‘仁’. Sans doute, le traducteur s’est basé ici sur l’explication du *Commentaire à Shuowen jiezi* (《說文解字注》) par Duan Yucan (段玉裁, 1735-1815), qui a glosé le mot ‘怒’ par ‘仁’, ce qui n’est pas faux ; toutefois, le *ren* est une vertu qu’il faut s’approprier, alors que le *shu* est plutôt une manière, parmi d’autres, d’y parvenir, ou autrement dit : un comportement visible du *ren*.

Pour le verset IV.15, nous avons volontairement soustrait la traduction du P. Zottoli, car il traduit 忠 et 怒 en une seule expression : *integritas cordis extensa ad proximum* (« la vertu intérieure étendue au prochain »)³⁰⁵. En note de ce verset, il ajoute une glose pour ces deux vocables :

Duas illas voces 忠 et 怒, sic solent aliqui enucleare, ut prima 中心, altera 如心 apte ad sensum transferatur. (p.233)

³⁰⁵ La notion du « prochain » (*proximus*) trahit une influence chrétienne.

Il reprend l'étymologie donnée dans le *Shuowen*, mais il s'est peut-être mépris sur la décomposition du premier caractère : la racine est bien 心 « le cœur », mais 中 est à considérer comme un phonogramme marquant le son 'zhong', et « ne doit pas se traduire selon le sens » (*ad sensum transferatur*). En revanche, le mot 恕 s'analyse sans problème comme la combinaison de 如 (« comme, semblablement ») et 心 (« le cœur »), donc « avoir un cœur, une considération égale pour soi et pour autrui ».

Le *Commentaire à Shuowen jiezi* donne 敬 (*jìng*) comme glose à 忠. En effet, les synonymes 恭 (*gōng*) et 敬 qui sont aussi présents dans les *Entretiens* remplacent peu à peu le sens premier de 忠 (« le dévouement, la prise au sérieux, la considération ») qui s'oriente alors vers « la fidélité, la loyauté ». Le *Commentaire à Shuowen jiezi* donne la même glose à 恭 et 敬 : 肅 (*sù*), « le sérieux, le respect, la solennité ». S'il y a une nuance qui sépare ces deux mots, elle doit être minime : 恭 marque un peu plus le comportement extérieur, tel que les gestes de salutations, la posture humble et disciplinée, etc. ; alors que 敬 met davantage l'accent sur l'attitude intérieure, la révérence du cœur. La citation des *Entretiens*, XIII.19. viendrait soutenir cette définition :

居處恭，執事敬

« être prudent dans la vie quotidienne, être sérieux dans l'exécution des affaires »

Les deux termes signifient la même chose, « le fait de prendre les choses au sérieux », mais le mot 恭 est employé en parlant de la vie quotidienne (la fréquentation des hommes, etc.), insistant donc sur « le comportement, les bonnes manières » ; l'autre souligne l'attention dont on doit faire preuve, en l'occurrence le soin et le zèle pour les affaires (car il s'emploie aussi pour les hommes).

Observons maintenant la latinisation de ces deux mots, d'abord le mot 恭 :

CSP	<i>observantia</i> (I.10.) <i>decorum & gravitatem constanter servare</i> (XIII.19.) <i>vigilans observatio suiipsius</i> (XVII.6.) <i>(se gerere) graviter ac maturè</i> (XVII.6.)
Fr. Noël	<i>gravitas</i> (I.10. ; XVII.6.) <i>(servare) modestiam</i> (XIII.19.)
A. Zottoli	<i>reverentia</i> (I.10.) <i>gravitatem (servare)</i> (XIII.19.) <i>obsequiosus</i> (XVII.6.)

De nouveau, les choix sont assez divers : si le CSP va plutôt vers la paraphrase (à l'exception du I.10.), les PP. Noël et Zottoli recourent à des vocables simples. Se rattachant diversement à l'idée de « respect » et d'« observance scrupuleuse », les noyaux lexicaux mis en œuvre sont :

1° *observantia* : « action d'observer » ; « observation, respect (des coutumes, des lois) » ; « considération, égards, déférence ».

2° *gravitas* (abstrait dérivé de *gravis*, « pesant, lourd, grave ») — désignant spécialement un état physique de poids, de lourdeur ou d'accablement, et de là au plan moral : « sérieux, gravité », « dignité morale, élévation ».³⁰⁶

3° *modestia* : « modération, respect, retenue, réserve » (formé sur l'adjectif *modestus*, « qui observe la mesure, modeste », lui-même dérivé de *modus*, « mesure »).³⁰⁷

4° *reverentia* : « crainte respectueuse, déférence, réserve » (du verbe *revereri*, « respecter, révéler », cf. *vereri*, « éprouver une crainte religieuse »).

5° *obsequiosus* : « plein de complaisance, de déférence » (adjectif possessif formé sur *obsequium*, « complaisance, égard ; soumission, obéissance », cf. *obsequi*, « se prêter à, céder à, obéir »).

Pour le mot 敬, nous avons pareillement :

CSP	<i>reverentia</i> (II.17.) <i>observantia</i> (IV.18.) <i>sedulò, maturè, sedate (se gerere)</i> (XIII.19.)
Fr. Noël	<i>reverentia</i> (II.17.) <i>reverentia & obedientia</i> (IV.18.) <i>(servare) diligentiam</i> (XIII.19.)
A. Zottoli	<i>venerari</i> (II.17.) <i>revereri</i> (IV.18.) <i>sedulitatem (servare)</i> (XIII.19.)
glose du CLS	<i>revereri : sibi invigilare, attendere</i> (p.150)

Les choix se ressemblent, ce qui est normal, vu que 恭 et 敬 sont pratiquement des synonymes. Toutefois, nous voyons qu'ils se distinguent nettement du sens de 忠, bien que ce dernier ait fait partie de ce groupe synonymique à l'origine et cela est encore le cas chez Confucius.

Poursuivons notre glossaire avec quelques mots que nous n'avons pas rencontré parmi les traductions pour 恭 :

1° *venerari*, d'abord « adresser une demande aux dieux, demander une faveur ou une grâce » et par suite « vénérer, révéler, respecter ».³⁰⁸

2° *obedientia* « docilité, obéissance, soumission » — doit être rapproché de *obsequiosus* (*supra*).

³⁰⁶ Ernout & Meillet (1979), p.282.

³⁰⁷ Ernout & Meillet (1979), p.408-409.

³⁰⁸ Ernout & Meillet (1979), p.719.

3° *sedulò* (adv.) et *sedulitas* (nom de qualité) : formés sur l'adjectif *sedulus*, « empressé, diligent, zélé, appliqué ».³⁰⁹

4° *diligentia* : « soin scrupuleux, zèle, application », formé sur un verbe *diligo* signifiant « s'appliquer à », « prendre soin de » (antonyme de *neglegere*, « négliger »). — Ces trois derniers mots, d'ailleurs, se rapprochent plus du sens de 忠.

4. 信 (*xìn*, « la crédibilité de la parole », « l'accord entre la parole et l'acte »)

Étymologiquement, le caractère 信 est composé de 人 (*rén*, « homme ») et de 言 (*yén*, « parole »), signifiant la confiance à accorder à la parole de l'homme. La parole d'un homme doit être fiable : comprenons ici l'homme, par opposition à l'animal (un perroquet qui imite la parole de l'homme, par exemple) ou à l'enfant n'ayant pas atteint un certain âge, dont la parole n'a pas de validité et parfois ne doit pas être prise en compte.

Distinct de 忠 qui est le « dévouement » et plus tard la « loyauté », le mot 信 signifie dès lors « la crédibilité de la parole », et plus précisément « l'accord entre la parole et l'acte ». Il est donc marqué par la « vérité » et la « sincérité ». Confucius attribue une très grande valeur à cette qualité³¹⁰ qu'il considère comme une vertu fondamentale : non seulement il ne faut pas mentir, mais il ne faut pas non plus dire ce qu'on n'a pas fait, ce qu'on ne fait pas ou ce qu'on ne fera pas ; la locution française « tenir sa parole » correspond parfaitement à l'idée qu'exprime ce mot.

CSP	<i>fides</i> (I.4.) <i>benevolentia observantiaque</i> (I.4.) <i>verax ac sincerus</i> (I.6.) <i>qui in sermonibus suis obfirmatum adfert animum</i> (XIII.20.) <i>fides atque veracitas</i> (XVII.6.) <i>in verbis factisve fidem præstare</i> (XVII.6.)
Fr. Noël	<i>candorem (servare)</i> (I.4.) <i>in verbis veritatem sedulò sectari</i> (I.6.) <i>verba sua adimplere</i> (XIII.20.) <i>veritas</i> (XVII.6.)
A. Zottoli	<i>sincerus (esse)</i> (I.4. et XVII.6.) <i>verax</i> (I.6.) <i>in verbis sincerus</i> (XIII.20.)
glose du CLS	<i>sincerus : credere</i> (p.150)

Le CSP emploie souvent le même mot *fides* comme correspondance de 忠 et de 信, que les traducteurs semblent confondre en une même idée — certes, ces deux termes vont souvent de pair, mais ils représentent deux notions distinctes. Comme nous avons évoqué plus haut, le latin *fides* colle mieux à notre 信 en chinois, car ils expriment tous deux l'idée de « croire » et de « foi accordée à la parole ». Nous jugeons donc la traduction de *fides* ici chez CSP est plus juste.

³⁰⁹ Ernout & Meillet (1979), p.182.

³¹⁰ *Entretiens*, II.22. : 子曰：「人而無信，不知其可也。」 (Trad. : Le Maître dit : « Être un homme et manquer de crédibilité, [je] ne sais pas en quoi il est bon. »)

Les mots *verax*, *veritas*, *veracitas* (formé sur adv. *veraciter*), dérivés tous de *verus*, « véritable, vrai »³¹¹, dénotent la vérité et l'authenticité intrinsèques. Le sens est assez proche du chinois mais il existe tout de même, à notre sens, un petit décalage : dans le mot 信 il y a un jugement de la part des autres, la « confiance » comme résultat d'évaluations préalables. C'est une interaction bilatérale : l'un qui « croit » et l'autre qui est « digne de foi », sans lesquels la vérité ne sera pas reconnue.

