



# Traductologie, linguistique,culture : recherches sur des perspectives interculturelles relatives à l'héritage de l'Europe et de la Chine

Jing Yang

► **To cite this version:**

Jing Yang. Traductologie, linguistique,culture : recherches sur des perspectives interculturelles relatives à l'héritage de l'Europe et de la Chine. Linguistique. Université de Limoges, 2015. Français. <NNT : 2015LIMO0002>. <tel-01287185>

**HAL Id: tel-01287185**

**<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01287185>**

Submitted on 16 Mar 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**UNIVERSITÉ DE LIMOGES**  
ÉCOLE DOCTORALE THÉMATIQUE :  
Lettres, Pensée, Arts et Histoire [ED 525] FACULTÉ DES  
LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES  
Équipe de recherche [EHIC] EA 1087

Thèse N° [-----]

Thèse en cotutelle pour  
obtenir le grade de  
**DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE LIMOGES**  
**ET DE L'UNIVERSITÉ DES ÉTUDES INTERNATIONALES DE XI'AN**  
Discipline : Lettres/Sciences de l'Antiquité

présentée et soutenue le 11/03/2015 par

**Jing YANG**

**TRADUCTOLOGIE, LINGUISTIQUE, CULTURE :**  
**RECHERCHES SUR DES PERSPECTIVES INTERCULTURELLES**  
**RELATIVES À L'HÉRITAGE DE L'EUROPE ET DE LA**  
**CHINE**

**Thèse dirigée par Monsieur le professeur Jean-Pierre LEVET et**  
**Monsieur le professeur Sishe HU**

**JURY:**

**Président du jury**

Mme Micheline DECORPS, professeur émérite, Université de  
Clermont-Ferrand II, PHIER et SPHERE

**Rapporteurs**

Mme Lucienne DESCHAMPS, professeur émérite, Université de  
Bordeaux Montaigne, Ausonius

Mme Françoise SKODA, professeur émérite, Université de Paris IV  
Sorbonne, UMR8173

M.Chengfu LIU, professeur, doyen de la Faculté des lettres et langues,  
Université de Nankin

**Examineurs**

M. Sishe HU, professeur des Universités, ancien président de  
l'Université de XISU, vice-ministre de l'Association du Peuple Chinois  
pour l'Amitié avec les Pays Étrangers, co-tuteur

M. Jean-Pierre LEVET, professeur émérite, Université de  
Limoges, EHIC

**Invités**

M. Yves LIÉBERT, professeur, Université de Limoges, EHIC

Mme Bernadette MORIN, professeur, Université de Limoges, EHIC

**2015**



TRADUCTOLOGIE, LINGUISTIQUE, CULTURE :  
RECHERCHES SUR DES PERSPECTIVES  
INTERCULTURELLES RELATIVES À L'HÉRITAGE DE  
L'EUROPE ET DE LA CHINE

## **REMERCIEMENTS**

Je tiens à remercier en tout premier lieu mes directeurs de thèse M. Jean-Pierre LEVET et M. Sishe HU. Ils ont toujours été disponibles pour des discussions productives et rationnelles. Je suis favorisée par la chance de pouvoir travailler sous leur direction chaleureuse, constructive et scrupuleuse. Leur patience est une véritable leçon éducative.

J'ai eu également le plaisir de travailler sous l'équipe EHIC, dirigée par M. Bertrand WESTPHAL. Le laboratoire recherche à fournir aux candidats du doctorat les formations professionnelles et les colloques sur divers thèmes.

Une aide financière de trois ans de la part du Conseil Chinois des Bourses m'a permis de me concentrer sur les études. Je dois mes remerciements à cette organisation et à M. Sishe Hu pour son soutien dans l'application dans l'obtention de la bourse.

Mes remerciements s'achèment aussi à tous les professeurs de français de XISU, grâce à leur initiation, j'ai commencé l'apprentissage de cette belle langue et de sa civilisation. Ils m'ont fourni des connaissances nécessaires et solides.

Dernier point, mais pas le moindre, je voudrais remercier mes parents et mon mari qui ont la gentillesse de me soutenir financièrement. Ils sont mes inspirations en ce qui concerne la réalisation de la thèse et mon avenir professionnel.

## **RÉSUMÉ**

En partant d'une synthèse sur les relations entre l'évolution de langue, la culture et la traduction, la thèse vise à établir une recherche à propos des effets d'influence de la culture d'arrivée sur le choix des stratégies de traduction. Sélectionnés en vue d'une fonction contrastive, trois sujets d'échanges culturels sont discutés dans la thèse. Les études nominales et culturelles de style comparatif sur les trois sujets d'intérêt acheminent ultérieurement la thèse vers les analyses sur les méthodes de la traduction sous influences d'idéologie culturelle.

## **MOTS CLÉS:**

Traduction interculturelle, linguistique, idéologie, stratégies de traduction, analyse nominale

## **SUMMARY**

Begin with a synthesis on the relations between the evolution of language, the culture and the translation, this thesis aims to establish a recherche regarding the effects of the target culture in influencing the choice of translation strategies. Selected for a contrastive purpose, three topics of cultural exchanges are discussed in the thesis. The nominal and cultural studies of the three topics from a comparative view then paved the path of the thesis towards the analysis with reference to the methods of translation under the influence of cultural ideology.

## **KEY WORDS:**

Intercultural translation, linguistic, ideology, strategies of translation, nominal analysis

## **Sommaire**

### **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

#### **CHAPITRE 1 RAPPORTS DE LANGUE ET DE CULTURE**

- 1.1 Évolution de la langue chinoise
- 1.2 Culture
- 1.3 Échanges culturels
- 1.4 Langue et culture
- 1.5 Rapport des mots de langues différentes

#### **CHAPITRE 2 TRADUCTION ET SES ASPECTS TECHNIQUES**

- 2.1 Traduction de la culturelle
- 2.2 Traduction spécifique de termes culturels
- 2.3 Malentendus interculturels
- 2.4 Idéologie

#### **CHAPITRE 3 MORALE POUR LES ENFANTS: LE PETIT CHAPERON ROUGE**

- 3.1 Contexte
- 3.2 Comparaison
- 3.3 Traductions de la version des frères Grimm

#### **CHAPITRE 4 MORALE POUR LES ADULTES : JUSTE MILIEU ET DOCTRINE DE MILIEU**

- 4.1 Intérêt politique
- 4.2 Apparition de la notion du milieu
- 4.3 État suprême de la morale
- 4.4 Méthodologie
- 4.5 Cadre politique
- 4.6 Cadre bonheur
- 4.7 De la morale
- 4.8 Traduction de l'éthique d'Aristote

#### **CHAPITRE 5 NOUVEAU SYSTÈME DE LA MORALE : BIBLE ET CONFUCIANISME**

- 5.1 *La Bible* en Chine
- 5.2 Littératures Inspirées
- 5.3 Grands classiques

5.4 Les mots bienveillants pour conseiller le monde

**CONCLUSION GÉNÉRALE**

**BIBLIOGRAPHIE**

**ANNEXE**

1. Trois versions du *Petit chaperon rouge*
2. Livre des *Actes des apôtres* - chapitre XXII
3. Partie de la mémoire de master sur la traduction parfaite: analyse d'un extrait du petit prince

**TABLES DES MATIÈRES**

## **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

De nos jours, les recherches littéraires se révèlent diversifiées. Nous pouvons partir des analyses purement littéraires, aussi bien que des observations linguistiques et des recherches fondées sur la traduction. Un nouveau phénomène saute à nos yeux ses derniers temps, ce sont les recherches interculturelles. Dire comment entamer les recherches interculturelles à travers la traduction, la linguistique et la culture, voire la philosophie ? Voilà l'ambition de notre thèse.

Elle est composée de cinq chapitres. Pour mener à bien notre travail académique et en permettre une compréhension linéaire et approfondie, dans les deux premiers chapitres, nous avons commencé par des considérations générales sur la langue, la culture, la traduction et leurs interactions en proposant des exemples et des analyses. Nous avons commencé par la langue, la culture et leur histoire pour pouvoir ensuite mettre l'accent sur des analyses comparatives et critiques. À partir de là l'on a examiné des marques interculturelles et à la fois idéologiques. Des observations et des analyses prouvent qu'entre la langue et la culture se tisse un lien fort et digne d'intérêt. La Nature des caractères chinois témoigne de l'origine de l'écriture, de la structure flexible et du style esthétique. En observant les valeurs de la langue chinoise, nous remarquons des traditions fortes qui se traduisent par l'esprit humaniste, et des modes de pensée traditionnels qui reflètent les traditions culturelles. Quand nous parlons de la culture, nous ne pouvons pas négliger ses qualités ni sa nationalité. Le besoin des échanges culturels suscite la curiosité des gens des deux continents de se déplacer les uns vers les autres. Chaque

culture possède son origine propre et son évolution. Grâce aux déplacements, les échanges se sont faits et ont semé des grains de culture.

Premièrement, notre thèse débute par une présentation sur l'évolution, la structure et la portée significative des caractères chinois. Nous n'avons pas parlé directement de la traduction en recourant aux théories et aux analyses de ces théories. Il faut connaître les caractères de la langue d'arrivée pour bien comprendre la valeur des textes traduits approuvée par les lecteurs, ce qui représente notre intérêt pour le rapport entre l'idéologie et la réception. Donc, nous avons pris l'exemple du chinois avec des observations et des analyses.

Deuxièmement, nous avons examiné la mise en relief des rapports entre la langue et la culture. Ce sont deux aspects inséparables concernant la traduction. La langue et la culture sont comme des jumelles. Dans le but de servir d'introduction aux chapitres suivants, les analyses portant sur la traduction, nous avons fourni des exemples des différences de perception, des contextes culturels et ensuite des mots, de leurs caractères et de leurs rapports.

Troisièmement, les analyses concernant la traduction aboutissent à comparaisons littéraires, linguistiques et interculturelles. Quand nous voulons satisfaire les lecteurs, une traduction littérale est loin de l'attente du public, qui désire une version traduite riche en effets linguistiques et en contenu culturel. C'est en lisant que l'on prend connaissance du charme d'une autre langue et de la richesse d'une autre culture.

Inspirée du travail d'Umberto Eco, en plus des analyses théoriques, la thèse fournit de nombreux exemples pour observer l'application des théories et des techniques de la traduction. Dans son livre intitulé *Dire presque la même chose*, Umberto Eco offre des expériences de la traduction qu'il a vécues en tant qu'auteur, traducteur et éditeur. Son approche est d'une qualité plus accessible que celles qui se réfèrent à d'autres écoles théoriques du domaine.

Dans les trois autres chapitres, nous attirons l'attention sur la pratique de la traduction et sur ses perspectives interculturelles relatives à l'héritage de l'Europe et de la Chine. Nous avons présenté une synthèse comparative accompagnée d'exemples aux sujets différents dans le but d'établir les ressemblances et les différences; ensuite l'étude prend comme objectif une analyse du choix stratégique en appuyant sur des versions de traductions concrètes.

La notion des expressions intraduisibles conduit à évoquer principalement de facteur de la culture. Les recherches de la thèse portent sur les relations entre la langue, la culture et la traduction, dans le but d'analyser le choix des mots sous influence de l'idéologie. Par exemple : l'aliénation, mise en valeur dans les recherches, est une stratégie qui favorise la conservation des éléments de la culture de départ. Le recours à cette méthode nécessite de distinguer les faux-amis culturels et d'offrir des termes compréhensibles avec des éléments existants dans la culture d'arrivée. Sinon, la mission d'introduction des nouveaux éléments culturels peut être considérée comme un échec avec des confusions irritantes ou des erreurs de compréhension.

Le choix des textes à étudier révèle diversité intéressante qui témoigne des perspectives interculturelles relatives à l'héritage de l'Europe et de la Chine. Dans tous les exemples des trois sujets, la culture chinoise joue le rôle de la culture d'arrivée. *Le petit chaperon rouge*, les écrits sur le juste milieu d'Aristote et *la Bible* ont été choisis. Cela représente respectivement une histoire populaire dans toutes les cultures, une doctrine de pensée rapprochée du Confucianisme, et une grande œuvre littéraire de nature religieuse qui est également comparable avec la pensée traditionnelle chinoise.

Le choix des trois sujets vise à établir deux systèmes de groupes comparatifs d'un seul élément variable. La comparaison s'appuie sur les caractères qu'ont en commun des sujets : ils rapportent tous une réflexion stratégique sur la nature de la traduction; la pensée d'Aristote et la Bible attirent l'attention sur leur style de langue plus sérieux que *le petit chaperon rouge* ; *Le petit chaperon rouge* et *la Bible* sont tous les deux beaucoup plus répandus que la pensée d'Aristote.

Des éléments de comparaison apparaissent: *le petit chaperon rouge* et la pensée d'Aristote proposent des histoires qui s'adressent à des lecteurs de différents niveaux; la pensée d'Aristote et *la Bible* mettent en valeur le respect de la forme; *Le petit chaperon rouge* et *la Bible* offrent une comparaison de la liberté des traducteurs concernant des textes de nature différente.

**CHAPITRE 1**  
**RAPPORTS DE LANGUE ET DE**  
**CULTURE**

## **Introduction**

Par rapport à la langue source, la maîtrise de la langue ciblée est probablement plus importante pour la communication à l'égard des lecteurs. La langue du pays importateur de culture, ici la langue chinoise, mérite ainsi une analyse systématique. Les recherches se déroulent sur le sens de l'évolution de la langue : de la langue chinoise antique au mandarin. Cette section d'études englobe les aspects distinctifs des caractères chinois, leurs valeurs humaines et la formation du mandarin.

Grâce à l'existence des langues, les échanges culturels peuvent être plus actifs et approfondis. La démonstration des échanges culturels porte d'abord sur les sujets suivants: les qualités particulières de la notion de culture, la divergences entre les cultures et leurs échanges. Ensuite, afin de fournir le fond historique des échanges culturels, les recherches s'orientent non seulement vers la diffusion culturelle de l'Europe en Chine, incluant l'arrivée des occidentaux en Chine et les activités des missionnaires, mais aussi vers la circulation de la culture chinoise dans le monde occidental.

## 1.1 ÉVOLUTION DE LA LANGUE CHINOISE

Il est certain que les conditions de vie ne sont pas pareilles dans toutes les régions. Mais en gros, les notions, les jugements, les raisonnements des êtres humains tendent à avoir des natures coordonnées. Les pensées de diverses nations ne s'éloignent pas de beaucoup. Malgré les différences culturelles et les habitudes possibles des nations sur la catégorisation des faits et leurs portées, nous sommes toujours en mesure de localiser les mêmes sources. On se permet de dire que la pensée est mondiale alors que les langues sont nationales. Cela est le fond de base des activités de traduction. Dans le changement linguistique franco-chinois et vice versa comment les traducteurs peuvent-ils réaliser les analyses et les communications? Cette question assez fréquemment entendue demande avant tout des connaissances sur les différences des langues au niveau des mots.

Le mandarin est une langue de parataxe qui se présente sous forme des caractères. Cette nature se démontre le plus évidente dans la langue ancienne dont la composition du texte était souvent très compacte. Quant à la langue chinoise moderne, les mots les plus courants sont les dissyllabes (deux caractères). La langue française et bien d'autres langues sont des langues indo-européennes de la famille des langues romanes. Les mots du français sont réputés pour une richesse de sens et pour avoir des synonymes. Nous allons aborder ensuite les recherches sur les caractères des langues française et chinoise au niveau des mots. Commençons par une introduction sur les caractères distinctifs de la langue chinoise d'autrefois et de celle d'aujourd'hui.