Les mots *sincerus* (« pur, sans mélange » se disant par exemple du lait ou du vin³¹²) et *candor* (« blancheur, éclat, pureté »³¹³) partent tous deux de la pureté et arrivent au sens de « franc, sincère » et la personnalité « candide » (au sens de « naïf, innocent », « incapable de mentir »). Dans cette évolution sémantique, il n'y a que le sens final qui s'accorde au mot chinois.

Les choix lexicaux *benevolentia* (« bienveillance ; dévouement ») et *observantia* chez le CSP au I.4. nous paraissent les moins exactes, car aucun trait de « crédibilité » ou du moins de « vérité », « franchise » ne s'y trouve inclus ; rappelons que le CSP prend déjà le dernier vocable pour traduire les termes 恭 et 敬, évidemment très éloignés de 信 quant au sens.

Au contraire, les tours paraphrastiques, quitte à sacrifier la concision, nous semblent plus intéressants ; ils mettent tous en œuvre la « parole » comme *medium* de la crédibilité (*in verbis, in sermonibus*) :

1° *qui in sermonibus suis obfirmatum adfert animum* (« qui apporte dans ses paroles un cœur ferme, résolu » : CSP) : par « un cœur ferme ou résolu » nous pouvons entendre « la volonté de maintenir sa pensée », ce qui traduit très bien « l'accord inébranlable et définitif entre la parole et l'acte ».

2° *in verbis factisve fidem præstare* (« tenir parole en parole ou en acte » : CSP) : « la parole » et « l'acte » sont présents l'un et l'autre, mais il aurait mieux valu peut-être, au lieu de les coordonner, de subordonner l'« acte » à la « parole » (dans l'idée précise de « faire correspondre » l'acte à la parole).

3° *in verbis veritatem sedulò sectari* (« rechercher avec zèle la vérité dans la parole » : Noël).

4° *verba sua adimplere* (« accomplir sa parole, réaliser son engagement » : Noël) — notons que ces deux dernières tournures, dues au P. Noël, sont sobres et exactes.

5. 敏 (*mǐn*, « l'habileté, la promptitude » ; « la diligence, le zèle »)

Le 敏 constitue au départ plutôt une qualité qu'une vertu proprement dite. Le terme signifie d'abord, d'après le *Shuowen*, « rapide ; la rapidité » ; ensuite, deux acceptions ont été développées.

³¹¹ Ernout & Meillet (1979), p.727.

³¹² Ernout & Meillet (1979), p.627.

³¹³ Ernout & Meillet (1979), p.92.

En premier lieu : « la rapidité de compréhension », d'où : « l'intelligence, la sagacité ». Dans la formule de politesse « [quelqu'un] 雖不敏，請事斯語矣 »³¹⁴, on voit nettement que le mot 敏 prend ce sens, exprimant « *modestiae causa* » le regret de quelqu'un face à sa lenteur d'esprit. En effet, dans la culture chinoise, ce n'est pas tant l'intelligence innée qui est louée ou valorisée, que la sagesse acquise par « la diligence et le zèle ». — Or, telle est précisément la seconde acception du mot : « l'empressement » dans l'étude des choses ou l'entreprise d'une action. Le terme 敏 est alors synonyme de 勤 (*qín*)³¹⁵, « (le caractère) diligent, travailleur, assidu ». La plupart du temps, en utilisant ce mot, Confucius a en vue cette notion.³¹⁶

CSP	<i>impiger ac sedulus</i> (I.14.) <i>perspicax</i> (XII.1. ; XII.2.) <i>assiduitas ac diligentia</i> (XVII.6.) <i>velox, impiger, & alacriter sedulus (esse) in tractandis negotiis</i> (XVII.6.)
Fr. Noël	<i>solers</i> (I.14. ; XII.1. ; XII.2.) <i>diligentia</i> (XVII.6.)
A. Zottoli	<i>impiger</i> (I.14.) <i>habilis</i> (XII.1. ; XII.2.) <i>sedulus</i> (XVII.6.)

Remarquons d'abord que tous nos traducteurs choisissent, à juste titre, le même mot dans les versets XII.1 et XII.2, dans la formule « [quelqu'un] 雖不敏，請事斯語矣 ». Comme il s'agit d'une formule figée dans les *Entretiens*, elle doit naturellement se présenter de manière uniforme. Aux autres endroits, les choix lexicaux sont assez variés, appartenant à la langue commune (adjectifs et noms de qualité, exprimant diversement l'idée de zèle, application, empressement) :

1° *impiger* (CSP et Zottoli) — formé sur son antonyme *piger* « lent », d'où « paresseux »³¹⁷, cet adjectif signifie « rapide » et « diligent », ce qui correspond parfaitement au sens de 敏.

2° *perspicax* (CSP) — dérivé en *-ax* de *perspicere* « examiner ; reconnaître clairement »³¹⁸, cet adjectif signifie proprement « qui voit à travers », « qui a la vue perçante », de là : « clairvoyant, pénétrant ».

3° *assiduitas* (dans un binôme avec *diligentia* : CSP), « présence constante, assiduité » — abstrait formé sur l'adjectif *assiduus* « assidu, continu, continuuel », qui lui-même est dérivé du verbe composé *adsidēre*, « être assis auprès ; assister, ne pas quitter, s'occuper assidûment de »³¹⁹.

³¹⁴ Relevés aux versets XII.1. et XII.2.

³¹⁵ Dans le commentaire de Zhang Juzheng, le mot 敏 est expliqué par ce mot 勤.

³¹⁶ Relevés aux versets I.14. et XVII.6.

³¹⁷ Ernout & Meillet (1979), p.506.

³¹⁸ Ernout & Meillet (1979), p.639.

³¹⁹ Ernout & Meillet (1979), p.609-610.

4° *velox* (commençant une série de quasi-synonymes dans le *CSP*) — « agile à la course, rapide, vite, preste, prompt, vif ».

5° *solers* (Noël) — « habile, adroit, ingénieux » (ce mot est un composé, devenu opaque, avec le second terme *ars*).³²⁰

6° *habilis* (Zottoli) — adjectif formé sur le verbe *habēre*, qui signifie : « qui tient bien, bien en main »³²¹, d'où : « commode à tenir, à porter, à manier, qui va bien » ; « qui va bien, bien adapté, bien approprié » et finalement « propre à, apte à ».

Par ailleurs, les mots *sedulus* et *diligentia* apparaissent déjà dans la liste de mots utilisés pour traduire le mot 敬. Effectivement, la tournure 敬業³²² (*jìng yè*), littéralement « respecter son métier » se dit pour signifier « travailler assidument, se consacrer entièrement dans son travail pour le mener à bien », ce qui rejoint la signification de 敏.

6. 孝 (*xiào*, « le respect filial »)³²³ et 弟 (*tì*, « l'amour fraternel »)

Le 孝 et le 弟 sont deux vertus complémentaires, très prégnantes dans le confucianisme et dans la culture chinoise en général. Ils sont considérés comme le fondement essentiel du *ren*.³²⁴

Suivant l'hierarchie basée sur l'âge et l'ordre des générations que nous avons déjà exposée, le terme de « vénération » varie aussi selon la personne à qui on la témoigne. Le 孝 désigne, à la base, le respect des enfants dû à leurs parents et aux membres de la famille d'une génération antérieure. Le *Shuowen* en donne l'étymologie : 老 (« vieux, âgé ») et 子 (« enfant »), d'où : « l'enfant se soumet à la personne âgée »³²⁵, ce qui signifie « s'occuper bien de ses parents »³²⁶. Selon Confucius, le *xiao* ne consiste pas seulement dans le fait de « s'occuper de la vie quotidienne de ses parents », mais implique aussi le fait de les respecter (敬) entièrement, ce qui

³²⁰ Ernout & Meillet (1979), p.49.

³²¹ Ernout & Meillet (1979), p.287.

³²² L'expression provient du *Liji*, « Xueji » (《禮記·學記》).

³²³ Cf. pour ce terme et ses équivalents latins : Ferrero (2019), p. 101-104 ainsi que Kihoon Kim (2019), p. 155-169 qui étudie plus exactement le terme de *pietas* dans le *Pro S. Roscio* de Cicéron, comme équivalent du *xiao*.

³²⁴ *Entretiens*, I.2. : 孝弟也者，其為仁之本與！(Trad. : Le respect filial et l'amour fraternel, ce sont la base du *ren* !)

³²⁵ « 子承老也。 »

³²⁶ « 善事父母者。 »

est le plus important.³²⁷ Ce respect doit être poussé au point de ne jamais les contredire en rien³²⁸, ne jamais leur répliquer même lorsqu'ils ont tort³²⁹ et de les servir avec complaisance.³³⁰

Voici la liste des traductions offertes pour le concept de 孝 :

CSP	<i>obedire servireque parentibus quantâ possunt contentione tam animi quam corporis</i> (I.6.) <i>obedientia (filialis)</i> (II.7. ; II.8.) <i>amans ac reverens filius</i> (II.8.) <i>obediens</i> (II.8. ; XIII.20.)
Fr. Noël	<i>Parentes (reverenter) colere</i> (I.6. ; II.8.) <i>Parentum cultor</i> (II.7. ; XIII.20.) <i>filius Parentes colit</i> (II.8.)
A. Zottoli	<i>parentes colere</i> (I.6.) <i>pietas filialis</i> (II.7. ; II.8.) <i>pius in parentes</i> (XIII.20.)
glose du CLS	<i>pietas filialis</i> (p.150)

La première traduction du CSP (I.6) est constituée d'une définition fine et exacte³³¹, mais il s'agit bien entendu d'une paraphrase (avec des redoublements caractéristiques : *obedire servireque ... tam animi quam corporis*) ; les autres traductions sont plus concises. — Avec 孝 traduit comme verbe, nous avons *obedire servireque* (CSP) ainsi que *colere* (PP. Noël et Zottoli) ; les traductions comme nom et adjectif donnent :

1° *obediens / obedientia* (CSP) — tirés du verbe *oboedire* « obéir » (étymologiquement : « écouter, prêter l'oreille »³³²), ces termes indiquent « obéissance, obédience » / « soumis, obéissant, docile ».

2° *pius* et son dérivé abstrait *pietas* (Zottoli) sont des termes extrêmement importants dans la « Weltanschauung » romaine, signifiant « pieux » / « piété » (au sens sacré et profane)³³³, c'est-à-dire « qui accomplit ses devoirs envers les dieux (*erga deos*), envers ses parents (*erga*

³²⁷ *Entretiens*, II.7. : 子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」 (Trad. : Le Maître dit : « On définit aujourd'hui le respect filial par la fourniture des vivres. Or les chiens et les chevaux, on leur fournit à tous aussi des vivres ; s'il n'y a pas de respect, par quoi en fait-on la distinction ? »)

³²⁸ *Entretiens*, II.5. : 孟懿子問孝。子曰：「無違。」 (Trad. : Meng Yi Zi demanda ce qu'était le respect filial. Le Maître dit : « Ne contredire en rien. »)

³²⁹ *Entretiens*, IV.18. : 子曰：「事父母幾諫；見志不從，又敬不違，勞而不怨。」 (Trad. : Le Maître dit : « Traitez les parents avec des conseils atténués. Si vous voyez qu'ils ne veulent pas suivre vos conseils, il faut toujours les respecter sans outrage, s'inquiétant d'eux tout en restant sans rancune. »)

³³⁰ *Entretiens*, II.8. : 子夏問孝。子曰：「色難。」 (Trad. : Zi Xia demanda ce qu'était le respect filial. Le Maître dit : « La couleur [de visage] est difficile. »)

³³¹ Alors que *amans ac reverens* (II.8) offre une correspondance vague et floue. — Cf. aussi l'adverbe *reverenter* chez Fr. Noël.

³³² Cf. d'ailleurs l'expression l'expression *dicto oboedientem esse = dicto audientem esse* (Ernout & Meillet (1979), p.455).

³³³ Notons que le mot *piété* en français véhicule plutôt un sens religieux que profane (en dehors justement de l'expression : *piété filiale*).

parentes), mais encore envers l'État, etc. »³³⁴. Le héros classique Énée est l'homme *pius* par excellence, désigné comme « *insignem pietate virum* » dès le début de l'*Énéide*³³⁵, ce qu'illustre parfaitement l'image que nous avons de lui en train de porter son père sur le dos, tout en n'abandonnant pas les objets sacrés et les dieux Pénates. — Le 孝 chinois avait sans doute un sens religieux au départ, lié à l'usage du culte des ancêtres déjà attesté à la Dynastie de Shang. On pensait que les ancêtres formaient un pont de communication entre les hommes et les dieux, et on leur faisait des offrandes. Par ailleurs, on divinisait les rois en leur rendant ce même hommage. À l'époque de Confucius, le sens religieux est totalement perdu et ce mot est désormais employé spécifiquement pour le respect témoigné aux parents — ainsi que pour les personnes âgées en général, dans l'esprit « d'étendre le soi à l'autrui ».³³⁶

Le mot 弟, prononcé comme *dì*, signifie « le frère cadet ». Son étymologie s'explique par un idéogramme représentant des objets allongés attachés par un roseau. Or ces objets sont d'une longueur inégale, comme les frères d'âges différents ; de là proviennent les deux acceptions « ordre » et « frère cadet ». Au sens abstrait, 弟 est prononcé comme *tì* et signifie « le respect du frère cadet envers le frère aîné ». Une graphie tardive montre 悌, où on voit un 心 « cœur » (sous la forme 忄 dans les caractères composés) et un 弟, signifiant « le cœur du frère cadet [pour l'aîné] ». Cela donne bien entendu le sens de *tì* « respect fraternel » que nous étudions ici. Si les parents viennent à disparaître, c'est aux frères aînés que revient la responsabilité de s'occuper des cadets : ceux-ci leur doivent un respect semblable à celui des parents. Par extension, le terme 弟 se dit aussi pour l'amour et le respect qu'on doit avoir pour quelqu'un du même âge. Confucius dit « 出則弟 » : « à l'extérieur » (ce qui veut dire souvent : « en l'absence des parents »), il faut alors respecter ses compagnons à la place.

CSP	<i>observare majores-natu propinquos suos & consanguineos, cives item ac populares, iisque sua præstare obsequia</i> (I.6.)
	<i>observans natu majorum</i> (XIII.20.)
Fr. Noël	<i>Superiores (reverenter) colere</i> (I.6.)
	<i>Superiorum venerator</i> (XIII.20.)
A. Zottoli	<i>majores colere</i> (I.6.)
	<i>obsequens erga majores</i> (XIII.20.)
glose du CLS	<i>observantia in majores</i> (p.211)

Les vocables choisis pour traduire ce mot 弟 (*observare, colere, venerari, obsequi*, avec des dérivés divers) sont soit assimilés à la traduction de 孝, soit à celle de 恭, ce qui est naturel, comme ils renvoient essentiellement à la même attitude, et que le latin ne distingue pas la finesse des notions chinoises. Observons que la paraphrase du CSP donnée en premier lieu précise de nouveau l'objet de cette révérence : les proches et les parents (« du même sang »), les concitoyens et les compatriotes.

³³⁴ Du point de vue étymologique, il faut sans doute admettre un rapport ancien avec la racine de *pūrus* (à l'origine « [au cœur] pur » : Ernout & Meillet (1979), p.510).

³³⁵ *Énéide*, I, v.10.

³³⁶ 《孟子·梁惠王上》 (*Mencius*, Liang Hui Wang I.7.) : « 老吾老，以及人之老 ». (Trad. : Vénérer nos personnes âgées (c'est-à-dire nos propres parents) et les personnes âgées des autres.)

7. 禮 (*lǐ*, « les Rites »)³³⁷

Comme c'est maintenant une constante dans toutes les langues d'Europe de rendre le 禮 par « Rites », il convient de chercher d'abord ce que signifie au départ le mot latin *ritus*, d'où proviennent nos termes modernes.

Fest. 364, 34 : « *ritus est mos comprobatus in administrandis sacrificiis* » (« le rite est la procédure reconnue valide dans la gestion des sacrifices »). Il s'agit donc avant tout un terme religieux désignant les « rituel du sacrifice », les « gestes requis » pour accomplir un sacrifice. Dans la langue commune, le mot présente le sens plus général de *mos* : « *ritus, mos vel consuetudo. Rite autem significat bene ac recte* » (P.F. 337, 4)³³⁸ (« le rite est la coutume ou l'usage ; [l'adverbe] 'selon le rite' signifie cependant 'bien' et 'correctement'. »).

Le caractère 禮 se décompose en 示 (racine indiquant les choses relatives à la « divinité » et aux choses « sacrées ») et en 豊 ; ce dernier est aussi la graphie ancienne de 禮. Dans 豊, nous voyons deux 玉 (« jade »)³³⁹ placés dans un 豆 (« récipient pour contenir les offrandes »). Le signe 禮 a dû désigner alors à l'origine « instrument sacrificiel », puis « rituels sacrificiels ». Il correspond ainsi au sens sacré du latin *ritus*.

La question sur le sens dérivé de 禮 est beaucoup plus épineuse. Selon la tradition, Zhou Gong 周公 (le Duc de Zhou) de la Dynastie Zhou Occidentale a établi un système de *Li* et de *Yue* (禮樂制度) pour codifier les normes de la cour royale et la société. La partie *Li* consiste à définir le droit et l'obligation des membres royaux. Ce système est associé au système féodal (封建制度) et au système héréditaire (宗法制度), délimitant clairement e.g. l'ordre de succession des fils royaux héritiers, la superficie du fief qu'il reçoivent, les relations entre les différents rangs de noblesse, et aussi leurs manières convenables d'agir selon leur statut, les personnes à qui rendre hommage et comment faire, etc. La partie *Yue* (樂 signifie « musique ») consiste à composer de la musique à jouer selon différentes occasions, et par ce moyen créer la cohésion sociale.

À la différence des « coutumes » dont nous parlons en général (et qui pour une grande partie se produisent entre les peuples), le *Li* est établi au sein de la cour royale. Il représente une institution politique et sociale pour assurer à la fois le bon fonctionnement de l'État et l'harmonie sociale. Le 禮 ici englobe alors « la norme institutionnelle », « les bonnes manières » et « les rituels à observer dans les cérémonies officielles (pas spécialement religieuses) ».

Confucius approuve surtout ce système de régner par le *li* et non par la « loi ». La différence entre le *li* et la « loi » est que, le premier recommande a priori ce qu'il convient de faire, alors que la dernière stipule ce qu'on ne peut pas faire et punit les transgresseurs a posteriori ; le *li* est une pédagogie éthique, la « loi » est une menace par la peine. Ainsi conçu, le *li* n'est donc ni la coutume proprement dit, ni la « loi ».

Or, le 禮 confucéen diffère encore du *Li* de Zhou Gong. Confucius dit en soupirant :

³³⁷ Cf. sur ce mot et ses correspondants latins Ferrero (2019), p. 104-106 (traduction anglaise : « Rite »).

³³⁸ 574.

³³⁹ Il faut observer à partir des styles d'écriture anciens pour retrouver les formes exactes. En l'occurrence, les deux 玉 se sont fusionnés, et déformés avec l'évolution des styles, en une espèce de 曲.

禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉³⁴⁰

« On dit *li*, on dit *li*, signifie-t-il le jade et l'étoffe de soie ? On dit *yue*, on dit *yue*, signifie-t-il la cloche et le tambour ? »

Le jade et l'étoffe de soie sont des offrandes fréquentes dans une cérémonie ; la cloche et le tambour désignent par extension les instruments musicaux. Ce que veut dire Confucius, c'est que le véritable *li* et *yue* ne consistent pas en des dons matériels ou des gestes formels lors des célébrations, mais en une imprégnation spirituelle ; le plus grand connaisseur du *li* n'est pas celui qui offre l'offrande la plus coûteuse. Il dit aussi :

禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。³⁴¹

« Les Rites, plutôt que pompeux, il vaut mieux qu'ils soient sobres ; dans les cérémonies des funérailles, plutôt que de changer [le luxe en frugalité], il vaut mieux pleurer [le trépassé de tout cœur]. »

Clairement, Confucius insiste sur le fond et non sur la forme extérieure du *li*, car le *li* pour lui est le moyen de s'approcher au *ren*, et non un ritualisme strict et aveugle. Si le *ren* est l'humanité, le *li* est de la même nature.

Voici les traductions que nous pouvons aligner :

CSP	<i>officia</i> (I.15.) <i>prudentia atque humanitas</i> (II.3.) <i>sua quisque officia</i> (II.3.) <i>ritus, cerimoniae, officiaque exteriora</i> (III.3.) <i>una caelitus inditae rationis moderatio ac regula</i> (IX.10.) <i>primævum temperamentum naturae rationalis</i> (XII.1.) <i>ratio</i> (XII.1.)
Fr. Noël	<i>æquus</i> (I.15.) (pour '好禮') <i>vires honestatis</i> (II.3.) <i>Ritus</i> (III.3.) <i>Rituum leges</i> (IX.10.) <i>honestas</i> (XII.1.)
A. Zottoli	<i>urbanitas</i> (I.15.) <i>ritus</i> (II.3. ; III.3. ; IX.10.) <i>(honestatis) decorum</i> (XII.1.)
glose du CLS	<i>ritus, norma, civilitas, honestas, decorum</i> (p.263)

Le mot latin *ritus* (souvent au pluriel, aussi *rituum leges*), selon ce que nous avons exposé plus haut, s'avère effectivement très proche au sens de 禮, avec quelques différences de nature ; il est aussi le plus récurrent dans nos trois versions jésuites, mettant en avant l'aspect « formel » ou « cérémonieux » des marques de courtoisie et de civilité (comme aussi *caerimonia*, dans un

³⁴⁰ *Entretiens*, XVII.11.

³⁴¹ *Entretiens*, III.4.

seul passage du *CSP*)³⁴². — D'autres traductions proposées indiquent proprement les « bonnes manières », les « marques de bonté », les « témoignages de politesse et de raffinement » (avant tout *officia, humanitas, honestas, urbanitas*)³⁴³ :

1° *officium* (*CSP*) est un mot latin souvent employé (au pluriel) par Cicéron pour rendre l'idée d'« obligeance », de « serviabilité », d'où en particulier : « marques de bonté », « expressions de courtoisie », etc., propres à la société policée (cf. en français les « bons offices »). — A l'origine, conformément à son étymologie³⁴⁴, le mot signifie « travail, exécution d'une tâche, ou tâche à exécuter » ; de là, il a pénétré dans la langue du droit public, désignant les obligations d'une charge ou les tâches dévolues au magistrat, puis les magistratures elles-mêmes. Dans le lexique spécifique de la philosophie morale, il a servi à traduire le terme grec τὸ καθήκον « le devoir » (cf. le *De Officiis* de Cicéron).

2° *humanitas* (dans le binôme *prudencia atque humanitas : CSP*) : abstrait formé sur l'adjectif *humanus*, qui a pris le sens de « bienveillance, bonté » et, plus spécifiquement, « politesse des mœurs », « civilité », « savoir-vivre », « affabilité » (« la capacité de l'homme à être sociable »). — Le binôme rapproche le *li* du *ren*, ce qui convient en effet pour traduire le contraste entre la peine et le *li* dans II.3.³⁴⁵

3° *urbanitas* (Zottoli) « courtoisie, politesse, civilité » : abstrait dérivé de l'adjectif *urbanus* « de la ville » (*urbs*), par opposition à *rusticus* « de la campagne », par suite : « poli, fin, spirituel, civilisé ».

4° *honestas* (Noël et aussi Zottoli, dans *honestatis decorum*), désigne ici la « distinction », la « dignité », la « noblesse de cœur », d'où aussi les « manières d'un homme moralement bon », voire « d'un homme distingué » (cf. en français : « honnête homme », « gentilhomme »). — Il s'agit d'un abstrait formé sur l'adjectif *honestus* « honoré », « honorable, honnête, beau » (cf. *honor / honor* « honneur », d'où par métonymie : « qualité qui vaut de l'honneur à quelqu'un » et spécialement « beauté (morale) »)³⁴⁶. — Cette traduction rend bien compte de l'aspect « spontané » du *li* : le *li* est régi par le sentiment d'honneur, et non par la contrainte.

³⁴² Cf. l'ajout de l'adjectif « exterior » dans *ritus, cerimoniae, officiaque exteriora (CSP)* : « les rites, les cérémonies et les signes extérieurs ». Cette tournure traduit un *li* formel, externe et superficiel, car en réalité Confucius reproche les gens qui ne recherchent pas le *ren* et pratiquent seulement le *li* et le *yue* d'apparence : cf. III.3. 子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」 (Trad. : Le Maître dit : « Être un homme et être dépourvu de *ren*, comment [sera-t-il instruit de] (ou : que [fait-il avec le]) *li* ? Être un homme et être dépourvu de *ren*, comment [sera-t-il instruit de la] (/ que [fait-il avec la]) Musique ? »)

³⁴³ Remarquons que la traduction *aequus* « égal » ou « juste » par le P. Noël pour ‘好禮’ « aimer le *li* » dans I.15. ne rend pas vraiment le sens, ni littéral ni par extension. Cf. 貧而樂，富而好禮 (« être heureux quoique pauvre, aimer le *li* même riche », — selon le P. Noël : *pauper in ærumna hilaris, & dives in opulentia æquus* (« [être] pauvre et joyeux dans l'épreuve, et [être] riche et juste dans l'abondance »).

³⁴⁴ Ernout & Meillet (1979), p.465 et 459 : **op(i)-ficiom* cf. *opifex* « ouvrier, artisan ».

³⁴⁵ II.3. 子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」 (Trad. : Le Maître dit : « [Si le chef d'État] le conduisait avec des mesures politiques [et] le maintenait avec le châtement, le peuple s'abstiendrait [des crimes] et n'aurait pas de pudeur ; [mais si le chef de l'État] le conduisait par la vertu [et] le maintenait avec le *li*, il aurait la pudeur et la droiture. »)

³⁴⁶ Ernout & Meillet (1979), p.298.

5° *decorum* (Zottoli) « beauté morale » est proche de la notion précédente — dans la morale stoïcienne, le terme traduit le grec τὸ πρέπον, « ce qui convient, la convenance, les bienséances »³⁴⁷

Mentionnons à part deux paraphrases du *CSP*, qui mettent en œuvre le concept latin *ratio* (au sens de « principe rationnel », qui apparaît aussi à quatre reprises à l'état autonome en XII.1)³⁴⁸ : *ad unam cœlitus inditæ rationis moderationem ac regulam* (IX, 10), « selon la seule règle et loi de la raison qui nous est donnée par le ciel » (les rites sont ici conçus comme des contraintes de comportement) : cette paraphrase du *CSP* correspond à la qualification attribuée au *ren* : « doté par le ciel » (*cf. supra*) ; — *redire ad primævum temperamentum naturæ rationalis* (XII.1.), « revenir à l'antique discipline de la nature rationnelle » (en parlant de la restauration des rites).

2.5 Conclusion

Pour conclure cette seconde partie, consacrée à l'analyse philologique et lexicologique de notre corpus, nous aimerions faire le point, même brièvement, sur les conditionnements majeurs qui façonnent les traductions que nous avons examinées de plus près. Il s'agit avant tout de facteurs « objectifs », liés à la différence linguistique et conceptuelle entre la langue-source (le chinois) et la langue-cible (le latin), mais aussi de déterminations plus « subjectives », dépendant du profil des traducteurs, qu'il s'agisse de leur formation (en théologie, en philosophie et en lettres classiques), de leur conception de la traduction (explicitée ou non) ou encore de leurs intentions et projets (l'évangélisation).

*

Passant du chinois classique au latin, d'une langue isolante à une autre hautement synthétique, tout travail de traduction est confronté à des défis redoutables qui nécessitent naturellement de nombreuses adaptations. En particulier, la langue chinoise se caractérise par les points suivants, étrangers à la langue latine :

1° Absence de modes (et de temps) et de marques de subordination

Une même énonciation en chinois peut être factuelle, générale, hypothétique, optative, exhortative, etc. Il revient aux traducteurs d'adopter une interprétation selon le contexte et de choisir un mode verbal qui leur semble convenable. Par exemple, la même expression ‘克己復禮’ (XII.1. paragraphe 1) est rendu par un **infinitif** (*vincere seipsum, atque ita redire...* : *CSP* ; — *vincere seipsum, et redintegrare honestatis decorum* : Zottoli), par un **subjonctif imparfait** (expression de l'« irréel du présent » : *si vincerent seipsos & redirent...* : *CSP*), par un **impératif** (*vince te ipsum... ad honestatem reduc* : Noël), par un **indicatif futur antérieur** (hypothèse du type « pur et simple », orienté vers l'avenir : *si... te ipsum viceris... ad honestatem retuleris* : Noël) ou par un **participe** à l'ablatif absolu (*devicto seipso et redintegrato decoro* : Zottoli). Quelle que soit

³⁴⁷ Cf. Fontanier (2005), p. 52.