### 1.1.1 NATURES DES CARACTÈRES CHINOIS ANTIQUES

L'histoire de la langue chinoise est presque aussi ancienne que celle de la nation Han<sup>1</sup>. En tant que symbole de la civilisation chinoise, les caractères jouissent d'une longévité sans rupture. L'écriture figurative chinoise est certainement dotée d'une force de vie parmi les écritures les plus anciennes. Les caractères et la langue sont hautement conformés. Ainsi on considère les caractères non seulement comme l'héritage culturel, mais aussi comme un charme artistique fort unique.

#### 1.1.1.1 Écriture hiéroglyphique

Lorsque nous parlons des caractères hiéroglyphiques, nous suggérons un contexte de comparaison avec l'écriture phonétique. Toutes les écritures possèdent trois facteurs: l'élément hiéroglyphique, l'élément phonétique et l'élément indicatif. L'écriture représente en général une prononciation et une signification. L'étymologie des caractères chinois montre une indication de sens d'une façon directe. Le sens de la plupart des mots est présumable d'après ses éléments de composition. L'étymologie chinoise porte le nom de 六书<sup>2</sup> (liu'shu - les six manières d'écrire) depuis l'origine, englobant les pictogrammes 象形<sup>3</sup> (xiang'xing - l'imitation de forme), les idéogrammes 指事<sup>4</sup> (zhi'shi - l'indication des choses), les

---

<sup>1</sup> Elle constitue environ 92 % de la population chinoise d'aujourd'hui.

<sup>2</sup> Les caractères en chinois sont présentés, entre parenthèses, avec les informations de la prononciation et du sens littéral

<sup>3</sup> en petit nombre

<sup>4</sup> en plus grand nombre

caractères généralement composés 會意 (hui'yi - la compréhension du sens), les idéophonogrammes 形聲<sup>5</sup> (xing'sheng - la forme et la phonétique), les emprunts phonétiques 假借 (jia'jie - l'emprunt) et les dérivations 轉注<sup>6</sup> (zhuan'zhu - la déviation). Les six moyens retenus par les intellectuels se divisent en deux parts: les moyens de la création des caractères et ceux de l'emploi. Ainsi on compte quatre manières de représentation étymologique qui manifestent la nature hiéroglyphique des caractères chinois: les pictogrammes, les idéogrammes, les généralement composés et les idéophonogrammes.

Les pictogrammes représentent le moyen le plus ancien et le plus direct. Les caractères sous forme de symboles figuratifs se sont inspirés des dessins décrivant les objets concrets. Toutes les substances physiques peuvent avoir respectivement un symbole qui leur correspond. Les mots de la langue chinoise antique ne possèdent qu'une seule syllabe. Nous avons donc remarqué un sens unifilaire dans la création des mots de pictogramme: une syllabe - un caractère - un nom - un substance. Autrement dit, chaque mot représente la totalité d'un certain objet. Avec de simples lignes dessinant la forme des existences physiques, les pictogrammes offraient une connexion visuelle des mots et de leurs sens. Les pictogrammes imitaient à différents degrés les formes signalétiques des objets. Voyons les exemples de la page suivante:

---

<sup>5</sup> la majorité

<sup>6</sup> presque disparu

人<sup>7</sup> (ren - l'être humain)  le côté profil

牛<sup>8</sup> (niu - le bœuf)  le front/ le portrait

山<sup>9</sup> (shan - les montagnes)  l'image complète

Lorsque les pictogrammes ont connu des difficultés dans la représentation des qualités propres d'un objet, les gens d'autrefois ont utilisé des signes pour marquer le point essentiel. Les caractères créés par le moyen utilisant des marques sont nommés les idéogrammes. Les signes sont généralement ajoutés soit en une certaine position d'un pictogramme, soit en une position spécifique. Les caractères de ce genre possèdent en fait deux parties: le mot d'origine et le signe. Les idéogrammes sont relativement moins directs que les pictogrammes. La compréhension du sens demande l'observation et l'analyse. Prenons les mots suivants comme exemples.

刀 (dao - le couteau/la faucille) 

刃 (ren - le tranchant) 

---

<sup>7</sup> On compte plus de cent soixant-neuf déviations du mot « homme » dans l'écriture ossécaïlle et le style bronze

<sup>8</sup> environs cent quatre déviations du mot « bœuf » dans l'écriture ossécaïlle et le style bronze

<sup>9</sup> environs trente-cinq déviations du mot « montagne » dans l'écriture ossécaïlle et le style bronze

Le caractère du couteau est un pictogramme représentant la forme, dont dépend le mot du tranchant d'un couteau avec un point marquant son indication.

木 (mu - l'arbre)	
本 (ben - la racine)	
末 (mo - le bout)	

La définition de la racine nécessite sans doute le mot arbre. L'ajout d'un court trait en bas du caractère suggère donc la racine. De même, un trait en haut du mot "arbre" indique donc la touffe et le bout. La position spécifique du signe a changé complètement le sens fondé sur le même caractère.

S'appuyant sur les pictogrammes et les idéogrammes, les gens ont créé les composés dont les significations sont obtenues par la combinaison de deux ou de plusieurs caractères existants. La logique des caractères composés concerne d'une part les états stables des substances décrites par les pictogrammes, et les états actifs définis par les idéogrammes, d'autre part, des humains, des objets, et du rapport interactif des deux facteurs. Par exemple le mot 从 (cong - suivre) qui englobe deux caractères de 人 (ren - l'homme): un homme se place derrière un autre, donc le verbe "suivre". Le caractère composé de trois hommes existe également. Il faut savoir d'abord que le chiffre trois dans la culture traditionnelle n'est jamais une indication concrète du nombre, mais plutôt un substitut du

sens "nombreux". De la sorte, la combinaison de trois hommes indique en réalité de nombreux hommes, autrement dit "tout le monde" 众 (zhong - le public). On compte bien autres mots composés avec cette méthode. Le tableau suivant peut nous servir d'exemples.

Mot d'origine	Sens du mot d'origine	Mot composé	Sens du mot composé
木 mu	L'arbre	林 lin	Les arbres d'un endroit; L'ensemble des gens ou des choses de même genre
		森 sen	La forêt; Un nombre important de; Une apparence profonde et effrayante
火 huo	le feu	炎 yan	La haute température; Les puissants; L'inflammation; Le nom de l'empereur créateur
		焱 yan	Les étincelles; Les flammes

La discussion ci-dessus aborde principalement les caractères composés par une répétition des éléments, alors que dans la plupart des cas, les mots portant les nouveaux sens sont constitués par des caractères d'origines différentes. Par exemple le mot "cueillir" 采 (cai - cueillir), l'élément en haut représente la main 爪 (zhua - la patte); celui d'en bas l'arbre 木 (mu - l'arbre). La

combinaison indiquant "prendre depuis des arbres" suggère donc "cueillir". La suppression 删 (shan - l'élimination) origine d'enlèvement par un gratteur des mots écrits sur les lamelles de bambou. Le caractère est composé donc du mot 册 (ce - un livre) et le radical représentant le mot 刀 (dao - le couteau). Ce genre de combinaison libre (de deux caractères indiquant les substances) est nommé association. On compte d'ailleurs la position et la description. La première a comme exemple 杲 (gao - la brillance du soleil) et 杳 (yao - disparu), deux compositions verticales de 日 (ri - le soleil) 木 (mu - le bois/l'arbre). Lorsque le soleil se trouve au-dessus de l'arbre, le monde est baigné dans "la clarté"; à l'inverse, le mot signifie la disparition sans traces. La description, d'ailleurs, donne naissance à plusieurs caractères. On va présenter des exemples dans le tableau ci-joint.

Mot composé	Sens du mot composé	Compositions du mot	Sens des compositions
孬 nao	Lâche	不 bu	Non
		好 hao	Bon; Amical
尘 chen	La poussière	小 xiao	Petit
		土 tu	Le sol
歪 wai	Penché; Malhonnête	不 bu	Non
		正 zheng	Situé au milieu;

			Honnête; Régulier
奘 da	Grande; Oreille; Retomber	大 da	Grand
		耳 er	L'oreille

L'étymologie la plus importante est fondée sur les idéophonogrammes. La majorité absolue des caractères de la langue chinoise moderne doit son remerciement à la fonction idéographique incomparable des idéophonogrammes. À la vue du nom, on comprend la signification de la combinaison de deux caractères. L'un est chargé d'indiquer le champ de sens; l'autre marque la phonétique. Par exemple, tous les idéophonogrammes possédant le radical de 水 (shui - l'eau) "氵" sont rapportés d'une façon ou une autre à l'eau, tels que 海 (hai - la mer), 河 (he - la rivière), 深 (shen - profond), 活 (huo - vivre). Le radical "讠" signifiant 言 (yan - la parole) se trouve aussi fréquent dans les mots, tels que 讨 (tao - demander), 诊 (zhen - la consultation de docteur), 访 (fang - interviewer/ rendre visite à), 诉 (su - se plaindre/ charger), 读 (du - lire). Il est à noter que les indications phonétiques des caractères, dans la plupart des cas, sont identiques à leurs prononciations initiales en tant qu'un caractère isolé. Mais avec le changement de ton durant l'histoire, il existe une grande partie des radicaux phonétiques éloignés de leur prononciation d'aujourd'hui. Ainsi sans conscience des locuteurs

modernes, des radicaux phonétiques sont à la fois idéographiques.

D'après l'étymologie des caractères chinois, nous avons remarqué le rapport intime et direct entre la forme et le sens. Comme les caractères attachent plus d'importance à l'écriture au lieu de la prononciation, on arrive à trouver le soutien du fait que les mots ne sont pas emprisonnés par les dialectes. Sans connaissance de la prononciation, des gens sont toujours en mesure de présumer la signification du mot. Ce phénomène aide la compréhension des poésies antiques. Par exemple, le deuxième vers dans une poésie de Du Fu<sup>10</sup> (712 - 770):

鵞鵲鵝鷓满晴沙<sup>11</sup> (jiao jing xi chi man qing sha)

Les quatre caractères soulignés ont presque disparu dans la langue moderne, de sorte qu'il est assez difficile de les taper. Sans la moindre connaissance de leurs prononciations et de leurs sens concrets, la compréhension de la phrase ne pose pas de problème pour les Chinois. Comme les quatre mots se composent du radical 鳥 (niao - l'oiseau) à droite indiquant la nature, les lecteurs créent immédiatement une image dans la tête de nombreux oiseaux aquatiques gracieux sur les bancs. La langue a connu des changements bouleversants durant l'histoire. D'ailleurs, bien des mots sont étrangers aux locuteurs de nos jours, mais la portée de signe reste pareille qu'au début. La recherche sur l'étymologie est d'une certaine recherche sur la culture.

---

<sup>10</sup> plus célèbre poète des Tang

<sup>11</sup> poésie intitulée *Accompagnement de mon ami Zheng Zhang pour boire à Qujiang*

### 1.1.1.2 Combinaison libre

Les morphèmes lexicaux sont dans les cas les plus courants les monosyllabes nommés les mots. En plus, les morphèmes combinés font partie d'une autre possibilité de la création du mot. Bien que l'emploi de cette dernière méthode soit beaucoup moins fréquent par rapport au mandarin (Abordons les analyses sur la nature du mandarin aux discussions suivantes.), rien n'empêche de penser que les ancêtres chinois profitaient de la combinaison libre des mots dans la création des nouveaux termes de leur temps.

Les unités des termes sont les caractères, une notion bien unique à la nation Han. En général, les termes possèdent soit un seul caractère, soit un nombre supérieur à deux (incluant deux). Dans les temps les plus anciens, un caractère égalait un mot. Avec l'apparition des mots dissyllabiques, les indications des mots monosyllabiques ont en fait évolué. Autrement dit, les mots d'auparavant se sont transformés en des morphèmes lexicaux. Grâce à plusieurs possibilités de combinaison, les caractères ont une haute utilité, permettant d'exprimer beaucoup plus d'autres choses et notions sans appui réel à la création d'une série de nouveaux éléments d'écriture. Ainsi chaque caractère est doué par une capacité de multi-indications s'adaptant aux besoins contextuels différents.

La liberté de combinaison se traduit non seulement par son aspect multifonctionnel, mais aussi par les possibilités du groupement. À propos du groupement, on compte en général quatre possibilités de la place de caractère: seul, au début, au milieu et à la fin. À la

première vue, les possibilités de combinaisons ne sont pas étonnantes. Mais en pratique, le résultat se multiplie de beaucoup. Comme il y a la position au milieu, on doit conclure l'existence de trois compartiments et ainsi trois caractères pour les remplir: A, B, C.

-seul: trois possibilités

A, B, C

-au début et à la fin: neuf possibilités

AA, BB, CC

AB, AC, BA, BC, CA, CB,

-au milieu: vingt-sept possibilités

AAA, BBB, CCC

ABC, ACB, BAC, BCA, CAB, CBA

ABA, ACA, BAB, BCB, CAC, CBC

ABB, ACC, BAA, BCC, CAA, CBB

AAB, AAC, BBA, BBC, CCA, CCB

Du point de vue théorique, on compte un total maximum de trente-neuf combinaisons. Certes, la réalité n'est pas identique au calcul du contexte idéal. D'après les statistiques du dictionnaire de la fréquence des mots chinois modernes<sup>12</sup>, un total de quatre mille cinq cent soixante-quatorze caractères peut constituer plus de trente-et-un mille termes. La moitié de ces caractères est qualifiée pour être utilisée en un seul mot et à la fois dans une combinaison. Les premiers mille caractères de haute utilisation occupent presque 90% des termes, dont les termes incluant le caractère 子 (zi - fils) arrivent à

---

<sup>12</sup> Institut des langues de Pékin, Dictionnaire de la fréquence des mots chinois modernes, Presse de l'Institut des langues de Pékin, Pékin, 1986, ISBN non fourni

un total de six cent soixante-huit, ceux de 不 (bu - non) cinq cents, 大 (da - grand) deux cent quatre-vingt-dix-neuf, etc. Le dictionnaire donne la preuve de la longévité du sens des caractères soit en tant qu'un mot, soit en tant qu'un morphème.

Bénéficiant du pouvoir majestueux de combinaison, le mandarin d'aujourd'hui jouit d'un vocabulaire très riche avec les mots expressifs, vivants et précis. De la sorte, nous avons des expressions adaptées à de diverses situations et à la fois à la rhétorique exquise représentant le fond culturel. Par exemple, les Chinois font grand cas de la notion de mort. De nombreux termes sont créés comme remplacement du mot 死 (si - la mort) afin d'éviter les termes impolis. Donnons la liste des exemples (d'un total de cent vingt-quatre mots) dans le tableau suivant.