³⁴⁸ Sans doute le *CSP* a-t-il suivi l'interprétation des néo-confucianistes qui pensent que le 禮 équivaut au 理 (*lǐ*, « principe, raison ») et l'a-t-il rapproché de la *ratio* classique.

la traduction proposée, toute option comporte systématiquement et inévitablement une nuance supplémentaire, voire une détermination qui est absente dans l'original.

Les différents choix impliquent aussi différentes constructions de phrase. Selon que la formulation latine entraîne une adaptation du verbe en mode personnel ou impersonnel, nous avons tantôt des propositions avec un verbe conjugué, tantôt des syntagmes nominaux. Cette différence modifie du coup la relation entre les phrases (ou les segments de phrase) en chinois, du point de vue analytique. Et il est parfois impossible de juger quelle est la meilleure solution, car le chinois ne distingue pas les propositions « principales » des « subordonnées », juxtaposant simplement une phrase à l'autre, même sans connecteur logique.

2° Absence de sujet (pronom personnel et désinences verbales) et de voix (diathèse)

L'omission de sujet et de marque du passif est nettement plus courante en chinois classique qu'en chinois moderne. Le destinataire de l'énoncé demeure souvent indéterminé, notamment dans les phrases sentencieuses, et notamment les paroles de Confucius. Si nous reprenons le même exemple '克己復禮' de tout à l'heure, le P. Noël conjugue les verbes à la deuxième personne du singulier (*si... te ipsum viceris... ad honestatem retuleris*), dans l'idée que Confucius s'adresse à Yen Yuan seul. Or, le texte ne dit pas si ce disciple est le seul concerné dans la conversation ; en fait, nous pouvons plutôt imaginer une scène où Confucius enseigne à plusieurs disciples, même si rien dans le texte ne nous permet de trancher. Le CSP adopte une autre stratégie de traduction : il ajoute « *mortales universi* » et conjugue les verbes à la troisième personne du pluriel (*vincerent... redirent...*), pour rendre la généralité de la maxime. Ce genre d'exemple est omniprésent dans les *Entretiens*.

De même, l'indétermination du sujet en chinois permet de changer librement le sujet logique de phrase. C'est le cas de '人不知而不愠' (I.1., troisième phrase de l'original), entre autres. De ce fait, la frontière entre la voix active et passive est aussi floue et dépend de l'interprétation du lecteur : c'est le cas, par exemple, de '恭則不侮' et de '信則人任焉' du XVII.6., passage pour lequel nous avons développé l'argument sur la voix du verbe. Il est dès lors inévitable que les traducteurs en langue latine, contraints de choisir, « sur-déterminent » l'expression originale indifférenciée.

3° Indifférence de catégories lexicales

Comme nous avons pu constater dans notre comparaison lexicologique et terminologique, il arrive souvent qu'un même mot chinois se prête à une traduction comme substantif ou comme adjectif. Il faut rappeler à ce sujet que les grammairiens chinois du siècle dernier ont lancé une grande polémique sur la question de savoir s'il existe des catégories lexicales en chinois à la manière des « parties du discours » des langues européennes. Cette notion des « catégories lexicales » a été élaborée sur la base des langues flexionnelles, comme le grec et le latin, dès l'Antiquité : pensons aux travaux de grammairiens comme Denys le Thrace (II^e siècle av. J.-C.) et Varron (116-27 av. J.-C.). La notion fut introduite en Chine dans la description linguistique par Ma Jian Zhong 馬建忠 (1845-1900), un disciple du P. Angelo Zottoli, qui a rédigé la première grammaire chinoise 《馬氏文通》 (*Ma shi wen tong*)³⁴⁹ avec des concepts grammaticaux issus des langues

³⁴⁹ Entendons : la première grammaire rédigée par un Chinois et destinée aux lecteurs chinois ; les Européens (dont le P. Intorcetta et, bien plus-tard, Abel-Rémusat) avaient bien entendu déjà composé des traités de la grammaire chinoise avant lui.

européennes. Son application des catégories lexicales occidentales à la langue chinoise a été fortement critiquée par de nombreux grammairiens chinois³⁵⁰, qui sont d'avis que cette catégorisation basée sur la morphologie ne convient pas pour une langue dépourvue de flexion. La question demeure aujourd'hui encore ouverte. L'usage actuel est le fruit d'un compromis : il est proposé d'attribuer les catégories a posteriori selon la fonction du mot dans le contexte. Ce processus « inverse » de l'accès habituel aux langues européennes (où on repère d'abord la nature formelle de chaque mot avant de lui attribuer une fonction et d'aboutir à la compréhension du sens) présuppose une saisie intuitive du texte avant de pouvoir procéder à une analyse grammaticale correcte et, le cas échéant, à la traduction.

De surcroît, en dehors des usages habituels, la « conversion lexicale », c'est-à-dire le changement sans aucune modification formelle de catégorie lexicale (à titre exceptionnel et occasionnel), est un trait remarquable du chinois classique et constitue en effet une figure de style recherchée. Cette particularité ne fait qu'augmenter la difficulté d'interprétation et de traduction.

Dans ce cas précis, en faisant abstraction de la polysémie qui est assez commune dans toutes les langues, nous pouvons parler d'une réelle « polyvalence lexicale ». À titre d'exemple, le mot '仁' peut signifier, comme substantif : « la vertu du *ren* », voire « la personne dotée de *ren* » ; comme adjectif : « doté de *ren* » ou « relatif au *ren* » ; comme verbe (ou ce qu'on appelle 'adjectif prédicatif') : « pratiquer le *ren* », etc. Cette polyvalence est bien entendu une cause majeure de la variété considérable des latinisations.

4° Laconisme extrême due à l'absence d'expression grammaticale stricte

Outre l'indétermination structurelle et inhérente par rapport à des informations ou des nuances linguistiques que la grammaire latine exprime par nécessité, la langue chinoise possède aussi la liberté de procéder à de nombreuses omissions, comme par exemple l'ellipse de l'objet ou du verbe, d'où résulte souvent un style extrêmement succinct, allant jusqu'à l'obscurité. En réalité, le chinois classique poursuit le paradoxe de « dire le plus de choses avec le moins de mots » : toute la finesse se retrouve ainsi dans le choix lexical approprié des mots exprimés.

Ce laconisme de la langue classique cause en revanche des problèmes de transparence pour les lecteurs postérieurs (et/ou étrangers), de sorte que le recours aux commentaires est presque toujours nécessaire. Or, les commentaires n'expliquent pas seulement le texte tel qu'il est, mais ajoutent en même temps un sens au texte original. De sorte que les traducteurs jésuites, qui fondaient eux aussi leur traduction sur les commentaires chinois, ont accédé à la pensée de Confucius à travers un « filtre exégétique », s'ajoutant au « filtre linguistique » constitué par l'altérité radicale du chinois et du latin.

*

³⁵⁰ 高明凱 (1953) : « 自從馬建忠介紹語法學到中國來之後，一般人都希望能夠給漢語的詞加以詞類的分別，彷彿不那麼做就沒有語法學，因為西洋的語法學一開頭就講詞類，而且許多語法問題，如各種語法範疇，都與詞類有關，這種作法有一個理論的背景，即認為各種語言的語法應當是相同的。事實上漢語是否有詞類的分別，要看漢語自身的內部發展規律。 » - 朱德熙 (1982, p.37) : « 漢語不像印歐語那樣有豐富的型態。因此給漢語的詞分類不能根據型態，只能根據詞的語法功能的。 » — Pour une étude approfondie sur la question des catégories lexicales en chinois, voir : 王楚秦, 現代漢語詞類劃分與教學語法, Taipei, 2008.

Un troisième « filtre » que nous pouvons distinguer dans la relation que nos trois traducteurs entretiennent avec le texte de Confucius est leur « clef de lecture » idéologique, qui est bien entendue conditionnée par la formation littéraire, philosophique et théologique qu'ils ont reçue au sein de la Compagnie. L'analyse lexicologique et sémantique de quelques termes choisis nous a permis de constater, dans plusieurs cas, une grande familiarité avec les catégories de pensée et les expressions de la philosophie morale romaine (et hellénistique) ; d'autres chercheurs ont relevé, chez les PP. Couplet et Noël par exemple, une influence notable de la langue des traités philosophiques de Cicéron, notamment le *De officiis*. En revanche, nous ne pouvons pas reconnaître, au plan du vocabulaire, une imprégnation spécifique de la langue théologique chrétienne : nos trois auteurs, chacun à sa manière, ont ambitionné de produire un texte littéraire latin obéissant aux canons strictement classiques.

Si nous devons comparer en quelques traits nos trois traducteurs du point de vue de la méthode qu'ils ont mise en œuvre, nous dirions que c'est le P. A. Zottoli qui a réussi à respecter le plus scrupuleusement les exigences d'une traduction « littérale » : sa traduction presque mot-à-mot est d'une concision et d'une sobriété semblables à celles de l'original. Son intention de faire correspondre le texte latin au chinois par des équivalences constantes et précises aboutit très souvent à un résultat remarquable. D'une certaine manière, on peut dire que la langue latine qu'il manie dans sa traduction est une « Meta-langage » (dans le sens de R.F. Gleijeses), mise totalement au service de la langue-source, quelquefois même au prix de l'élégance.

Contrairement à la méthode « littérale » que les auteurs du *CSP* revendiquent, leur traduction regorge de redondances, d'ajouts destinés à pallier les ellipses, de longues explications (de nature biographique ou sur des *realia*), de nombreux redoublements en « binôme », de contextualisations et de considérations diverses. Pour être honnête, nous devons préciser que le *CSP* se présente plus exactement comme une « *versio litteralis, unà cum explanatione* » ; le projet initial était de distinguer le texte de base et les commentaires par un jeu subtil de chiffres placé en exposant. Mais l'impression à Paris n'a pas donné suite à cette intention des auteurs. Au total, telle qu'elle a été publiée, nous devons qualifier l'œuvre du *CSP* non pas de « traduction » *stricto sensu*, mais de paraphrase. Ce jugement n'est d'ailleurs pas péjoratif : le *CSP* avait pour rôle d'introduire le néophyte à la pensée confucéenne (et à la culture chinoise en général), même si elle est loin de réussir à faire goûter la « vraie » parole de Confucius.