Contexte d'emploi	Liste des mots
La mort des empereurs	驾崩 jia'beng  大行 da'xing  大薨 da'hong 山陵崩 shan'ling'beng  登遐 deng'xia 崩 beng  晏驾 yan'jia  薨 hong 薨逝 hong'shi  登假 deng'xia 升遐 sheng'xia
La mort des gens ordinaires	长逝 chang'shi  死亡 si'wang  永逝 yong'shi 咽气 yan'qi  死了 si'le  安眠 an'mian

	<p>安息永眠 an'xi'yong'mian 长眠 chang'mian</p> <p>归西 gui'xi 千古 qian'gu 光荣 guang'rong</p> <p>照山 zhao'shan 合上眼 he'shang'yan</p> <p>入地宫 ru'di'gong 归地府 gui'di'fu</p> <p>亡故 wang'gu 陨灭 yun'mie 陨歿 yun'mo</p> <p>殒身 yun'shen 善终 shan'zhong</p> <p>老逝 lao'shi 寿终 shou'zhong</p> <p>寿终正寝 shou'zhong'zheng'qin</p>
La fin de la vie en terre	<p>逝世 shi'shi 故世 gu'shi 弃世 qi'shi</p> <p>厌世 yan'shi 去世 qu'shi 过世 guo'shi</p> <p>谢世 xie'shi 辞世 ci'shi 死去 si'qu</p> <p>离世 li'shi 违世 wei'shi 就世 jiu'shi</p> <p>就命 jiu'ming</p>
Les adieux éternels	<p>永别 yong'bie 长别 chang'bie 永诀 yong'jue</p> <p>长辞 chang'ci</p>
La mort des respectés	<p>兰摧玉折 lan'cui'yu'zhe 解驾 jie'jia</p> <p>巨星陨落 ju'xing'yun'luo 仙去 xian'qu</p> <p>与世长辞 yu'shi'chang'ci 仙逝 xian'shi</p> <p>仙游 xian'you 登仙 deng'xian</p>
La mort des parents	<p>大故 da'gu 如丧考妣 ru'sang'kao'bi</p> <p>弃养 qi'yang 弃背 bei'qi 见背 jian'bei</p>

	失怙 shi'gu
La mort pour de bonnes causes	捐躯 juan'qu 牺牲 xi'sheng 殉国 xun'guo 殉难 xun'nan 就义 jiu'yi 国殇 guo'shang 殉职 xin'zhi 殉 xun 壮烈 zhuang'lie 舍身 she'shen
La mort de maladie	病故 bing'gu 病卒 bing'cu 病逝 bing'shi 暴卒 bao'cu 病死 bing'si 病亡 bing'wang
La mort des enfants	夭折 yao'zhe 短命 duan'ming 夭亡 yao'wang 短阳寿 duan'yang'shou 夭逝 yao'shi 夭殇 yao'shang
La mort d'accident	遇难 yu'nan 非命 fei'ming 横死 heng'si 死于非命 si'yu'fei'ming 被难 bei'nan 遇害 yu'hai 毕命 bi'ming 死难 si'nan 山高水低 gao'shan'di'shui 罹难 li'nan 丧身 sang'shen
La mort des ennemis	毙 bi 呜呼 wu'hu 乌呼 wu'hu 丧命 sang'ming 毙命 bi'ming 归天 gui'tian 完蛋 wan'dan 断气 duan'qi 见阎王 jian'yan'wang 回老家 hui'lao'jia 归西天 gui'xi'tian 玩儿完 wan'er'wan 一命呜呼 yi'ming'wu'hu

	命归西天 ming'gui'xi'tian 一命归西 yi'ming'gui'xi 一命归天 yi'ming'gui'tian
La suicide	自杀 zi'sha 蹈海 dao'hai 自裁 zi'cai 自焚 zi'fen 自尽 zi'jin 自戕 zi'qiang 自刎 zi'wen 自缢 zi'yi 自经 zi'jing 自绝 zi'jue 短见 duan'jian 轻生 qing'sheng

### 1.1.1.3 Structure flexible de la langue

Par rapport aux langues occidentales, la construction de la langue chinoise est plus flexible, grâce à la simplicité de sa structure. Ce phénomène se manifeste avant tout dans l'indéfinition de la nature des mots et des expressions, le contraire de celle des langues occidentales. La combinaison des groupes de mots n'a qu'à satisfaire la logique du sens. Autrement dit, les noms, les verbes, les adjectifs sont multifonctionnels. Par exemple la fameuse phrase de Mencius "老吾老以及人之老" (lao'wu'lao'yi'ji'ren'zhi'lao), dont le mot 老 (lao - âgé) est généralement employé comme adjectif. Dans la phrase le premier 老 (lao) est en fait un verbe parlant des gens âgés de la bonne manière; les deux derniers sont utilisés comme noms, indiquant les personnes âgées. Le sens de la phrase est ainsi "Honorer les âgés des autres familles comme s'ils étaient nos propres parents". La polyvalence des mots est assez courante dans la langue chinoise. En

plus, les adverbes et les adjectifs ne nécessitent pas la conjugaison ni l'accord, peu importe leur fonction comme le prédicat, le sujet et le complément d'objet. Les noms peuvent d'ailleurs servir de sujet, de complément d'objet, de complément déterminatif, de complément circonstanciel et de prédicat. La signification des mots se transforme librement entre le sens défini et celui qui est indéfini, tout en dépendant de la volonté de locuteur.

Faute de changements en formes et en modes, l'ordre des mots est devenu la règle de grammaire principale de la langue. Les mêmes morphèmes de différentes combinaisons ont créé des mots divers; de même, les expressions et les phrases. Eloignée de l'organisation formelle et logique des langues occidentales, la langue chinoise a mis l'accent sur l'intégralité de l'expression, assurée par une organisation conformée au développement logique de plusieurs blocs linguistiques.

Le structure libre offre un immense espace aux arts linguistiques, surtout le cadre de la poésie dont l'organisation concerne la séparation des mots et des expressions, et la mise à l'inverse. Deux méthodes s'appuient sur le manque de formes grammaticales et la nature des caractères. Chaque caractère, comme on vient de le dire, est une totalité pourvue du radical phonétique et du radical indiquant le sens, permettant de séparer aisément les mots composés et d'altérer les ordres. Ainsi est né un jeu linguistique nommé 回文 (hui'wen - le texte à retournage) qui vise à représenter les rapports entre les éléments. Par exemple:

- 做人难 (zuo'ren'nan) Être homme, (c'est) difficile.

→ 难做人 (nan'zuo'ren) (Il est) difficile (d') être homme.

→ 人难做 (ren'nan'zuo) (L') homme (est un) difficile être.

- 心也可清 (xin'ye'ke'qing)

(Il est possible que) le cœur (est) aussi soit calmé.

→ 清心也可 (qing'xin'ye'ke)

Calmer le cœur (est) aussi possible.

→ 可清心也 (ke'qing'xin'ye)

Possible (de) calmer le cœur aussi\*.

\* 也 (ye) à la fin est généralement considéré comme une particule.

→ 也可清心 (ye'ke'qing'xin)

(Il est) aussi possible (de) calmer le cœur.

(Les quatre caractères se trouvent souvent au fond d'une tasse à thé)

Le sommet de 回文 (hui'wen - le texte à retournage) est sans aucun doute 璇玑图 (xuan'ji'tu - le tableau de l'étoile du Nord) (se trouve à la page suivante), une collection des poésies écrites et arrangée avec intelligence par la femme lettrée Su Hui durant Les Qin antérieurs (351 - 394). La dame a pris le temps de broder toutes ses poésies exprimant le manque de son mari sur un tissu d'environ vingt-six centimètres carrés avec les fils de soie en cinq couleurs. Le mot de 心 (xin - le cœur) au centre été rajouté par d'autres comme hommage à

l'excellence de ce projet d'art dont les couleurs d'origines ne sont plus vérifiables.

琴流楚激絃商秦曲登聲悲摧藏音和詠思惟空堂心憂增暮懷慘傷仁  
 芳廊東步階西遊王委淑窈窕伯邵南周風興自后妃荒經離所懷歎嗚  
 蘭休挑林陰翳桑懷歸思窈窕伯邵南周風興自后妃荒經離所懷歎嗚  
 凋翔飛燕清舉雙鳩土逝思遠河女術鄭楚突屬節中闈淫遐曠路傷中情  
 茂流泉君思悲好擢傷鄉身加兼愁少神程翫遠離鳳麟昭德懷聖  
 熙長君歎殊心改者感暉視聞遠離殊我同念志微雲輝悲春剛  
 陽愁歎殊心改者感暉視聞遠離殊我同念志微雲輝悲春剛  
 春方禽伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 繪禽伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 面伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 殊伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 意伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 感伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 故伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 新伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 霜伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 水伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 齊伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 潔伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 志伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 清伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 純伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 望伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 誰伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 思伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 懷伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 所伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親  
 親伯在誠故遠廢故君子惟新貞潔望誰思懷所親

《璇璣圖》正體

La lecture est tellement compliquée que l'auteur Su indiquait que c'était le secret de la famille. Mais il est dit que ce tableau de huit cent quarante-et-un mots cache un total de trois mille sept cent cinquante-deux des poésies.

La langue s'appuie sur les unités de morphème syllabique pour donner un rythme linguistique. Les poèmes antiques sont sans exception les œuvres lyriques de chanson. Les vers symétriques en longueur sont ainsi doués d'une harmonie phonétique et d'une forme régulière. Nous appelons ce genre de règles imposées sur la longueur des

vers les règles et formules de la versification. Avec le motif d'être plus conformées aux musiques (une série des chansons), les règles de la versification et de la forme de rime sont deux facteurs principaux du point de vue du rythme; quant à l'intonation, on exige des formes fixes sur une alternance des tons plats et des tons obliques, qui renforce l'effet cadencé.

Une autre manifestation des unités de morphème syllabique est représentée par la rhétorique tel que le parallélisme antithétique. L'antithèse demande en fait une construction identique, linguistique et grammaticale, des deux phrases. Dès la naissance des caractères, ceux-ci furent parfaitement commodes à la réalisation du parallélisme antithétique. Les tons de chaque caractère rendent d'ailleurs le respect de la rime encore plus facile. Ainsi durant l'histoire de la langue chinoise, l'emploi de l'antithèse s'est largement répandu. En somme, on compte trois facteurs demandés: premièrement la correspondance syllabique. La totalité identique des syllabes des deux phrases; comme pour les mots correspondants. Deuxièmement, les deux phrases doivent respecter la même construction grammaticale, les mots relatifs à la nature des mots. Troisièmement les deux phrases doivent envisager une même règle des tons plats et des tons obliques. Le parallélisme antithétique est principalement appliqué à la poésie classique. Prenons en exemple quatre vers de la poésie de Du Fu (712 - 770) intitulée *Le neuvième jour du neuvième mois, en montant aux lieux élevés*.

无边落木萧萧下, (wu'bian luo'mu xiao'xiao xia)

不尽长江滚滚来。(bu'jin chang'jiang gun'gun lai)

万里悲秋常作客, (wan'li bei'qiu chang zuo'ke)

百年多病独登台。(bai'nian duo'bing du deng'tai)

*De tous côtés le bruissement des feuilles qui tombent,  
Et devant soi les vagues enflées du grand fleuve, qui  
viennent, qui viennent, sans jamais s'épuiser.  
Ne voir au loin que l'aspect désolé de l'automne, et se  
sentir étranger partout où l'on va ;  
Être usé par les années et les maladies, et monter seul  
aux lieux élevés.<sup>13</sup>*

Mots correspondants	Nature des mots	Sens des mots
无边 wu'bian 不尽 bu'jin	Adjectifs (adjectif + nom)	Immense Inexhaustible
落木 luo'mu 长江 chang'jiang	Noms (adjectif + nom)	Les feuilles mortes; Le Fleuve Jeune
萧萧 xiao'xiao 滚滚 gun'gun	Adverbes (adjectifs)	En murmurant; En déferlant
下 xia 来 lai	Verbes (verbe)	Tomber; Venir

<sup>13</sup> Poésies de Du Fu n° 43, *Poésies de l'époque des Thang*, traduites du chinois et présentées par le Marquis d'Hervey-Saint-Denys  
source: [http://wengu.tartarie.com/Tang/Du\\_Fu.php](http://wengu.tartarie.com/Tang/Du_Fu.php)

Structure des deux premiers vers	Adjectif + nom + adverbe + verbe	
万里 wan'li 百年 bai'nian	Adjectifs (nombre + nom)	Étendu; Longtemps
悲秋 bei'qiu 多病 duo'bing	Noms (adjectif + nom)	L'automne triste; La santé débile
常 chang 独 du	Adverbes (adjectifs)	Souvent; Seul
作客 zuo'ke 登台 deng'tai	Verbes (verbe + nom)	Rendre visite; Monter à la terrasse rehaussée
Structure des deux derniers vers	Adjectif + nom + adverbe + verbe	

Comme complément de la rhétorique, on observe aussi fréquemment la répétition des mots, par exemple 萧萧 (xiao'xiao murmurer) 滚滚 (gun'gun - déferler) de la poésie mentionnée. La répétition renforce le sens et à la fois l'intonation sentimentale. Dans la langue moderne, l'utilisation de la répétition dans la vie quotidienne a changé des expressions toutes faites et des poésies aux mots visant à dorloter l'interlocuteur, tels que 糖糖 (tang'tang - le bonbon) 睡觉觉 (shi'jiao'jiao - faire dodo). Il y a bien d'autres figures de rhétorique assez nationales concernant la nature de caractères chinois,

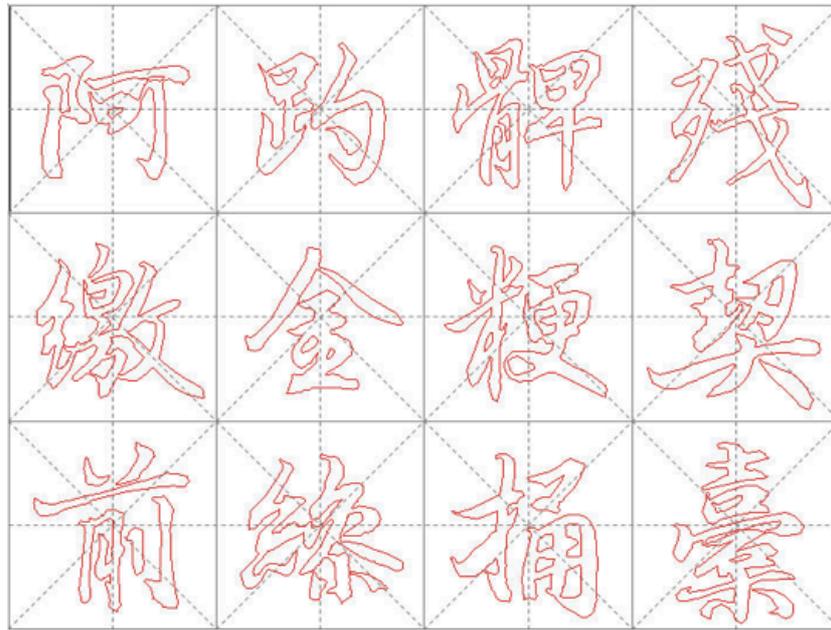
comme l'anadiplose<sup>14</sup> et le démontage des caractères. Il est évident que le caractère distinctif des figures de rhétoriques est justement la traduction esthétique des qualités des caractères chinois.

#### 1.1.1.4 Style esthétique, expression de l'esprit

Les caractères chinois sont probablement une des rares écritures permettant d'enregistrer la langue et à la fois de servir d'une forme artistique. La calligraphie partage le nom réputé des lavis à l'encre de Chine grâce à la nature des caractères. Différent de la structure linéaire des lettres, la structure des caractères chinois manifeste une nature à deux dimensions. Les éléments se distribuent dans le champ désigné selon les règles appliquées. D'ailleurs, comme une peinture, peu importe le nombre des éléments, on ne dépasse pas les bordures. Ainsi le principe esthétique de la structure des caractères représente une organisation harmonieuse des traits dans un petit carré. On souligne l'équilibre interne qui définit, malgré les modifications relatives à la proportion des éléments, une distribution raisonnable avec l'espace blanc. Voici le principe universel dans le milieu de la calligraphie. Regardons des exemples présentés à la page suivante pour une perception directe.

---

<sup>14</sup> la reprise du dernier mot d'une proposition à l'initiale de la proposition qui suit



La photo du haut est un morceau d'une cahier d'exercice de calligraphie pour les débutants à qui on enseigne de remplir trait par trait les parties du contour. Les carrés avec les lignes croisées au centre aident à définir le centre du mot et la distribution des radicaux.

Le carré marque d'ailleurs les bornes à ne pas toucher. La photo du bas représente une démonstration sur diverses polices incluant les caractères (du droite à gauche, de haut en bas) 人 (ren - l'homme), 二 (er - deux), 享 (xiang - réjouir), 京 (jing- le capital), 亭 (ting - le pavillon). L'art de la calligraphie concerne en fait le jugement esthétique de la composition.

Malgré l'orientation des caractères modernes <sup>15</sup> penchant vers le symbolisme, l'esprit esthétique se présente sans interruption dans les traits, les structures et les règles d'écriture. Ainsi un poème présenté dans la bonne calligraphie donne au public une impression directe du sujet comme une pièce de peinture. Ce qui explique d'ailleurs que les grands poètes classiques étaient sans exception de maîtres en écriture à encre de Chine. Les caractères débutent par des signes imitant les figures des objets physiques, grâce auxquelles les éléments radicaux et leurs organisations gardent toujours un charme pictural. Prenons comme exemples les mots de 鹿 (lu - le cerf), 马 (ma - le cheval), 象 (ma - l'éléphant).



Le cerf est présenté par le côté profil soulignant les cornes comme des branches d'arbre.




---

<sup>15</sup> ce que les Chinois appellent les caractères simplifiés

Le mot cheval avec les longs crins et une queue symbolise très bien les points caractéristiques de l'animal.



Par rapport au mot du cheval, on note en caractère d'éléphant le proboscis (leur trompe) et les oreilles.

Le processus de la symbolisation des caractères manifeste à la fois la poursuite de la spécificité et la ressemblance en esprit. Par exemple : On appelait l'écriture par 书 (shu - le livre) - la prise en note. Mais dans le milieu intellectuel, les gens ont une compréhension plus approfondie. Citons "书者, 如也" (shu'zhe, ru'ye) de Liu Xizai<sup>16</sup> (1813 - 1881) pour expliquer cela. La phrase indique que les mots écrits doivent être conformes à la compréhension personnelle des faits. À travers les traits et les points de la calligraphie, on est en mesure d'avoir une perception, avec un peu d'imagination, sur les formes initiales et la vie des existences. De la sorte, les caractères nés par les émotions sont devenus une forme vivante qui traduit la vie avec charme.

### 1.1.2 VALEURS HUMAINES DES CARACTÈRES

La langue et la civilisation partagent un lien proche et conditionnel. La culture décide la structure linguistique et les significations des expressions. Elle

---

<sup>16</sup> savant chinois, considéré comme Hegel de l'Orient

est également responsable pour les différences parmi les langues. De leur côté, les langues exercent une influence sur l'évolution culturelle. Dans ce cas, les fonctions culturelles de la langue, ou autrement dit l'humanité de la langue, se manifestent par l'importance des caractères en tant que majeur vecteur de la culture dans le cadre de son héritage, sa transformation et son développement. En bref, considérée comme une partie de la civilisation, la langue est le lien entre les humains et le Monde. La maîtrise de la langue maternelle suggère l'acceptation de la totalité des valeurs culturelles, permettant aux gens de comprendre leur environnement. De la sorte, on conclut que l'apprentissage des traditions de la langue est une manière d'importance de connaître la culture nationale.

#### 1.1.2.1 Culture traditionnelle du point de vue des caractères

On observe une base commune favorisant l'union en une totalité de tous les champs culturels: la langue. L'effet pénétrant de la langue garde les êtres humains dans leur propre espace, sans la moindre possibilité de réfléchir ou d'agir en négligeant les champs désignés par la langue. Ce genre de champs désigné est non seulement la grammaire et les règles de la logique, mais aussi les principes de la culture et des traditions. De ce sens, on peut dire que la langue donne une forme à la psychologie culturelle des locuteurs et que les différences sociales et culturelles se traduisent par des langues divisibles en genres et en espèces. On dit que la langue est la forme d'expression la plus classique des traditions nationales. D'après nos analyses précédentes, on arrive à la conclusion que les caractères chinois excellent à l'expression idéographique

d'une manière unique et directe sur la portée de la culture chinoise. Fusionnés avec les modes de pensée et l'esprit national, les caractères chinois offrent une vision complète sur les valeurs humaines.

Du point de vue de l'évolution de vocabulaire, on constate une dépendance des deux facteurs. Dans les époques anciennes où l'élevage était un domaine important dans la vie quotidienne, la nation Han avait établi une catégorisation soigneuse des 六畜 (liu'chu - les six animaux domestiques) : les chevaux, les bœufs, les caprins, les poules, les chiens et les cochons<sup>17</sup>. En plus de leurs régions d'origine, les gens ont créé les noms des chevaux selon le genre, l'âge, la qualité, la couleur etc. On compte 騊 (zhi - les mâles chevaux), 骀 (luo - les femelles chevaux), 驹 (ju - les petits des chevaux), 骟 (shan - les chevaux châtrés), 骠 (biao - les chevaux jaunes), 骠 (liu - les chevaux rouges à queue noir et aux crins noirs), 骠 (yin - les chevaux noirs pales et blancs), 骠 (hua - les chevaux bordeaux), 骠 (li - les chevaux noirs) 骠 (zhui - les chevaux noirs à pates blancs), 骠 (cong - les chevaux noirs bleutes), 骠 (long - le dragon ; les chevaux tout blancs), 骠 (nu - les mauvais chevaux qui ne courent pas vite), 骠 (ji - les excellents chevaux) etc.

---

<sup>17</sup> les animaux domestiques les plus ordinaires dans toutes les régions

On observe également le mot 贝 (bei - les coquillages) et sa vaste utilisation comme radical indicatif. Les coquillages étaient pour une longue durée de temps utilisés comme les monnaies dans les échanges commerciaux. Ainsi bien des caractères ont été créés avec ce radical, permettant aux gens de nos jours de connaître la vie économique et les traditions de la présentation des cadeaux. Voyons des exemples dans le tableau suivant:

Usages	Caractères	Sens
Les achats	购 gou 贸 mao 贩 fan	- Acheter - L'échange des biens - Vendre; les marchands
Les taxes	贡 gong 赋 fu	- Le tribut; la recommandation des élites à la cour impériale - Le taxe des champs
Les choses octroyées	赐 ci 赏 shang 赉 lai 贲 qian	- La grâce accordée aux échelons inférieurs; la faveur - La prime - comme 赐: la grâce accordée aux échelons inférieurs - comme 贲: la grâce accordée aux échelons inférieurs
Les gages	质 zhi 赘 zhui	- Les garanties - Hypothéquer
Les emprunts	贷 dai	- Prêter; emprunter

	赊 she 责 ze 贯 shi	- L'achat à crédit  - La dette  - Prêter; emprunter
Les cadeaux	赞 zan 赠 zeng 贺 he 赂 luo	- Offrir avec respect  - Offrir sans demande de retour  - La félicitation avec des cadeaux  - Les biens offerts
Les rachats	赎 shu 贖 zi	- Retirer un gage  - L'amende

L'évolution du vocabulaire dépend fermement des changements sociaux. La connaissance de cette évolution favorise, comme un miroir, les connaissances concernant l'évolution de la société. Lorsqu'on tend à se consacrer à des recherches sur les modes de pensée, les religions, la philosophie ou les traditions, on peut facilement retrouver leurs images dans les caractères. Par exemple : les significations, les règles d'étymologie, les emprunts des caractères, les noms des endroits, les autres noms des noms de familles, les appellations dans la famille etc., sont sans exception le reflet de la vie sociale de la nation de Han. Pareillement, la distribution des dialectes donne soutien aux recherches sur l'histoire d'immigration des nations<sup>18</sup>. Les chercheurs sont en disposition des éléments utiles à propos de l'héritage culturel. On compte

---

<sup>18</sup> On compte en Chine moderne cinquante-six nations en total

divers sujets possibles, établis sur la relation des caractères et de la culture. Par exemples : "les caractères anciens - les points distinctifs de l'idéologie des ancêtres", "la psychologie de l'étymologie - le niveau de la civilisation", "les mots empruntés - les contacts culturels", "les noms d'endroit - la migration des nations", "les noms de familles et les autres noms - l'origine des nations et les religions", "les appellations de famille - le système de mariage", "les grammaires - la psychologie de la nation", "l'histoire linguistique de la nation Han - la fusion des cultures" etc.

On aborde ici des morceaux de plusieurs thèmes dans la recherche sans mentionner les dialectes. Comme complément et comme exemple des sujets ci-dessus, le rapport entre la formation géographique des dialectes et la nature interne de la culture chinoise mérite quelques mots. Depuis la dynastie Qin (221 - 206 av. J.-C.), les empereurs ont exercé dans leur royaume la politique de la gestion administrative régionale, réputée pour sa longue histoire, le contrôle efficace et la partition raffinée. À l'époque de l'économie agricole, les habitants étaient en mesure de compter sur eux pour subvenir aux besoins. De la sorte, ils n'étaient pas obligés de quitter leurs régions natales pour gagner leur vie. Cela donne aux Chinois une idée persistante sur le pays natal et sur la famille de même nom. On constate ainsi dans les régions administratives relativement plus stables au long de l'histoire une homogénéité forte et évidente au niveau des dialectes. De ce fait, on peut établir une étude portant sur les dialectes et leurs influences sur la région, incluant les aspects politiques, économiques, culturels etc.

### 1.1.2.2 Esprit humaniste

Le point distinctif des caractères est que la naissance et le développement des caractères respiraient l'esprit humaniste. On le constate dans la légende sur l'invention des caractères de Cang Jie<sup>19</sup>. Le *Huai'nan'zi*<sup>20</sup> indique dans son chapitre *Internes* qu'au moment où Cang Jie s'est concentré sur la création des caractères, les cornes tombaient du ciel; les fantômes ne s'empêchaient pas de pleurer. Il est intéressant de noter les métaphores des deux phénomènes. La chute des cornes indique, avec les caractères, que les gens seront beaucoup plus intelligents de sorte que la terre qu'ils travaillent va les récompenser généreusement. Les fantômes se sont mis à pleurer parce que l'espèce humaine ne sera plus à leur disposition. En tout, la création des caractères est un évènement mémorable et sacré. Les ancêtres des Chinois adoraient les caractères comme un objet divin, auquel ils demandaient la grâce et proféraient des imprécations. Jusqu'à notre époque, les gens sont sous la croyance que les prénoms sont liés au destin et qu'il vaudrait mieux donner aux enfants un prénom de bon augure. Par rapport aux demandes des gens relativement plus éduqués, les personnes qui vivent dans les endroits ruraux nomment leurs enfants par des choses moins heureuses et peu ressemblantes à un prénom d'humain, en espérant que les diables comme le Faucheur ne pourront pas trouver les enfants. Depuis la dynastie Song (960 - 1279), une tradition circulait au milieu des lettrés: les feuilles de papier écrites doivent être collectées dans un conteneur spécifique pour les brûler plus tard selon les rituels. Les conteneurs portaient souvent le slogan de cette

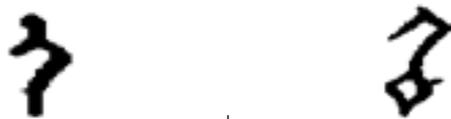
---

<sup>19</sup> ministre de l'Empereur jaune (souverain civilisateur de la plus haute antiquité)

<sup>20</sup> ouvrage encyclopédique de cinquante-quatre chapitres traitant de sujets divers

tradition “敬惜字纸” (jing'xi'zi'zhi - respecter et épargner les caractères et les papiers). De tous les gestes de respect envers les caractères, on lit le sentiment heureux des Chinois avec la confirmation sur leur créativité et à la fois la confiance des humains de conquérir le Monde mystérieux et inconnu. Il est évident que les caractères ne sont pas la création d'un esprit divin, mais plutôt d'un fonctionnaire humain. L'évolution des caractères soutient également l'importance des êtres humains, de leurs observations et de leurs besoins. Les sujets d'inspiration se trouvent près des corps humains jusqu'aux existences physiques des alentours, tels que les formes de la nature, les animaux, les plantes, les outils de la vie quotidienne et ceux destinés à la bataille etc.

On trouve d'assez nombreux de caractères possédant un radical dont le sens concerne l'homme, le corps humain et les organes. Dans la référence classique *Shuo'Wen'Jie'Zi*<sup>21</sup>, les mots portant l'élément du pied arrivent à une somme d'environ quatre cents. Par exemple : le mot 人 (ren -



l'humain), et sont deux formes d'écriture antiques bien courantes qui attirent l'attention sur les pieds par des dessins du côté profil. Les mots antiques de 人 s'écrivent d'une façon très simple. Mais on peut noter une observation précise et affinée des ancêtres chinois sur les êtres humains. La différence principale séparant les humains aux animaux se trouve dans les quatre membres: la proportion plus courte des bras que celle des jambes, les jambes flexibles et les pieds

---

<sup>21</sup> premier dictionnaire de caractères chinois par Xu Shen

permettant de marcher. Ce qui est précieux, concernant la construction du mot, est l'idéologie humaniste des gens tellement anciens. Le dictionnaire *Shuo'Wen'Jie'Zi* offre sa définition de l'être humain: la nature la plus distinguée parmi toutes existences entre le Ciel et la Terre. Et on trouve cette citation de William Shakespeare<sup>22</sup> (1564 - 1616) prononçant la même opinion:

*Quel chef d'œuvre que l'homme !*

*Qu'il est noble dans sa raison ! Qu'il est infini dans ses facultés !*

*Dans sa force et dans ses mouvements, comme il est expressif et admirable*

*Par l'action, semblable à un ange ! Par la pensée, semblable à un Dieu !*

*C'est la merveille du monde ! l'animal idéal !<sup>23</sup>*

En plus du mot homme et de son estimation sur le statut supérieur des humains, le caractère 大 (da - grand) décrit la totalité de l'homme avec son approche directe et frontale: les quatre membres bien étendus ressemblant à l'homme de Vitruve<sup>24</sup> de Léonard de Vinci<sup>25</sup> (1452 - 1519). Le dictionnaire *Shuo'Wen'Jie'Zi* définit le mot comme: le Ciel et la Terre relèvent de la supériorité, l'homme pareil. La forme de l'homme représente cette supériorité. Le l'écrivain Duan Yuzai (?) explique dans son livre *Sur*

---

<sup>22</sup> l'un des plus grands poètes, dramaturges et écrivains de la culture anglaise

<sup>23</sup> Shakespeare *HAMLET Extraits bilingues, Hamlet's Humanism, L'humanisme de Hamlet*, Acte II, scène 2, 303-307

source : <http://agalmata.tripod.com/shakespeare.html>

<sup>24</sup> Étude des proportions du corps humain selon Vitruve et réalisé par Léonard de Vinci

<sup>25</sup> peintre florentin et maître polyvalent dans de nombreux domaines

*Shuo'Wen'Jie'Zi*<sup>26</sup> que le caractère 大 (da - grand) souligne la possession de la tête, des mains et des pieds; ainsi l'homme peut toucher à la fois le Ciel et la Terre.