Finalement, le travail du P. Fr. Noël se situe à mi-chemin entre ces deux extrêmes : nous y constatons certes moins d'amplifications et d'additions personnelles que dans le *CSP*, mais aussi moins de rigueur, de sobriété et de « littéralité » que chez le P. Zottoli. Le style est ampoulé, pour ne pas dire baroque. Néanmoins, il s'agit toujours d'une « paraphrase », comme l'avait d'ailleurs observé Abel-Rémusat, reprochant au traducteur jésuite d'avoir « confondu dans un discours continu, le texte, les gloses et les notes » et par-là, d'avoir « remplacé la concision, quelquefois excessive, des disciples de Confucius, par une prolixité qui rend sa traduction presque illisible ». Jugement trop sévère à nos yeux, mais qui montre bien les nouvelles exigences de la philologie et de la science linguistique au XIX^e siècle. Mais concluons avec les mots du grand sinologue : « Au reste, j'avoue que c'est aux missionnaires que je dois l'intelligence de ces livres [= de Confucius], que je n'aurois peut-être jamais parfaitement compris sans le secours de leurs paraphrases ».

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous voici arrivés au terme de ce mémoire dont l'objectif premier était de retracer l'histoire des différents projets de latinisation des textes confucéens au sein de la Compagnie de Jésus, entrepris depuis la fin du XVII^e s. jusqu'à la fin du XIX^e s. — et d'analyser, dans un second temps, les principes et les méthodes de trois traductions latines des *Entretiens*, en confrontant celles-ci à l'aune de leurs options syntaxiques, stylistiques et lexicologiques.

Au fur et à mesure de l'avancement de notre mémoire, nous avons pu observer que les recherches historiques et philologiques sur les traductions latines de Confucius sont loin d'avoir épuisé toute la matière et qu'elles ouvrent des perspectives riches pour des recherches à venir, qu'il s'agisse par exemple de l'exégèse des traductions imprimées des PP. Angelo Zottoli et Séraphin Couvreur — voire de celles de Jean-Pierre Abel-Rémusat, Stanislas Julien et Guillaume Pauthier (qui dépassent certes l'horizon des œuvres jésuites) — ou encore de l'examen des manuscrits inédits qui dorment dans les bibliothèques et archives. Ainsi nous espérons pouvoir nous lancer un jour dans l'étude des manuscrits du P. François Noël afin de les comparer avec l'édition imprimée ; de même, il serait extrêmement intéressant de pouvoir mettre en parallèle les versions successives d'un même texte dans la *Sapientia Sinica*, la *Sinarum scientia politico-moralis* et le *Confucius Sinarum philosophus*, trois œuvres qui constituent, comme nous l'avons vu, une filière commune. Sur le plan lexicologique et terminologique, plusieurs types d'analyse sur la base d'un corpus plus étendu restent à effectuer, non seulement pour ce qui est des *Entretiens*, mais en intégrant aussi d'autres canons classiques.

Notre mémoire nous a permis d'étudier un aspect particulier de la rencontre de deux trésors majeurs de l'histoire universelle, la sagesse séculaire de Chine telle qu'elle s'est cristallisée dans la pensée de Confucius et la prestigieuse langue de Cicéron qui a façonné profondément le devenir de l'Europe. « *Confucius and Cicero* », titre d'un ouvrage récent réunissant les communications faites lors d'un colloque de spécialistes et paru dans une nouvelle collection au titre évocateur « *Roma Sinica* », a résonné en nous tout au long de notre recherche.

La collision de deux civilisations fait toujours jaillir des étincelles imprévues, et plus encore lorsqu'il s'agit de cultures marquées chacune par une altérité fondamentale. Pour notre part, avoir pu étudier le passage d'un texte fondateur chinois par le crible de la langue de Rome a été l'occasion d'une admiration profonde devant ce témoignage de sympathie vécue, de sagesse croisée et d'humanité partagée, malgré les différences trans-culturelles et trans-séculaires. Les premiers « messagers » de Confucius dans le monde occidental ont transmis, chacun à sa manière, une pensée à la fois nouvelle et proche ; ils se sont exposés à des critiques pour avoir déformé l'original, mais ils sont également dignes d'éloges pour avoir enrichi le message et lui avoir apporté de nouvelles nuances. Nous osons croire que Confucius lui-même ne se serait pas opposé au rayonnement de sa doctrine dans une diversité de réception : c'est lui en effet qui, pour valoriser les efforts du dialogue interculturel, a dit un jour : « Avoir des amis venant de loin pour apprendre, n'est-ce pas aussi réjouissant ? »

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires ⁽³⁵¹⁾

ABEL-RÉMUSAT Jean-Pierre, *L'invariable milieu, ouvrage moral de Tsèu-ssê*, en chinois et en mandchou, avec une version littérale latine, une traduction française, et des notes, précédé d'une notice sur les quatre livres moraux communément attribués à Confucius, Paris, De l'Imprimerie royale, 1817.

KOLLARIUS Adam Franciscus, *Analecta Monumentorum omnis aevi Vindobonensia*, Vindobonae, Typis et Sumptibus Ioannis Thomae Trattner, aulea et inclitorum inferioris Austriae ordinum typogr., 1761.

THÉVENOT Melchisédech, *Relations de divers voyages curieux, qui n'ont point esté publiées, ou qui ont esté traduites d'Hachuyt, de Purchas, & d'autres Voyageurs Anglois, Hollandois, Portuguais, Allemands, Italiens, Espagnols, & de quelques Persans, Arabes, & autres Auteurs Orientaux*, IV partie, Paris, Andrée Cramoisy, 1672.

Éditions et traductions de Confucius

Les entretiens de Confucius, traduit du chinois et présenté par Anne CHENG, Paris, Éditions du Seuil (Le grand livre du mois), 1981.

生楚胡 (SHENG Chuhu) (éd.), *新譯論語新編解意*, Taïpei, 三民書局, 2017.

朱熹 (ZHU Xi), *四書集註*, Tainan, 大學書局, 1991.

余亞斐 (YU Yafei), *論語解釋*, Taïpei, 國家出版社, 2018.

陈生玺 (CHEN Shengxi) (éd.), *张居正讲评《论语》皇家读本*, Shanghai, 上海辞书出版社, 2007.

Études sur Confucius, les *Entretiens de Confucius* et le confucianisme

王全吉 (WANG Quanji), *孔子學術思想之研究*, Kaohsiung, 大夫出版社, 2000.

刘佩德 (LIU Peide), « 老子的“道”与孔子的“道”(The Comparison of Daoism by Laozi and Confucius) », *大理学院学报 (Journal of Dali University)*, Vol. 10, No. 7, Jul. 2011, Shanghai, 东华师范大学 (East China Normal University), p.33-36.

³⁵¹ Les références bibliographiques aux traductions latines faites par les PP. Jésuites (manuscrits, éditions et rééditions) sont données dans la Première partie de ce mémoire.

- 刘妮 (LIU Ni), « 从《论语》看孔子论“仁”与“爱” », 中国哲学与文化 (第十二辑) : 牟宗三哲学 (*The Journal of Chinese Philosophy and Culture : the Philosophy of Mon Zongsan*), 漓江出版社, 2015, p.177-194.
- 陳逢源 (CHEN Fengyan), « 「詳味」與「潛玩」—朱熹叮嚀語之梳理與檢討 », 第八屆中國經學國際學術研討會論文選集, 李隆獻、陳逢源策畫, 國立臺灣大學中國文學系、中國經學研究會主編, 萬卷樓圖書 (臺灣高等經學研討論集叢刊), 2015, p.455-489.
- 郭沂 (GUO Yi), « 《論語》·《論語》類文獻·孔子史料—從郭店簡談起 », 郭店楚簡與早期儒學, 五南圖書, 2002, p.25-60.

Études sur les traductions (latines) des canons chinois

- AHN Jaewon (안재원), « Is Confucius a Sinicus Cicero? », dans : Andrea BALBO and Jaewon AHN (éd.), *Confucius and Cicero: Old Ideas for a New World, New Ideas for an Old World*, Berlin, De Gruyter (Roma Sinica), 2019, p.109-125.
- BENEDETTI Stefano, « *Sapientia Sinica* (1662) : sulla prima traduzione a stampa dei Dialoghi Confuciani ad opera di Prospero Intorcetta », *Atti e memorie dell'Arcadia*, 3, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014, p.167-208.
- D'ARELLI Francesco, « Michele Ruggieri S.I., l'apprendimento della lingua cinese e la traduzione latina dei Si shu (Quattro Libri) », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, LIV, Napoli, 1994, p.479-487.
- ENDLICHER Stephan Ladislaus, *Übersicht der chinesischen, mandschouischen, japanischen und koreanischen Bücher der K.K. Hof-Bibliothek in Wien*, Beck, 1837.
- FERRERO Michele, « The Latin Translations of Confucius' *Dialogues* (Lun Yu). A Comparison of Key Concepts », dans : Andrea BALBO and Jaewon AHN (éd.), *Confucius and Cicero: Old Ideas for a New World, New Ideas for an Old World*, Berlin, De Gruyter (Roma Sinica), 2019, p.73-108.
- GOLVERS Noël, « The Development of the 'Confucius Sinarum philosophus' Reconsidered in the Light of New Material », dans : R. Malek (éd.), *Western Learning and Christianity in China : the Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell S.J. (1592-1666)*, Nettetal, Steyler Verlag (Monumenta Serica), 1998, p. 1141-1164.
- HARTMAN Charles, « Literary Chinese », *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, William H. Nienhauser, Jr. (éd.), Vol.2, Taipei, SMC Publishing Inc., 1998, p.92-97.
- HØGEL Christian, « Humanitas: Universalism, Equivocation, and Basic Criterion », dans : Andrea BALBO and Jaewon AHN (éd.), *Confucius and Cicero: Old Ideas for a New World, New Ideas for an Old World*, Berlin, De Gruyter (Roma Sinica), 2019, p.129-139.
- JÄGER Henrik, « Mit Aristoteles die Sishu Lesen : Das Sinologische Werk von François Noël SJ », Li Wenchao (éd.), *Leibniz and the European Encounter with China : 300 Years of 'Discours sur*

la théologie naturelle, Stuttgart, Franz Steiner (Studia Leibnitiana - Sonderhefte 52), 2017, p.129-146.

JENSEN Lionel M., *Manufacturing Confucius : Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham - London, Duke University Press, 1997.

KIM Kihoon, « *Pietas in pro Sexto Roscio* of Cicero and Confucian 孝 (*xiao*) », dans : Andrea BALBO and Jaewon AHN (éd.), *Confucius and Cicero: Old Ideas for a New World, New Ideas for an Old World*, Berlin, De Gruyter (Roma Sinica), 2019, p.155-169.

LIŠČÁK Vladimír (李世佳), « François Noël (1651–1729) and Latin Translations of Confucian Classical Books Published in Prague in 1711 », *Anthropologia Integra : Časopis pro Obecnou Antropologii a Příbuzné Obory (Journal for General Anthropology and Related Disciplines)*, Vol. 6, No. 2/2015, Prague, Czech Academy of Sciences (Oriental Institute), p.45-52.

LUO Ying, « The Jesuits' Latin Translations of the Zhongyong 中庸 During the 17th and 18th Centuries », *Journal of Confucian Philosophy and Culture* 26 (2016), p.1-24.

LUNDBÆK Knud, « The First European Translations of Chinese Historical and Philosophical Works », dans : Hongqi LI & Thomas H. C. LEE (éd.), *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Chinese University Press, 1991, p.29-43

MERCIER Stéphane, « Becoming Human(e): Confucius' Way to 仁 and the Imitation of Christ in Yi Byeok's *Essence of Sacred Doctrine* (聖教要旨; *Seonggyo yoji*) », dans : Andrea BALBO and Jaewon AHN (éd.), *Confucius and Cicero: Old Ideas for a New World, New Ideas for an Old World*, Berlin, De Gruyter (Roma Sinica), 2019, p.141-153.

MEYNARD Thierry, S.J. (éd.), *Confucius Sinarum Philosophus (1687) : The First Translation of the Confucian Classics*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu (Monumenta Historica Societatis Iesu. Nova series), 2011. [= 2011a]

MEYNARD Thierry, S.J., « La première traduction des Entretiens de Confucius en Europe », *Religions et Histoire*, 38, 2011, p.54-57. [= 2011b]

MEYNARD Thierry, S.J., « La première traduction des Entretiens de Confucius en Europe : entre le *li* néoconfucéen et la *ratio* classique », *Etudes chinoises*, 30, 2011, p.173-192. [= 2011c]

MEYNARD Thierry, S.J., *The Jesuit Reading of Confucius : the First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden, Brill (Jesuit Studies), 2015.

MEYNARD Thierry & VILLASANTE Roberto (éd.), *Ruggieri Michele. La filosofía moral de Confucio : la primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, Bilbao, Mensajero, 2018.

MEYNARD Thierry, S.J., « Análisis sinológico de la traducción al español por Ruggieri de los clásicos confucianos », dans : *Por Michele Ruggieri, SJ. La filosofía moral de Confucio : la primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2018, p.59-78.

- MUNGELLO David E., *Curious Land : Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, Steiner-Verlag /Wiesbaden-GmbH (Studia Leibnitiana : Supplementa, vol. 25), 1985.
- MUNGELLO David E., « The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books », dans : Charles E. RONAN, S.J. (éd.), *East Meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988, p.252-272.
- MUNGELLO David E., « A Study of the Prefaces to Ph. Couplet's Tabula Chronologica Monarchiæ Sinicæ », dans : Jérôme HEYNDRIKX (éd.), *Philippe Couplet, S.J. (1623-1693) : The Man Who Brought China to Europe*, Nettetal, Steyler Verlag (Monumenta Serica Monograph Series XXII), 1990, p.183-199.
- MUTSCHLER Fritz-Heiner, « Comparing Confucius and Cicero: Problems and Possibilities », dans : Andrea BALBO and Jaewon AHN (éd.), *Confucius and Cicero: Old Ideas for a New World, New Ideas for an Old World*, Berlin, De Gruyter (Roma Sinica), 2019, p.7-25.
- PAUTHIER Guillaume, *Les livres sacrés de l'Orient : comprenant le Chou-king ou le Livre par excellence, les Sse-chou, ou les Quatre livres moraux de Confucius et de ses disciples, les Lois de Manou, premier législateur de l'Inde, le Koran de Mahomet*, traduits ou revus et corrigés par G. PAUTHIER, Paris, Société du Panthéon littéraire, 1842.
- RICCI Matthieu (Mateo) & TRIGAULT Nicolas, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978.
- VON COLLANI Claudia, « François Noël and His Treatise on God in China », dans : *History of the Catholic Church in China : From Its Beginning to the Scheut Fathers and 20th Century. Unveiling Some Less Known Sources, Sounds and Pictures*, Leuven, Ferdinand Verbiest Institute, 2015, p.23-64.
- WILLIAMS Nicholas Morrow, « Angelo Zottoli's Cursus Litteraturæ Sinicæ as Propaedeutic to Chinese Classical Tradition », *Monumenta Serica : Journal of Oriental Studies*, 63.2, December 2015, p.327-359.
- WONG Ching Him Felix, « The Unalterable Mean : Some Observations on the Presentation and Interpretation of Zhongyong of François Noël, SJ », 《中國文化研究所學報》 *Journal of Chinese Studies* No. 60, January 2015, The University of Hong Kong, p.197-224.
- 司佳 (Si Jia), « 晁德莅与清代《圣谕广训》的拉丁文译本 », 复旦学报(社会科学版)/Fudan Journal (Social Sciences Edition), 第58卷, 2016年02期, Shanghai, 复旦学报(社会科学版)编辑部, 2016, p.65-72.
- 刘丽霞 (Liu Lixia), « 近代来华耶稣会士对中国文学的研究及影响 », 河北学刊 (Hebei Academic Journal), Vol.31, No.4, July 2011, p.124-127.
- 刘丽霞 (Liu Lixia), « 近代来华传教士对中国古典文学的译介 », 东岳论丛 (Dong Yue Tribune), Vol.33, No.10, October 2012, p.69-72.

- 李世佳 (LIŠČÁK Vladimír), « 卫方济和1711年在布拉格出版的儒家经典拉丁语翻译 », 世界汉学, 第16卷, 耿幼壮, 杨慧林 (éd.), 中国人民大学出版社, 2016, p.103-112.
- 麦克雷 (FERRERO Michele), « 晁德莅之《论语》的拉丁文翻译 (1879) », 拉丁语言文化研究 (*Journal of Latin Language and Culture*), No.7, Hong Kong, Michele Ferrero, 2019, p.72-92.
- 夏其龍 (XIA Qilong), 拉丁文與古漢語的相遇, 第一講: 10月14日星期五, « 從「論語」拉丁譯本探討東西文化差異 » (conférence inédite).
- 徐爽 (XU Shuang), « 《中国文学教程》中的古典戏曲 (Traditional Chinese Drama in *Cursus Litteraturae Sinicae*) », 拉丁语言文化研究 (*Journal of Latin Language and Culture*), No.7, Hong Kong, Michele Ferrero, 2019, p.65-71.
- 梅謙立 (MEYNARD Thierry), « 《孔夫子》: 最初西文翻譯的儒家經典 », 中山大學學報 (社會科學版), 2008 年第 2 期, p.131-142.
- 梅謙立 (MEYNARD Thierry), 耶穌會士與儒家經典: 翻譯抑或背叛 (conférence inédite, donnée à Pékin le 12 décembre 2015).
- 梅謙立 (MEYNARD Thierry), 王格 (Wang Ge), « 超越二元, 邁向統一 —— 耶穌會士衛方濟《中國哲學》(1711 年)及其儒家詮釋學的初探 », 哲學與文化, Vol.44, No. 11, 2017, p.45-61.
- 張西平 (ZHANG Xiping), « 羅明堅 — 西方漢學的奠基人 », 文化雜誌, Macau, Instituto cultural do Governo da R.A.E. de Macau, 2002, p.139-151.
- 張西平 (ZHANG Xiping), « 歐洲第一部拉丁文手稿《四書》的歷史命運 », 道風: 基督教文化評論, No.47, automne 2017, p.203-223.
- 潘鳳娟 (PAN Feng-chuan), « 衛方濟的經典翻譯與中國書寫: 文獻介紹 (François Noël's Translation of the Confucian Classics and Writings on China: A Preliminary Documental Survey) », 編譯論叢 (*Compilation and Translation Review*), Vol. 3, No. 1, Taipei, 國家教育研究院 (National Academy for Educational research), March 2010, p.189-212.
- 羅瑩 (LUO Ying), « 十七、十八世紀歐洲主要的《中庸》譯本 — 兼論早期來華耶穌會士對儒學典籍的西譯及出版 », 澳門理工學報, 2012年 第4期, p.80-88.
- 羅瑩 (LUO Ying), « 耶穌會士羅明堅《中庸》拉丁文譯本手稿初探 », 道風: 基督教文化評論, No.42, printemps 2015, p.119-144.