L'idée que l'humain est aussi grand que les autres supériorités du Monde se lit partout dans la pensée classique. Les gens confirmaient les liens entre les humains et la nature par la création des systèmes entre les organes vitaux du corps humain et les quatre membres avec les choses et les phénomènes naturels. Voilà ce que les Chinois appelle l'unité de la nature et de l'humain, un principe philosophique qui existe dans toutes les pensées classiques chinoises. Dans un sens plus large, l'unité indique que la physiologie, la moralité et les autres phénomènes sociaux sont les réflexions directes de la nature. Les médecins chinois par exemple, mettent l'accent sur les liens des deux facteurs sur lesquels sont fondés les conseils nutrimentaires et les ordonnances.

La bienveillance est le symbole des savoirs des ancêtres sur la nature humaine, qui parle en fait de la relation sociale. Dans les classiques tels que *Mencius*, le *classique des rites*, les dictionnaires *Guang'Ya* et *Shi'Ming*, la bienveillance et l'humain sont souvent employés pour s'expliquer l'un par l'autre. Ce phénomène s'explique parfaitement le fait que la bienveillance 仁 (ren - la bienveillance) suggère une combinaison de 人 (ren - l'humain) sous forme de 亻, et de 二 (er - deux) indiquant diverses groupes. La relation la plus intime entre toutes sortes de groupes est donc celle des humains.

---

<sup>26</sup> trente volumes portant sur les correction, les explications et les critiques textuels concernant *Shuowen Jiezi*, publication en 1815

De sorte que par la définition mutuelle des deux mots, ils partagent la même prononciation et la même origine. Ainsi le radical 亻 signifiant l'image d'un homme modeste (qui se courbe), côté profil, est estimée être le symbole des humains. On note des déviations tels que 从 (cong - suivre) soulignant un homme qui se place derrière un autre, 比 (bi - comparer) imitant deux hommes qui se mettent épaule contre épaule. Il est observable que la structure morale de la bienveillance s'appuie sur les liens entre la nature interne des hommes et les règles des comportements, et que le caractère chinois représente l'intention d'établissement d'une relation sociale harmonieuse et pleine de tendresse.

La comparaison est une manière assez fréquemment employée dans la langue. On s'intéresse à savoir comment exprimer dans la culture chinoise la valeur morale de la bonté. La réponse se cache dans le mot 善 (shan - la bonté), composé de 羊 (yang - les caprins) et 言 (yan - la parole). Différent de la perception occidentale des sons ressemblant à la lamentation, le bêlement aimable est considéré comme beaucoup moins effrayant que le cri des autres animaux. En plus, comme une espèce sociale, les caprins traduisent les vertus de la bienveillance, de la droiture et de la politesse. Le bêlement aimable est ainsi la métaphore des paroles de gentillesse. De même catégorie, on a un autre caractère 群 (qun - le groupe) qui possède le radical de 羊 (yang - les caprins) et 君 (jun - l'homme vertueux). Ce mot indique donc que les hommes vertueux, en tant qu'un groupe d'élites, doivent s'entendre

harmonieusement comme les caprins. Du bêlement et le groupe des caprins à l'humain et à la société de bienveillance, on peut certainement retirer des significations de l'anthropologie culturelle.

Il est intéressant de noter que le mot "beau" vient de l'expérience du goût des moutons: 美 (mei - beau) = 羊 (yang - les caprins) + 大 (da - grand). Ce genre d'esthétique signifie la confirmation des jouissances des sens et le pragmatisme particulier aux Chinois. Comme complément de l'esprit esthétique, on constate l'usage fréquente du radical 女 (nv - la femme). Le charme des femmes inspire un nombre considérable de mots concernant les sens visuels et la sensation tactile. On compte des exemples décrivant le visage, les gestes et la mine, listées dans le tableau suivant.

Mot	Sens	Compositions	Sens des compositions
媿 wei	L'obéissance des femmes qui paraissent tendres (les femmes qui suivent)	女 nv 尾 wei	- La femme - La queue
珊 shan	Les femmes à peau claire et ses gestes gracieux (les femmes belles comme le corail)	女 nv 珊 (册) shan (ce)	- La femme - Le corail (册 est la forme elliptique)

			de 珊)
妩 wu	Les gestes élégantes et tendres (danser avec les fleurs à la main)	女 nv  舞 (无) wu (wu)	- La femme  - Danser (无 est la forme elliptique de 舞)
媚 mei	Affectueux et adorable (la hausse des sourcils qui plait les amoureux)	女 nv  眉 mei	- La femme  - Le sourcil
娇 jiao	À chérir (les femmes grandes et joviales)	女 nv  乔 qiao	- La femme  - La taille svelte et grande
婉 wan	Discret (les femmes pleines de tendresse et réservées)	女 nv  宛 wan	- La femme  - Sinueux
姝 zhu	Jeune vive et belle (les jeunes filles à lèvres rouges)	女 nv  朱 zhu	- La femme  - le rouge

D'une certaine façon, l'esprit humaniste est bien partagé à la fois par la pensée chinoise (sous forme du système des caractères) et la pensée de la Renaissance. On note la ressemblance des idées dans les cadres de la valeur des humains, de la mise au centre de l'homme, de l'appréciation de la pratique et des bonheurs humains etc.

L'esprit humaniste se manifeste non seulement dans l'origine des mots et dans leurs significations, mais aussi dans la flexibilité des unités de morphème lexical, celle de la structure des phrases, et l'accentuation de la signification (au lieu de la formalisation). Ainsi est née la différence entre l'Occident et l'Orient. Les nations du monde occidental cherchent à exploiter et conquérir l'extérieur de leurs pays dans le but de réaliser des changements dans le Monde entier. En même temps, les Chinois préfèrent se connaître et s'améliorer eux-mêmes, espérant trouver la bonne voie de la libération.

#### 1.1.2.3 Rapport aux modes de pensée traditionnelles

La pensée d'une nation est strictement liée à la présentation linguistique. Il est ainsi faisable de mesurer les caractères d'une langue par les modes de pensée. La nature d'intégralité et de concrétisation attachée à la pensée chinoise est soutenue par les règles d'organisation des caractères. Par rapport à la mise en valeur de la logique rationnelle et de la pensée abstraite des Occidentaux, les Chinois ont une longue histoire de la préférence d'observer le Monde d'une façon holistique. Aux yeux des philosophes anciens, au lieu des analyses théoriques et les expressions par la langue, la maîtrise d'un ensemble demande l'intuition. Cette dernière est naturellement devenue un point distinctif du mode de pensée chinoise traditionnelle.

L'influence de l'intuition touche au rapport entre la forme et le sens des caractères. Par exemple, les gens se sont appuyés sur l'image du soleil tombant et sa position

par rapport à la forêt ou aux touffes d'herbe pour créer le mot 暮 (mu - le soleil couchant) avec le radical du soleil caché en bas. Le processus de la connaissance des caractères permet aux gens de se référer aux formes symboliques des mots pour avoir une perception laconique des existences concernées qui les emmène finalement à saisir le sens. Les caractères cherchent à présenter les sens abstraits par des images concrètes. Autrement dit, les caractères chinois peuvent être directement compris. Ce processus diffère lorsqu'il concerne des mots composés par les lettres. L'enseignement de ces derniers prend généralement la voie les lettres - la phonétique - les significations.

Les Chinois attachent une grande importance au mode de pensée intuitive et globale qui excelle à l'établissement des deux côtés opposés. Ce mode dialectique rehausse le taux d'usage du parallélisme antithétique dans les expressions linguistiques, surtout au milieu de la rhétorique. Le parallélisme antithétique est fort courant dans toutes les sortes de poésie (shi<sup>27</sup>, ci<sup>28</sup>, qu<sup>29</sup>, fu<sup>30</sup>), de prose et de roman. Ce phénomène a probablement pour cause que les paires sont considérés comme les meilleures réalités, comme le ciel et la terre, le mari et la femme, yin et yang etc. Les paires se trouvent également dans la composition des caractères. Les idéophonogrammes, la grande majorité des caractères, disposent sans exception, selon la définition, du radical phonétique et du radical indiquant le sens. Les expressions toutes faites, en tant

---

<sup>27</sup> unité la plus haute de la formalité et le contenu, place centrale dans la culture chinoise

<sup>28</sup> poésie chinoise chantée et principalement pratiquée sous la dynastie Song

<sup>29</sup> poésie chantée et pratiquée sous la dynastie Yuan

<sup>30</sup> poésie en prose de la dynastie Han

qu'un nombre considérable des expressions typiquement chinoises, comptent dans la plupart des cas quatre mots qui répondent aux besoins de la rhétorique du parallélisme antithétique. Aux yeux des Chinois, cet équilibre symétrique crée sans doute la beauté. Pour la même raison, toutes les polices de la calligraphie exigent le critère d'une esthétique équilibrée dans la structure. Il est possible de conclure que la poursuite de la beauté symétrique résulte de la pensée dialectique.

Les Chinois respectent de beaucoup les ancêtres et les saints. Ils ont tendance à établir des liens entre les deux derniers et l'origine de la culture. L'histoire des caractères, les caractères et leur créateur vivent ainsi d'une façon éternelle dans la prosternation sincère nationale. Ce genre de pensée traditionnelle sans transcendance impose toutefois aux gens de donner les caractères le même respect de celui qu'ils devaient offrir aux esprits divins. Sans le moindre doute ou idée négative, durant leur histoire de mille ans, les caractères n'ont pas connu de transformation révolutionnaire. Afin de protéger la nature des mots, les changements ne sont orientés que vers l'usage pratique. La longévité des caractères, grâce à l'adaptabilité très haute de la langue, bénéficie clairement, d'ailleurs, au mode de pensée traditionnelle.

Sans surprise, les caractères exercent un effet en retour au mode de pensée. Avec à la fois l'indication phonétique et celle du sens, les mots s'adaptent parfaitement à la pensée symbolique. Imprégnés par influence de cette dernière, les gens tombaient souvent dans l'habitude de prendre les mots au pied de la lettre. Il faut également noter qu'au contraire des écritures

alphabétiques, les caractères ne sont pas assez sensibles à l'évolution de la langue. La langue écrite a adopté depuis longtemps le processus d'intégration de nouvelles expressions orales. La situation ne s'améliore pas pour les dialectes et l'introduction des langues étrangères<sup>31</sup>. Les caractères ont construit un système de la langue qui la préserve contre l'extérieur, avec un grand conservatisme. À l'exception de la période des Cent écoles de pensée<sup>32</sup> (770 - 221 av. J.-C), le Confucianisme a occupé le rôle dominant dans le cadre des pensées pour deux mille ans. La négligence et le rejet des nouvelles idées et notions se manifestent avec une haute répétition durant l'histoire. Conformément à la doctrine confucéenne selon laquelle le Ciel est la seule force d'autorisation suprême et que toutes les règles humaines doivent répondre à la voie céleste éternelle, les philosophes ont créé en fait une théorie qui ne varie jamais. La valeur de la conception orthodoxe était tellement pénétrée dans la pensée traditionnelle que la dernière est devenue une interdiction. Un tel contexte ne favorise point l'adaptation à des nouveautés.

#### 1.1.2.4 Traditions culturelles

Les événements et les histoires pris en compte relèvent de l'histoire et de la sorcellerie. Les récits historiques incluaient assez souvent des contenus sur la vie folklorique. Ce fait indique que parmi les caractères

---

<sup>31</sup> Dans la recherche suivante, on abordera les mots empruntés du Japonais dans le mandarin. Ce phénomène ne change pas notre estimation du présente, parce que non seulement le Japonais a comme origine la langue chinoise, mais aussi les mots empruntés sont tous les caractères déjà existés dans la langue chinoise dont les sens sont conformes à la tradition.

<sup>32</sup> fleurisson des philosophes et écoles de pensée

de premières périodes, les scientifiques ont trouvé un nombre considérable des caractères concernant la vie folklorique d'autrefois. Les inscriptions antiques gravées sur des os d'animal ou des carapaces de tortue abordaient souvent comme sujet la pratique de la divination, l'offrande des sacrifices, l'agriculture et la chasse. Il est raisonnable de les considérer comme les références au rétablissement des traditions. Dans les années suivantes, le vocabulaire s'enrichissait suivant le développement des coutumes. Plus complexes étaient les traditions, plus il y avait caractères pour la description. Prenons comme exemples des mots listés dans le tableau ci-dessous.

Fonction	Caractères	Indications
Nom des choses folkloriques	幡 fan  符 fu  黄表 huang'biao	- la bannière longue et verticale, utilisée dans les rituels religieux  - les talismans et les incantations  - les feuilles de papier jaunes utilisées dans le sacrifice aux êtres divins et aux décèdes
Les divins et les mauvais esprits	神 shen  祖 zu  鬼 gui  灵 ling	- les divins  - les ancêtres  - les fantômes  - les esprits
Les souhaits	吉 ji  福 fu	- la sécurité  - le bonheur

	旺 wang	- la prospérité
Les rituels	祭 ji	- l'offrande
	禱 dao	- la prière
	拜 bai	- le respect cérémonieux
Les tabous	凶 xiong	- la violence
	厄 e	- le désastre
	翻 fan	- l'énorme changement (généralement à la mauvaise orientation)

On constate que dans le cadre des expressions sur la vie folklorique, le vocabulaire a un grand champ d'utilisation. Grâce à ce système des significations complet, il est possible de raisonner sur les contenus folkloriques multi-échelonnés, tels que la psychologie, les comportements et la culture. En plus, à l'aide de la nature figurative des caractères, on arrive à établir des images concrètes des évènements.

Les caractères offrent de soutiens en références à la connaissance des traditions culturelles. Comme ce dont on a discuté, les caractères sont généralement composés d'un élément indiquant soit le sens, soit l'image. Par exemple le mot 葬 (zang - l'enterrement) avec au centre le mot 死 (si - la mort); 魂 (hun - l'âme) indique l'âme par le radical à droite de 鬼 (gui - l'esprit); le mot de la grossesse 孕 (yun - la grossesse), suggère son indication

par le mot 子 (zi - l'enfant) en bas. Un autre exemple explique encore mieux la psychologie des gens d'autrefois, le mot 喜 (xi - la joie) avec l'indication de "la sécurité/ sans obstacle", qui se trouve en haut du caractère, le mot 吉 (ji - sans obstacle). Au moment du mariage, les familles aiment afficher partout dans leurs maison le mot 囍 (xi - le double bonheur). La répétition du radical 喜 (xi - la joie), indique l'esthétique symétrique et raisonnant par paires des Chinois. Le mot de doubles joies, strictement utilisé au mariage contient en fait deux souhaits. D'abord, il représente le vœux que les mariés puissent tous les deux vivre conjugalement jusqu'à un bel âge. Ensuite il veut dire qu'en plus du mariage, les familles leur souhaitent un bel avenir professionnel. Sans explication spécifique ni la reconnaissance officielle ce mot arrive à répandre en Chine, ce qui manifeste la force des traditions. Dans une culture agricole, la terre ou le champ importe beaucoup aux yeux des Chinois. Ils ont créé les mots 福 (fu - le bonheur) et 富 (fu - la richesse) avec l'élément de la terre en bas du mot - 田 (tian - la terre). Telle est la perception des gens: plus vaste la terre - plus de nourriture - plus de bonheur et de richesse. Lorsque les gens font des vœux de bonheur, ils demandent en réalité la possession de plus d'endroits.

De nos jours, le fait que les Chinois ont la superstition des chiffres n'est plus une nouveauté. Certes, l'usage principal des chiffres relève du compte. Alors que

les Chinois les prennent comme une série de symboles mystérieux. La révélation des êtres divins ou du Ciel était en fait présumée par le calcul. La totalité des traits dans le prénom et le nom d'une personne était considérée d'ailleurs comme la révélation de son destin. Des chiffres sont jugés favorables, et les autres négatifs. Comme la prononciation du chiffre quatre est identique à la mort, les gens n'aiment donc pas sa ressemblance aux mots tabous. Le mot 七 (qi - sept) donne impression d'être coupé au milieu. Ainsi le mois de juillet en calendrier lunaire est le mois d'exécution<sup>33</sup> de la pénalité de mort par la décapitation. L'expression 秋后问斩 ( qiu'hou'wen'zhan -l'exécution après l'arrivée de l'automne) soutient l'existence de cette tradition. Le chiffre "huit" mérite des explications. Dans l'avis des gens de nos jours, huit est un chiffre bien aimé parce qu'il représente la richesse (par la ressemblance phonétique). Mais en fait ce mythe est venu dans les régions où les gens parlent le cantonais. Dans bien d'autres régions, le chiffre huit écrit comme 八 (ba - huit) ressemble à la séparation d'une chose commençant par le centre. Ainsi les gens évitent le retour à la maison à une date avec huit; des personnes âgées refusent de fêter les anniversaires, ayant peur de quitter le monde. Au contraire des avis différents sur le chiffre huit, les chiffres dix et trois rencontrent rarement de détestation dans les traditions. 十 (shi - dix), un mot qui connecte les quatre orientations et le centre, est adoré par les

---

<sup>33 33</sup> Le chiffre sept n'est pas la seule raison de choisir l'automne pour la décapitation. Tous les systèmes doivent également répondre aux rites du Ciel. L'hiver est le temps de repos, alors que le printemps et l'été sont considérés comme le temps de la reprise de vie, ainsi le temps de pardonner.

gens pour son état complet. Le chiffre dix est souvent associé aux belles choses, par exemple 十拿九穩 (shi'na'jiu'wen - dix , prendre, neuf stable) - en avoir la quasi-certitude; 十全十美 (shi'quan'shi'mei - dix, complet, dix, beau) - parfait; 闻一知十 (wen'yi'zhi'shi - entendre, un, savoir, dix) - un mot est suffisant pour les savants/ exceller par l'analogie. Le chiffre trois, représentant le Ciel, l'humain et la Terre, est autant apprécié par les Chinois. Mais au lieu du sens propre de "trois", il est généralement utilisé dans le sens de "nombreux" et "complet". D'ailleurs, on constate son influence dans la construction des caractères par la répétition du radical. On observe par exemple 鑫 (xin - la prospérité) trois fois d'or; 淼 (miao - l'eau bien répandue) trois fois d'eau ; 磊 (lei - être droit et loyal) trois fois de pierre; 品 (pin - la moralité et la conduite) trois fois de bouche; 森 (sen - la forêt) trois fois d'arbre; 晶 (jing - la brillance) trois fois de soleil; 众 (zhong - le public) trois fois d'homme.

Les mots homophoniques ne sont pas étrangers aux locuteurs du mandarin. Ils offrent un environnement favorable aux diverses traditions. En appuyant sur les homophonies, les gens ont établi de nombreux moyens d'utilisation. Par exemple au nouvel an, les Chinois affichent sur la porte d'entrée le caractère du bonheur à l'inverse. Comme la prononciation de "inversé" est identique à celle de "arriver", les gens expriment en fait leur souhait que le bonheur puisse arriver. Les chauves-

souris partageant la prononciation du bonheur sont également intégrés dans la vie quotidienne. En plus, les gens aiment les gâteaux de riz glutineux (la longévité), les poissons (avoir beaucoup plus que le nécessaire), les lotus (des années successives)<sup>34</sup>, les vases (la sécurité), les accessoires en bronze<sup>35</sup> (ensemble). Il y a également des traditions de tabou concernant les mots homophoniques, tels que la poire (la séparation), le satin (l'interruption).

En somme, il est clair que la formation des caractères suivait l'évolution des modes de pensée des Chinois d'autrefois. En même temps, elle était synchronisée à la culture de la nation. L'influence de la normalisation des caractères jouait un rôle important dans le milieu culturel. Le rapport intime des deux éléments décide de la nécessité d'analyser les caractères des langues anciennes chinoises afin de connaître la culture traditionnelle.

### 1.1.3 POINTS DISTINCTIFS DU MANDARIN

#### 1.1.3.1 Définition de la langue chinoise moderne

La langue chinoise moderne peut indiquer deux choses. D'abord, s'appuyant sur la prononciation du dialecte de Pékin, le mandarin, la langue commune de tous les ethnies, regroupe les langues du Nord et les grammaires des classiques écrites en langue parlée 白话文 (bai'hua'wen -

---

<sup>34</sup> Les lotus sont accossés avec les poissons dans les dessins, signifiant la prospérité dans tous les ans.

<sup>35</sup> Les cadeaux de mariage, souhaitant aux nouveaux mariés de vivre toujours dans l'amour.

la langue parlée). La deuxième signification porte sur un sens plus étroit, la langue utilisée par la nation des Han. Les dialectes des régions se distinguent généralement par la prononciation, le vocabulaire (mots différents décrivant la même chose) et la grammaire (très rarement). Malgré l'impossibilité de savoir parler les autres dialectes, les Chinois communiquent parfaitement entre eux par la langue écrite.

Venu des langues régionales, le mandarin est une forme de langue considérée comme supérieure aux dialectes pour ses avantages dans les cadres économique, éducatif et politique. Le rapport entre le mandarin et les dialectes ressemble de beaucoup aux interactions des langues étrangères. On emprunte les nouvelles expressions des langues régionales; et ces dernières penchent de plus en plus vers le mandarin.

#### 1.1.3.2 Règles du vocabulaire

Dans le système d'une langue, les facteurs les plus stables sont la grammaire et la phonétique. Le vocabulaire, au contraire, s'accumule par l'introduction des nouvelles expressions. Les règles du vocabulaire se divisent généralement en deux parties, l'une stable, concernant les règles de la formation des mots, et l'autre dynamique, portant sur le changement des mots.

-- Règles stables

L'unité la plus fondamentale d'une langue est les morphèmes lexicaux. Dès le début de la documentation des

langues, les morphèmes sont dans la plupart des cas les mots monosyllabiques. Chaque mot monosyllabique correspond à un seul caractère. Le mandarin s'est composé d'une façon plus précise par les morphèmes lexicaux. Les mots monosyllabiques rendent possible une formation unique des mots. Avec un total de trois mille mots monosyllabiques ou caractères les plus courants et un autre ensemble de trois mille mots relativement courants, on arrive facilement à établir de nombreux mots les plus utilisés. C'est-à-dire, au moment du besoin d'une expression pour décrire une nouveauté, des milliers de morphèmes sont à la disposition des locuteurs. Par exemple : la télévision 电视 (dian'shi - la télévision), une composition de deux morphèmes qui existaient déjà dans la langue.

On compte deux conditions à satisfaire pour l'évaluation de la formation des mots par un certain caractère monosyllabique. Premièrement, il faut que ce mot porte du sens comme un seul caractère. Deuxièmement, la combinaison logique et libre avec un autre mot. Les morphèmes lexicaux dissyllabiques et polysyllabiques sont rares dans la langue ancienne. Les morphèmes dissyllabiques concernent plutôt les mots empruntés. Étant donné le fait que les mots les plus courants d'aujourd'hui sont des dissyllabes, on comprend maintenant l'influence du japonais dans le mandarin.

On compte en fait cinq principes grammaticaux dans la combinaison des mots dissyllabiques et polysyllabiques. Ces principes sont pareils à ceux qui régissent la formation des expressions avec un peu plus de liberté. Regardons le tableau de la page suivante.

Règle	Exemple	Explication
Juxtaposition de mots	紧缺 jin'que défaut  祥和 xiang'he harmonieux  回归 hui'gui retour	紧 jin - être à court de 缺 que - manquer de  祥 xiang - serein 和 he - amical  回 hui - rentrer 归 gui - redonner à
Modifiant et modifié	科幻 ke'huan science-fiction  美食 mei'shi gourmand  电脑 dian'nao ordinateur	科 ke - Scientifique 幻 huan - Illusion  美 mei - Satisfaisant 食 shi - Nourriture  电 dian - Électrique 脑 nao - Cerveau
Verbe-objet	解冻 jie'dong dégeler  减肥 jian'fei maigrir	解 jie - Défaire 冻 dong - Congélation  减 jian - Diminuer 肥 fei - Corpulence

	签名 qian'ming signature	签 qian - Signer 名 ming - Nom
Verbe résultante	爆满 bao'man peuplé  看透 kan'tou pénétrer  吃饱 chi'bao repu	爆 bao - Éclater 满 man - Rempli  看 kan - Regarder 透 tou - Percé  吃 chi - Manger 饱 bao - Rebondi
Sujet-verbe	家教 jia'jiao tuteur  邮购 you'gou achat par correspondance  资深 zi'shen séniorité	家 jia - Famille 教 jiao - Eduquer  邮 you - Postal 购 gou - acheter  资 zi - qualification 深 shen - approfondir

L'évolution de la langue chinoise moderne a une tendance à employer des mots dissyllabiques. Cette particularité s'accorde avec les changements de la vie. Les mots disposant de deux syllabes deviennent un groupe qui facilite la compréhension.

Par exemple:

电表 dian'biao - ampèremètre = électrique + compteur

电池 dian'chi - batterie = électrique + piste

电话 dian'hua - téléphone = électrique + langue

电灯 dian'deng - lumière = électrique + lampe

电路 dian'lu - circuit = électrique + trajet

电扇 dian'shan - ventilateur = électrique + vantail

Les mots dissyllabiques évitent en réalité la confusion phonétique des mots monosyllabiques. Sinon les homophones empêcheront la simplicité du système linguistique. On prend également intérêt de noter l'augmentation des mots triples syllabiques, surtout les groupes portant le même syllabe final. Par exemples la groupe de 性 (xing - la nature ; le sexe).

逻辑性 luo'ji'xing - logique

= inspecter + accommoder + nature

决定性 jue'ding'xing - déterminative

= déterminaé + inchangeable + nature

代表性 dai'biao'xing - représentativité

= intérimaire + modelé + nature

可行性 ke'xing'xing - faisabilité

= pouvoir + pratiquer + nature

Les mots polysyllabiques font une catégorie unique mais moins fréquente. Les Chinois préfèrent en fait la

simplicité. Par exemple le mot d'ordinateur 电脑 (dian'nao - l'ordinateur) était une fois 大型电子计算机 (da'xing'dian'zi'ji'suan'qi - machine arithmétique électrique de grand volume); la soucoupe volante 飞碟 (fei'die - la soucoupe volante) était 空中不明飞行物 (kong'zhong'bu'ming'fei'xing'wu - objet volant non-identifié).

En somme, les mots monosyllabiques sont les mots de base. Les dissyllabes évitent le manque de simplicité phonétique du dernier groupe. Les mots polysyllabiques sont beaucoup moins nombreux. Lorsque les mots dépassent la disposition de quatre syllabes, comme des termes scientifiques et propres, ils sont moins utilisés dans la vie quotidienne.

#### -- Règles dynamiques

Dans le cadre de vocabulaire, l'état des mots n'est jamais fixe. Certains mots ne sont plus employés alors que la naissance des nouveaux mots se produit. Il y a aussi ceux qui sont réemployés après une longue rupture et d'autres d'une longue vie. Comme les dialectes du Nord de la Chine, qui sont riches en l'appellation des choses, la standardisation des mots pose souvent des problèmes. Avec cette compréhension, on prend intérêt à discuter les notions des termes sociaux régionaux, qui incluent les expressions de Hongkong, de Marceaux, de Taiwan et celles des communautés des sinophobes dans les quatre coins du monde. On observe l'introduction des termes sociaux

régionaux dans le système du mandarin. Par exemple les expressions venant de Hongkong, telles que :

公务员 gong'wu'yuan - fonctionnaire

= publique + affaire + personne

上班族 shang'ban'zu - salarié

= aller + travail + groupe

度假村 du'jia'cun - station

= passer + vacance + village

非礼 fei'li - harcèlement

= sexuel + négatif + courtois

义工 yi'gong - assistant

= social + volontaire + travailleur

Les sinophones en France ont également leurs expressions, par exemple : 纸张 (zhi'zhang - feuille de papier) qui indique "les papiers" dans le sens des documents. Ce genre de termes n'est pas encore accepté dans le mandarin. Parce que les termes nécessitent la cohérence avec les règles de combinaison et l'indication du sens d'une façon directe.

Les dialectes, indiquant généralement les langues utilisées dans certaines régions, ont pour place dans notre discussion les expressions hors du dialecte de Pékin intégrées dans le mandarin. Comparons ensuite des mots introduits et des mots refusés par le mandarin.

落力 (luo'li) - 努力 (nu'li) s'efforcer

乖顺 (guai'shun) - 顺从 (shun'cong) obéissant

巴士 (ba' shi) - 公共汽车 (gong' gong' qi' che) le bus

日塌 (ri' ta - le soleil tombant) - 垮 (kua - s'écrouler)

老爷儿 (lao' ye' er - le seigneur) - 太阳 (tai' yang - le soleil)

工钿 (gong' din - le paiement du travail aux coins anciens) - 工钱 (gong' qian - le salaire)

On constate que les expressions acceptées possèdent les morphèmes lexicaux plus courants avec une compréhension facile. En même temps, les expressions refusées par le système du mandarin se trouvent en général dans les œuvres littéraires et les presses de région, assurant l'authenticité des caractères.

Les emprunts aux langues étrangères attirent sans aucun doute des recherches approfondies. En plus de toutes les manières de combinaison du mot qui introduisent les emprunts en utilisant les caractères chinois, les lettres des langues occidentales sont parfois intégrées dans la traduction. Par exemple B 超 (B chao - l'ultrasonographie de type B), T 恤 (T xu - le teeshirt) 维他命 C (wei' ta' ming C - la vitamine C).

### 1.1.3.3 Juxtaposition

La valeur de la Juxtaposition distingue le mandarin des autres langues. Faute d'une forte morphologie, la combinaison des unités de sens n'a pas d'autres moyens

symboliques. La Juxtaposition se traduit dans plusieurs domaines: la combinaison des mots, la structures des expressions, le système structural des phrases, les caractères d'emploi du mot, la rhétorique, la ponctuation etc. Aux yeux des sinophones, ce type de structure n'est pas tellement difficile de comprendre. Prenons quelques exemples.

- combinaison du mot:

(Morphèmes lexicaux du sens identiques et proches)

朋友 peng'you - ami = intime + compagnon

离别 li'bie - séparation = quitter + se séparer

道路 dao'lu - route = voie + trajet

(Morphèmes lexicaux des sens opposants)

长短 chang'duan - longueur = long + court

呼吸 hu'xi - respiration = exhaler + aspirer

开关 kai'guan - bouton = ouverture + fermeture

(Morphèmes lexicaux des sens relatifs)

手足 shou'zu - frère = main + pied

口舌 kou'she - querelle = bouche + langue

手脚 shou'jiao - ruse = main + pied

(Dispersion du sens d'un des deux morphèmes)

忘记 wang'ji - oublier = oublier + se rappeler de

人物 ren'xiang - personnage = humain + objet

国家 guo'jia - état = pays + famille

- expressions

吃饱了 chi'bao'le - rassasié

= manger + repu + marque d'action archivée

吃好了 chi'hao'le - rassasié (le repas était délicieux)

= manger + bien + marque d'action archivée

吃完了 chi'wan'le - terminé

= manger + fini + marque d'action archivée

- étymologie des caractères

信 xin - confiance = 人 ren - humain + 言 yan - parole

尖 jian - pointu = 小 xiao - petit + 大 da - grand

歪 wai - penché mauvais - 不 bu - non + 正 zheng -

droit

## 1.2 CULTURE

La traduction est en général l'échange interculturel dans le cadre du changement de langue. Le lien entre les activités de la traduction et la langue est tellement coexistant que l'on tombe souvent dans l'illusion que pour ce travail il suffit d'avoir des connaissances dans deux langues. La langue a pour nature un système des signes. La traduction a besoin de transporter non seulement les signes linguistiques, mais aussi la portée du message. La combinaison des deux facteurs varie parmi les nations. Ce phénomène ressemble de beaucoup à un texte sauvegardé dans un certain format, qu'il est toujours préférable d'ouvrir tel quel pour éviter la distorsion des informations. Le contenu du texte d'origine est formulé dans la langue de départ. Ainsi la compréhension effective demande le soutien de la culture de la langue de départ. Avec les informations acquises, le traducteur s'appuie sur la langue ciblée et sur sa culture pour finaliser le changement de langue. Sinon, le texte traduit risque de ne pas pouvoir offrir une bonne lecture.

### 1.2.1 QUALITÉS DE CULTURE

Le terme "la culture" a un taux d'emploi assez haut à notre époque, alors qu'en même temps, la définition de la culture manque toujours d'unanimité. On peut disposer de plus de deux cents descriptions sur ce terme. Néanmoins, il est possible de trouver une version bien acceptée universellement, avancée par Edward Burnett Tylor<sup>36</sup> (1832 - 1917) dans son livre intitulé *La civilisation primitive*:

---

<sup>36</sup> anthropologue britannique

*Le mot culture ou civilisation, pris dans son sens ethnographique le plus étendu, désigne ce tout complexe comprenant à la fois les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et les autres facultés et habitudes acquises par l'homme dans l'état social.*<sup>37</sup>

La culture est avant tout un ensemble organique doté de structure à multi-échelons. Si on divise les facteurs entre les dominants et les récessivités, on aura dans le premier échelon les lois, les institutions, les coutumes, les produits culturels etc., et dans le second échelon les modes cérébrales, les habitudes psychologiques, les systèmes de valeur, les éléments de moralité etc. Par rapport au premier groupe, les facteurs récessifs font obstacle aux traducteurs d'une façon plus difficile à apercevoir. Prenons comme exemple un poème de la dynastie Tang.

前不見古人, qian'bu'jian'gu'ren

後不見來者;<sup>38</sup> hou'bu'jian'lai'zhe

Je ne vois ni les sages d'autrefois,

Ni les héros à venir après moi.<sup>39</sup>

Where, before me, are the ages that have gone?

And where, behind me, are the coming generations?<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> M.Edward B.Tylor , *La Civilisation Primitive, tome 1*, traduction en français par Pauline Brunet, Nabu Press, 2012, ISBN-10: 1273563573, ISBN-13: 978-1273563577, page 1

<sup>38</sup>登幽州台歌 *Ascension de la Terrasse de Youzhou*, 陳子昂 Chen Zi' ang (661-702)

<sup>39</sup> source: <http://poesiechinoise.wordpress.com>

<sup>40</sup> <http://wengu.tartarie.com> On a Gate-tower at Yuzhou

Of ancient men, none are left;  
of those to come, none are seen.<sup>41</sup>

On note que la traduction des mots 前 (qian - avant, précédant) 后 (hou - après) dans la deuxième version sont traduits en respectant le sens de la langue d'origine. La première et la troisième versions ont choisi d'éviter la traduction des deux adverbes du temps. Cette méthode est maligne pour que le traducteur connaît clairement la différence du point d'appui du temps dans les deux cultures. La description du temps dans la culture chinoise fait face au passé dans presque tous les cas; alors que dans la culture occidentale le passé est souvent ce qui est derrière le présent. Sans la traduction mot-à-mot qui pose certainement de confusion aux lecteurs occidentaux, ni l'utilisation des adverbes à la manière de la langue ciblée, la première et la troisième versions arrivent à offrir un texte bien élaboré.

Ensuite, la culture ne se sépare pas de ses caractères nationaux. Faute de transport pratique, les échanges entre les nations n'étaient pas aussi actifs qu'aujourd'hui. Jusqu'à notre époque, d'ailleurs, les mots comme 阴 (yin - principe féminin ou négatif en nature) 阳 (yang - aspect ou principe mâle, actif, vivifiant de la nature) n'ont pas d'équivalent dans les langues occidentales ; le mot "Dépaysement" décrivant "Faire rompre ses habitudes à quelqu'un en le mettant dans un pays, une région très différents de ceux où il habite par le décor, le climat,

---

<sup>41</sup> <http://poetrychina.net> *The Juejue Exemplified, On Yuzhou Terrace*, Chen Zi'ang, Matthew Flannery, 2013

*les habitudes; Troubler quelqu'un, le désorienter en le changeant de milieu et en le mettant dans une situation qui lui donne un sentiment d'étrangeté"*<sup>42</sup>, a été groupé par Ella Frances Sanders<sup>43</sup> dans son billet largement répandu intitulé *11 Untranslatable Words From Other Cultures*<sup>44</sup>.

La culture montre également comme point distinctif l'apprentissage par l'acquisition. La compétence de parler une langue est née de façon naturelle. Mais l'acquisition de la culture demande l'apprentissage. Dans l'environnement de la langue maternelle, les deux processus sont synchronisés. Ainsi il est difficile d'apercevoir la culture dans un contexte mono-culturel. Lorsqu'on introduit les langues étrangères, se manifeste plus clairement la déconnexion de la langue et de la culture, parce que l'apprentissage de la langue étrangère est en fait fondé sur la culture maternelle. Ce genre de greffe aboutit, loin de l'avantage de la vigueur hybride, à des malentendus inconscients. Par exemple la notion empruntée de l'Occident 唯物主义 (wei'wu'zhu'yi - le matérialisme), on pense naturellement que ceci est identique au matérialisme, tout en négligeant qu'en plus de la doctrine philosophique, le mot signifie également "Manière de vivre, état d'esprit orienté vers la recherche des satisfactions matérielles, de plaisirs"<sup>45</sup>.

Dernier point, la culture est en fin de compte compatible avec une autre. La compatibilité est sans discussion la force interne de la progression linguistique.

---

<sup>42</sup> Larousse

<sup>43</sup> illustrateur

<sup>44</sup> <http://blog.maptia.com/posts/untranslatable-words-from-other-cultures>

<sup>45</sup> Larousse

La traduction joue un rôle intermédiaire dans l'introduction des termes étrangers dans la langue ciblée. Le mandarin vernaculaire que les Chinois utilisent aujourd'hui s'est appuyé de beaucoup sur les mots introduits du Japon. Dans un temps plus récent, on note plus fréquemment l'origine occidentale des termes généralement traduits par la phonétique, tels que 秀 (xiu - show), 酷 (ku - cool), 蒙太奇 (meng'tai'qi - le montage), 香槟 (xiang'bin - le champagne), 芭蕾 (ba'lei - le ballet), 苏芙蕾 (su'fu'lei - le soufflé).

### 1.2.2 DISPROPORTION DES CULTURES

L'influence culturelle est décidée par plusieurs éléments en plus du caractère propre d'une civilisation : l'économie de la nation, la technologie, le pouvoir politique, la puissance militaire etc. Le quotient d'influence peut être mesuré approximativement par la comparaison du nombre des œuvres littéraires et des films entre deux pays.

Dans un sens général, la traduction s'exécute du sens de la culture haute à celle qui est basse. L'histoire d'échanges de plus de mille ans entre la Chine et le Japon est un exemple assez représentatif. Sous la dynastie Tang (618 - 907) où la Chine était au sommet de la culture du féodalisme, la totalité des fonctionnaires envoyés en Chine par le Japon était innombrable. Ils ont ramenés dans leur pays le régime, les sciences et les technologies, ainsi que les caractères chinois. Les syllabaires japonais (Les hiraganas et Les katakanas) sont créés en s'inspirant

des radicaux sémantiques chinois. Plus de trois mille caractères chinois sont gardés dans le système japonais. Mais après l'essor du Japon au début de la restauration de Meiji <sup>46</sup> (vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle), la tendance a été changée. Dans les premières années du XX<sup>e</sup> siècle, les étudiants chinois ont introduit des mots tels que 物理 (wu'li - la physique), 革命 (ge'ming - la révolution), 干部 (gan'bu - le cadre), 逻辑 (luo'ji - la logique) etc. On compte plus de neuf cents mots venant du Japon dans le *dictionnaire des termes chinois d'origine étrangère* <sup>47</sup>. Il faut mentionner que la guerre est également importante dans la transmission culturelle.

Ce phénomène a toutefois une histoire différente dans le temps ancien. Faute de moyens efficaces de communication et du transport, l'influence de la culture haute subissait souvent de la temporisation. Cela veut dire que la valeur d'une certaine culture haute n'était pas répandue lors de son temps. Jusqu'à la phase de chute, les autres nations se sont finalement rendues compte de sa beauté. Prenons comme exemple la société esclavagiste de la Grèce. Au début du renfort de la civilisation romaine au IV<sup>e</sup> siècle, la culture grecque était en fait toujours la culture haute. Le premier sommet des activités de la traduction occidentale était né à cette période de temps. En tant que le vainqueur militaire, les Romains ont traité la littérature grecque comme leur trophée. Dans la traduction, les traducteurs romains sont tombés dans l'habitude du remaniement : le dieu suprême dans la

---

<sup>46</sup> conséquence directe de l'ouverture du Japon isolé

<sup>47</sup> Cen Linxiang, *le dictionnaire des termes chinois d'origine étrangère*, Presse de la commerce, 1990, ISBN 710000683X/9787100006835

mythologie grecque Zeus a été remplacé par Jupiter; la divinité de l'Olympe nommée Hermès par Mercure etc.

### 1.2.3 CONVERSATION INÉGALE

Avec l'établissement de statuts haut et bas entre les cultures, les échanges culturels peuvent également être considérées comme inégaux. Ce fait se traduit par la différence du nombre des textes introduits et par la stratégie de traduction des traducteurs de cultures différentes.

Lorsqu'on parle de la quantité des textes traduits, presque tous les classiques français ont une ou plusieurs versions chinoises. En plus des littératures connues, bien des films français sont importés en Chine. Mais le nombre des documents chinois entrés en France est une autre histoire. L'autre facteur à mesurer concerne le choix sélectif de la tactique de traduction. Superficiellement dit, ce facteur n'est que la décision personnelle du traducteur. La prise de décision souligne en fait l'écart de position entre la culture maternelle du traducteur et celle du texte d'origine.

Regardons la traduction du classique chinois 红楼梦 (hong'lou'meng - *Le Rêve dans le pavillon rouge*). On compte deux versions françaises de 红楼梦 (hong'lou'meng - *Le Rêve dans le pavillon rouge*) terminées toutes les deux avant le XXI<sup>e</sup> siècle, ainsi que deux versions anglaises. Jacqueline Alézaïs, André d'Hormon, Li Tche-houa ont réalisé *Le Rêve dans le pavillon rouge*; Armel Guerne a retraduit *Le Rêve dans le pavillon rouge* à partir de la

version allemande de Franz Kuhn; la traduction du sinologue anglais David Hawkes s'est nommée *The Story of the Stone*; le lettré chinois Yang Xianyi<sup>48</sup> (1915 - 2009) est le traducteur de la deuxième version anglaise titrée *A Dream of Red Mansions*. On constate d'abord que le titre de la version de David Hawkes n'a pas l'équivalent du mot 紅 (hong - le rouge). Cette tendance se produit souvent chez les traducteurs de la culture haute lorsqu'ils travaillent un texte d'origine d'une culture basse. Le choix d'omission du "rouge" donne un exemple parfait de ce phénomène. La couleur rouge représente le soleil, le bonheur, l'enthousiasme, la prospérité, la chance, la chambre des jeunes femmes, ainsi que la signification de la révolution dans les jours plus récents. En revanche, dans la civilisation anglaise, le mot rouge est souvent lié à la violence et au saignement. Il est donc compréhensible que le mot rouge ait certainement posé des problèmes pour Hawkes. Il a choisi de ne pas traduire le mot rouge afin d'éviter la rupture de significations. Pourtant ce mot est de haute fréquence dans le roman, il demande donc une traduction concrète. Pour le nom de la résidence de Jia Baoyu 怡红院 (yi'hong'yuan), on compte "Enclos égayé de rouge" (version d'Alézaïs) "Court of Green Delight" (version de Hawkes) "Happy Red Court" (version de Yang). On observe clairement que la stratégie de Hawkes est d'ajuster les différences culturelles en adoptant les habitudes de sa culture maternelle. On trouve d'autres exemples soutenant cette observation, tel que le soupir de la femme de Zhou Rui 阿弥陀佛 (e'mi'tuo'fo) la version française d'Alézaïs a employé "Amitabha"; Yang l'a traduit par "Gracious Buddha"; et Hawkes a changé la

---

<sup>48</sup> traducteur chinois

religion de la femme en utilisant le terme " God bless my soul". Le caractère du fond culturel du traducteur influence en réalité les décisions prises dans leur travail.

#### 1.2.4 CARACTÈRES NATIONAUX DES CHINOIS

Les coutumes nationales méritent d'être discutées séparément pour la raison que ce facteur est souvent lié aux fautes ou ambiguïtés de traduction. Analysons ensuite des phénomènes culturels typiquement chinois.

-- Modestie

Selon la culture chinoise, la modestie est souvent le standard pour mesurer les comportements. La manifestation d'individualité est ainsi jugée superficielle. Dans la culture occidentale, les gens apprécient la modestie sans répulsion envers les expressions d'un individu. Prenons l'exemple d'une situation assez fréquente dans la vie, lorsqu'un occidental donne des compliments à une Chinoise sur son apparence, la réponse la plus naturelle d'une Chinoise est "哪里, 哪里"(na'li, na'li). Il ne faut jamais traduire cela par son sens littéral "Où, où". Est-ce qu'on peut utiliser la phrase " Je suis flattée" pour exprimer la portée de l'humilité? La réponse risque d'être toujours négative parce que "flatter" suggère ici que son interlocuteur a un sentiment exagéré ou trompeur. De nos jours, les gens commencent à se familiariser avec ce genre d'expression modeste. Cet occidental peut probablement prendre patience en expliquant que ceci est son compliment

sincère. Pire parce que dans ce cas-là la femme va encore une fois montrer de la modestie en disant “没有, 真的没有” (mei'you, zhen'de'mei'you - Non, je ne suis vraiment pas belle). Les traductions “où” et “flattée” sont toutes les deux correctes au point de vue du sens. Mais dans des contextes pareils, il faut plutôt prendre une expression conformément à la fonction linguistique: “Merci”.

Ou encore lorsque les Chinois invitent quelqu'un à la maison pour un repas, les hôtes disent souvent “手艺不好” (shou'yi'bu'hao - Je ne sais pas cuisiner) “将就一下” (jiang'jiu'yi'xia - Mangez un peu, faute de mieux) “没什么好吃的” (mei'shen'me'hao'chi'de - Il y n'a rien de délicieux). La traduction la plus précise n'arrive pas à communiquer l'intention des hôtes. Telle situation demande des traductions sans similitude pour réellement satisfaire les expressions sous les motifs d'appréciation de soi-même avec modération, par exemples “J'ai préparé les plats spécifiquement pour votre goût” ou “J'espère que ce repas vous a plu”.

-- Dépréciation de soi-même

Différente de la modestie, la dépréciation de soi-même a généralement pour but de faire une comparaison exagérée avec la noblesse d'autrui, ce qui fonctionne en fait comme un compliment. Par exemple : les termes “犬子” (quan'zi - son fils de chien) “拙文” (zhuo'wen - mon travail d'écriture mauvais). Quand on parle du même sujet

concernant les autres personnes, les mots descriptifs sont totalement contraires, par exemple "令郎" (ling'lang - votre fils bien aimé) "大作" (da'zuo - votre travail réussi). Dans un certain degré, les Français sont aussi modestes, par exemple la conclusion de l'enquête fameuse sur le taux de lecture des Français, indiquant que les français lisent peu/moins. Alors que dans les rapports portant sur les caractères du peuple français, il suffit de taper sur Google les mots clés "français" "lecture" dans des autres langues pour certifier leur appréciation sur la dévotion à la lecture de la France. Mais à part cela, les occidentaux utilisent très rarement les mots péjoratifs dans la description de soi-même.

-- Admiration du passé

On commence cette section de recherches par les anniversaires considérés comme les plus importants dans des cultures différentes. Au États-Unis, on parle souvent de "Sweet Sixteen" qui célèbre l'âge de 16 ans. En France, les occasions où l'on atteint un certain âge clé (dix ans, vingt ans, etc.) et où l'on a obtenu le droit de s'adonner à une activité précise des anniversaires de naissance à fêter d'une façon spéciale. Les Chinois mettent plus d'attention aux personnes âgés de la famille dans leur anniversaire de 五十大寿 (wu'shi'da'shou - 50 ans), 六十大寿 (liu'shi'da'shou - 60 ans), 六六大寿 (liu'liu'da'shou - 66 ans) etc. l'expression de "大寿" (da'shou - la longévité) donne l'explication de l'importance de l'occasion. Il est également à noter que dans les années récentes, à force de

l'influence du monde occidental, les enfants chinois d'aujourd'hui s'amuse beaucoup à leur anniversaire. Pour la raison de la tradition qui valorise en général le passé ou autrement dit qui respecte les gens âgés, Chen Zi'ang a utilisé le mot "avant" lorsqu'il parlait des ancêtres dans sa poésie qu'on a citée. Son respect des ancêtres se lit par la politesse suggérant que l'auteur a choisi de faire face au passé.

-- Autres

Des simples exemples concrets seront cités dans le suivant pour donner l'esquisse de l'existence des différences culturelles.

-- thé rouge

Dans la plupart des cas, le thé rouge chinois est l'équivalent du thé noir en Europe. L'histoire de ce thé a plusieurs verveines. Il est dit que durant le processus de fabrication, la couleur des feuilles est devenue de plus en plus foncée; Autrement dit les Occidentaux parlent en fait de la couleur des feuilles et les Chinois nomment le thé selon la couleur de l'eau; Ou encore que la portion du thé rouge importée en l'Europe était devenue noire sous la force de la fermentation durant le transport. Il y a en fait deux exception à noter: d'une part, le terme de "thé rouge" existe réellement dans les langues occidentales. Mais il indique un arbuste nommé Le rooibos. Et le mot "thé noir" en chinois sign.

-- pages jaunes

Les pages jaunes indiquent un annuaire téléphonique dont les pages sont vraiment de couleur jaune. Ce genre d'annuaire se trouve assez rarement en Chine. Il faut surtout noter que l'équivalent mot-à-mot chinois des pages jaunes signifie une notion complètement isolée: les livres charnels. Dans la pratique, les traducteurs chinois utilisent en fait "les feuilles jaunes" afin d'éviter la confusion.

-- Après vous

Le mandarin organise souvent la phrase en s'appuyant sur le point de repère de soi-même. Ce phénomène se traduit dans la vie quotidienne par l'exemple le plus représentatif "Après vous". Les Chinois dit "请 (先走)" (qing (xian'zou) - s'il vous plaît (allez avant moi)). Lorsqu'on s'adresse à un roi ou à un empereur, les termes utilisés dans la culture occidentale et chinoise sont respectivement "sa majesté" et "陛下" (bi'xia - (je me mets) plus bas que votre trône). Ce dernier servait d'appellation dans le temps plus ancien où l'on parlait aux suites d'empereur, qui s'engageaient de passer les discours. L'appellation a vécu jusqu'au moment où les fonctionnaires avaient le droit de converser directement avec l'empereur.

-- À votre guise

Les Chinois tendent à répondre “随便” (sui'bian - au hasard, n'importe) quand leur avis est demandé par les autres. Cette réponse reste identique dans les situations des menus à prendre dans un restaurant jusqu'à l'heure de départ pour aller à un endroit. La traduction “à votre guise” respecte une partie de la signification extensive du terme. “Je me conformerai à votre avis”, “Je prends ce que vous me conseillez” ou simplement “Je voudrais savoir ce que vous en pensez” sont des expressions plus proches à la portée réelle du terme d'origine.

Pour compléter l'analyse sur la nationalité d'un pays, il faut indiquer que cela est variable. L'évolution historique inclut souvent l'introduction des savoirs et des habitudes des pays étrangers, qui change progressivement les caractères nationaux. On entend plus fréquemment “merci” au lieu de “où, où”; “你好” (ni'hao - bonjour, bonsoir) a remplacé “吃过了吗?” (chi'guo'le'ma ? - avez-vous mangé?) parmi la jeune génération. Les activités de traduction ont certainement leur part de contribution dans ce changement graduel.

## 1.3 ÉCHANGES CULTURELS

### 1.3.1 HISTOIRE BRÈVE

#### 1.3.1.1 Faisabilité et besoin des échanges culturels

Lorsqu'on traite des échanges culturels, il est nécessaire de donner une définition de la notion de civilisation. On trouve dans le *Larousse* l'explication suivante:

*Ensemble des caractères propres à la vie intellectuelle, artistique, morale, sociale et matérielle d'un pays ou d'une société.*

L'espèce humaine, partageant la même origine, produit divers fruits culturels. Les écarts des civilisations créent le besoin des échanges et leurs caractères en commun les rendent possible.

Souvent les spécialistes constatent, dans leurs recherches culturelles sur nos ancêtres, des contenus de croyance ressemblants ou des formes d'art similaires. Bien d'entre eux cherchent à comprendre la raison de la similitude des activités humaines formées dans des endroits assez éloignés.

L'anthropologue américain Lewis Henry Morgan (1818-1881) pose cette question dans son œuvre *Ancient*

*Society*<sup>49</sup>. Les personnes dont on descend ont réalisé dans la continuité des inventions et des découvertes. La comparaison de ces catégories indique la mono-origine de l'être humain, les exigences et le psychisme provenant de la nature ou de la vie sociale dans diverses phases historiques. Partageant la théorie d'évolution sociale, les chercheurs français ont apporté des contributions importantes. Le représentant primitif de leur branche nommée l'école de la sociologie, David Émile Durkheim<sup>50</sup> (1858-1917), a essayé de comprendre les éléments formateurs d'une société et la manière dont elle se constitue.

Le diffusionnisme est une méthode concurrente de l'évolutionnisme culturel. Les savants argumentaient que l'avancement de culture n'était possible que chez quelque ethnie vivant à un certain endroit. La diffusion de cette culture forme ainsi un monde autour d'elle. L'histoire culturelle humaine est en tout l'expansion des mondes.

Dans les années 1920s, Bronislaw Malinowski<sup>51</sup> (1884-1942) a introduit le fonctionnalisme. Cette approche tendait à remplacer les deux théories mentionnées. Il soulignait que le but final pour l'homme est de bien vivre. De cette façon, du point de vue de la fonctionnalité en tant que moyens s'efforçant d'atteindre cette envie, la civilisation, sous différentes présentations, est considérée comme uniforme.

---

<sup>49</sup> Lewis Henry Morgan, *Ancient Society (Classics of Anthropology)*, Henry Holt and Company, New York, 1875, ISBN-10: 0816509247, ISBN-13: 978-0816509249

<sup>50</sup> E. Durkheim a exprimé son opposition à la ressemblance psychique.

<sup>51</sup> anthropologue, ethnologue et sociologue polonais

Vers la fin de XX<sup>e</sup> siècle, un courant de pensée nommé le Processualisme <sup>52</sup> a pris place dans les milieux scientifiques occidentaux. Il développe une notion fondamentale: le sphère d'interaction. La culture se développe dans tous les lieux, mais les échanges sont beaucoup plus intenses entre les régions limitrophes entre celles qui sont géographiquement séparées, tel que le Monde chinois.

Joseph Needham <sup>53</sup> (1900-1995) semble avoir un avis plutôt intermédiaire. Lorsque une partie de la culture d'une certaine nation est répandue et bien employée par les autres, on lui est redevable de cette contribution. Mais souvent on constate que des inventions ou des créations identiques sont réalisées en réalité dans plusieurs parties du monde. Dans ce cas, ces nations partagent la reconnaissance. On observe une convergence dans le cadre de l'évolution sociale. À la rencontre des difficultés simples et ressemblantes, les gens vivant aux quatre coins du Monde tentent de prendre la même résolution. Limité par les environnements et la nature humaine, l'état des civilisations isolées dans les temps anciens montre des progrès similaires. Joseph Needham a fourni des exemples dans son livre<sup>54</sup>, tel que la mise aux oreilles ou au nez des ornements, l'attachement de la hache à la poignée (on compte environ dix manières d'assemblage), Il est possible de conclure que les techniques simples et applicables favorisent leur propre diffusion, alors que la propagation d'un système de pensée est souvent restreinte par les caractères spécifiques des ethnies (toutefois rien n'empêche la dispersion des

---

<sup>52</sup> autrement dit, l'archéologie processuelle, nouvelle archéologie

<sup>53</sup> scientifique, historien, sinologue britannique

<sup>54</sup> *Science and civilisation in China* (1954)

éléments philosophiques). Ce constat conforme aux faits explique que dans l'antiquité, la plupart des échanges culturels entre l'occident et l'orient se limitaient au cadre technique.

La communication réciproque de la culture correspond non seulement à un phénomène de convergence, mais aussi à l'enrichissement de la diversité. La civilisation de l'humanité garde depuis longtemps des liens communs.

### 1.3.1.2 Origine occidentale de la civilisation chinoise

L'idée de la provenance occidentale de la civilisation a fait sa première apparition dans les années 1630s, suivant les visites des missionnaires. Certains d'entre eux interprétaient les notions et les activités chinoises à partir de leurs propres connaissances. Les pictogrammes chinois ont fait penser à missionnaires aux hiéroglyphes employés dans les pyramides d'Égypte. Athanasius Kircher<sup>55</sup> (1601-1690) déclarait dans son livre<sup>56</sup> que les caractères chinois sont nés des hiéroglyphes égyptiens. Son idée a inspiré Joseph de Guignes<sup>57</sup> (1720-1800) qui a composé en 1758 un ouvrage portant un titre explicatif de sa vision des choses: *Mémoire dans lequel on prouve, que les chinois sont une colonie égyptienne*. Mais en réalité, l'étymologie des caractères chinois, par exemple, embrasse plusieurs

---

<sup>55</sup> Athanasius Kircher en français: Athanase Kircher, jésuite allemand

<sup>56</sup> Athanasius Kircher, *China illustrata (China monumentis illustrata)* traduit en français par Dr. Charles D.Van Tuyl depuis l'édition originale latine de 1677, Indian University Press, Bacone College ISBN-10: 0940392240, ISBN-13: 978-0940392243

<sup>57</sup> Joseph de Guignes, orientaliste français

méthodes: 象形 (xing'sheng - le pictogramme); 指事 (zhi'shi - l'idéogramme au sens stricte); 假借 (jia'jie - le phonogramme); 会意 (hui'yi - l'idéogramme généralement composés); 形声 (xing'sheng - l'idéo-phonogramme); 转注 (zhuan'zhu - la dérivation).

Terrien de Lacouperie<sup>58</sup> (1845-1894), cependant, était partisan du rôle originel de Babylone. Malgré les recherches documentaires, ses arguments d'aspect linguistique sont plutôt des malentendus. Citons un exemple : 百姓 (bai'xing - le peuple), aujourd'hui employé pour dire la totalité des citoyens ; était les noms des personnes d'un nombre limité. Le sens strict de 百 (bai - cent) est le chiffre cent, alors que dans la plupart des œuvres littéraires d'autrefois 百<sup>59</sup> (bai - cent) porte le sens de "nombreux" et "innombrable". 姓 (xing - le nom), le nom de famille, venant des endroits, des professions des ancêtres ou des totems de famille<sup>60</sup>, était considéré comme un privilège. Lacouperie a pris 百姓 (baixing - le peuple) pour une évidence de l'influence de la civilisation de Babylone. Bak Sing, autrement dit la tribu Bak dans la langue akkadienne, servait Nakunte en tant que son armée dans la migration vers l'Orient (en 2882 av. J.-C.). La prononciation proche a conduit Lacouperie à

---

<sup>58</sup> Terrien de Lacouperie, orientaliste français

<sup>59</sup> Bien d'autres chiffres sont employés d'une façon libre: 三 (san - trois) 六 (liu - six) 九 (jiu - neuf) 千 (qian - mille).

<sup>60</sup> Tels que 牛 (niu - le bœuf); 马 (ma - le cheval); 羊 (yang - le mouton); 熊 (xiong - l'ours).

questionner que 百姓 (baixing - le peuple) égalait Bak Sing et devait signifier la noblesse<sup>61</sup>. Est-ce vrai?

En plus d'un nom de famille, il faut avoir un titre de maître, 氏 (shi - le nom de famille des nobles), pour les statuts supérieurs. Ce titre était associé à leur fonction et à leur apanage. Les