Études sur l'histoire des missions chinoises et sur les Jésuites envoyés en Chine

ABEL-RÉMUSAT Jean-Pierre, *Nouveaux Mélanges asiatiques, ou recueil de morceaux de critique et de mémoires relatifs aux religions, aux sciences, aux coutumes, à l'histoire et à la géographie des nations orientales*, tome seconde, Paris, Schubart et Heideloff, 1829.

- BERNARD R. P. Henri, *Le Père Matthieu Ricci et la société Chinoise de son temps (1552-1610)*, Tientsin, Hautes études, 1937.
- BROCKEY Liam Matthew, *Journey to the East : the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge, Belknap Press / Harvard University Press, 2007.
- CARTIER Michel, « Introduction », dans : Michel MASSON (éd.), *Matteo Ricci, un jésuite en Chine. Les savoirs en partage au XVII^e siècle*, Paris, Éditions des Facultés Jésuites de Paris, 2010, p.9-15.
- DREYFUS Paul, *Matteo Ricci, l'homme qui voulait convertir la Chine*, France, Éditions du Jubilé, 2004.
- DUCORNET Étienne, *Matteo Ricci, le lettré d'Occident*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.
- FONTANA Michela, *Matteo Ricci, un jésuite à la cours des Ming*. Traduit de l'italien par Robert Kremer, Florence Leroy et Ugo Lombroso, Paris, Salvator, 2010.
- GISONDO Francesco A., *Michele Ruggieri S.J. : Missionaro in Cina, primo sinologo europeo e poeta cinese' (Spinazzola 1543 - Salerno 1607)*, Milano, Iaca Books, 1999.
- GOLVERS Noël, *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-Shu (Chiang-Nan). A Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium*, Leuven, Leuven University Press (Louvain Chinese Studies VII), 1999.
- HEYNDRIKX Jérôme (éd.), *Philippe Couplet, S.J. (1623-1693) : The Man Who Brought China to Europe*, Nettetal, Steyler Verlag (Monumenta Serica Monograph Series XXII), 1990.
- LIU Yu, « The True Pioneer of the Jesuit China Mission : Michele Ruggieri », *History of religions*, 50 (2011), p.362-383.
- MASSON Michel, S.J. (éd.), *Matteo Ricci, un jésuite en Chine. Les savoirs en partage au XVII^e siècle*, Paris, Éditions des Facultés Jésuites de Paris, 2010.
- O'MALLEY John W., *Une histoire des Jésuites. D'Ignace de Loyola à nos jours*. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Isabelle HOORICKX-RAUCQ et Dominique SALIN, Bruxelles, Éditions Lessius, 2014.
- PFISTER Louis, S.J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine. 1552-1773*, tome I. XVI^e & XVII^e siècles, Chang-hai, Imprimerie de la Mission catholique (Variétés sinologiques, no. 59), 1932.
- RULE Paul, « François Noël, SJ, and the Chinese Rites Controversy », dans : W. F. Vande Walle & Noël Golvers (éd.), *The History of the Relations between the Low Countries and China in the Qing Era (1644-1911)*, Leuven, Leuven University Presse (Leuven Chinese Studies), 2003, p.137-165.

SEBES J., « Matteo Ricci. Une vie et une œuvre », dans : Michel MASSON (éd.), *Matteo Ricci, un jésuite en Chine. Les savoirs en partage au XVII^e siècle*, Paris, Éditions des Facultés Jésuites de Paris, 2010, p.17-34.

SEBES J., « Les prédécesseurs de Ricci », dans : Michel MASSON (éd.), *Matteo Ricci, un jésuite en Chine. Les savoirs en partage au XVII^e siècle*, Paris, Éditions des Facultés Jésuites de Paris, 2010, p.35-68.

VERMANDER Benoît S.J., *Les Jésuites et la Chine : de Mateo Ricci à nos jours*, Bruxelles, Editions Lessius, 2012.

VON COLLANI Claudia, *Biographie von Nicolas Trigault SJ, Chinamissionar*, s.l., Stochastikon GmbH, s.d.

ZHANG Xiping, *Following the Steps of Matteo Ricci to China*, 五洲传播出版社, 2006.

葉家祺 (YE Jiaqi), « 廣州會議 (1667-1668) 四十二條條文的意義 », 道風：基督教文化評論, No.37, automne 2012, p.277-316.

趙殿紅 (ZHAO Dianhong), « “康熙曆獄” 中被拘押傳教士在廣州的活動(1662-1671) », 澳門研究 (*Journal of Macau Studies*), Vol. 19, édité par 澳門大學澳門研究中心 (Centre d'études de Macao de l'Université de Macao), Macao, 澳門基金會 (Fundação Macau), 2003, p.266-303.

Sinologie, linguistique chinoise et études interculturelles

CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Édition du Seuil, 1997.

CHENG Anne, *La pensée en Chine aujourd'hui*, Édition Gallimard, 2007.

FRÈCHES José, *La sinologie*, Paris, Presses universitaires de France (Que sais-je ?, N° 1610), 1975.

LIPPIELLO Tiziana, « On the Difficult Practice of the Mean in Ordinary Life : Teachings from the *Zhongyong* », dans : Barbara HOSTER, Dirk KUHLMANN, Zbigniew WESOŁOWSKI (éd.), *Rooted in Hope. In der Hoffnung verurzelt. 紮根於望德中 : Festschrift in Honor of Roman Malek S.V.D. on the Occasion of His 65th Birthday. Festschrift für Roman Malek S.V.D. zu seinem 65. Geburtstag*. 馬雷凱教授六十五壽辰紀念文集, volume 1, Abingdon - New York, Routledge, 2017, p.75-98.

LOUREIRO Rui Manuel, « 葡萄牙大發現文化中的中國形象 », 文化雜誌, No.23, Macau, Instituto cultural do Governo da R.A.E. de Macau, 1995, p.5-10.

MUTSCHLER Fritz-Heiner, « Comparing Confucius and Cicero: Problems and Possibilities », dans : Andrea BALBO and Jaewon AHN (éd.), *Confucius and Cicero: Old Ideas for a New World, New Ideas for an Old World*, Berlin, De Gruyter, 2019, p.7-25.

YOUNG John D., *Confucianism and Christianity : the First Encounter*, Kowloon, Hong Kong University Press, 1983.

朱德熙 (ZHU Dexi), 語法講義, Pékin, 商務印書館, 1982.

吳惠雯 (WU Huiwen), « 晚明傳教士的中國意象 — 以社會生活的觀察為中心 », 碩士論文, 國立臺灣師範大學歷史研究所, 2004, <https://hdl.handle.net/11296/mcwskj>.

姚京明 (YAO Jingming), « 在鏡子裏描畫中國 », 國學學刊 (Research in the Traditions of Chinese Culture), 2014 No.4, p.82-89.

高明凱 (GAO Mingkai), « 關於漢語的詞類分別 », 中國語文, 10, 1953, p.13-16.

陳方中 (CHEN Fangzhong), 江國雄 (JIANG Guoxiong), 中梵外交關係史, 臺灣商務印書館, 2003.

黃俊傑 (HUANG Junjie), 德川日本《論語》詮釋史論, 臺灣大學出版中心, 2006.

劉承慧 (LIU Chenghui), 《試論先秦漢語的構句原則》, 中央研究院歷史語言研究所集刊, 第69本, 第1份, 1998, p.75-101.

Ouvrages de bibliographie et Manuels de référence

CORDIER Henri, *L'imprimerie Sino-européenne en Chine. Bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, Imprimerie nationale, 1901.

CORDIER Henri, *Bibliotheca Sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire chinois*, Volume II, New York, Burt Franklin, 1904.

CORDIER Henri, *Bibliotheca Sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire chinois*, Volume III, New York, Burt Franklin, 1906.

D'ELIA Pasquale M. (éd.), *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, volume I, NN. 1-500, Rome, La libreria dello stato, 1942.

D'ELIA Pasquale M. (éd.), *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, volume II, NN. 501-1000, Rome, La libreria dello stato, 1942.

DE PRÉMARE Joseph-Henri, S.J. , *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres de la Chine*. Avec reproduction des textes chinois. Traduits du latin par MM. A. BONNETTY & Paul PERNY, Paris, Bureau des « Annales de philosophie chrétienne », 1878.

DORN Bernhard & ROST Reinhold, *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque impériale publique de Saint-Petersbourg*, St. Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie Impériale des sciences, 1852.

SOMMERVOGEL Carolus, S.J. (éd.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Première partie : *Bibliographie*, par les Pères Augustin et Aloys DE BACKER, tome VI : *Otazo — Rodriguez*, Bruxelles, Oscar Schepens - Paris, Alphonse Picard, 1895.

SOMMERVOGEL Carolus, S.J. (éd.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Première partie : *Bibliographie*, par les Pères Augustin et Aloys DE BACKER, tome VII : *Roeder — Thonhauser*, Bruxelles, Oscar Schepens - Paris, Alphonse Picard, 1896.

SOMMERVOGEL Carolus, S.J. (éd.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Première partie : *Bibliographie*, par les Pères Augustin et Aloys DE BACKER, tome IX : *Supplément : Casalicchio — Zweisig, anonymes — pseudonymes*, index géographique des auteurs et des domiciles, Bruxelles, Oscar Schepens - Paris, Alphonse Picard, 1900.

STANDAERT Nicolas, S.J. (éd.), *Handbook of Christianity in China*. Volume One : *635-1800*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 2001.

Dictionnaires

ERNOUT A. et MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, quatrième édition, troisième tirage augmenté d'additions et de corrections nouvelles par Jacques ANDRÉ, Paris, Éditions Klincksieck, 1979.

FONTANIER Jean-Michel, *Le vocabulaire latin de la philosophie*, 2^e éd., Paris, Ellipses, 2005.

GAFFIOT Félix, *Le Grand Gaffiot : Dictionnaire Latin-français*, nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2000.

POUILLON François (éd.), *Dictionnaires des orientalistes de langue française*, 2^e éd., Paris, Karthala, 2008.

SCHUESSLER Axel, *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2007.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial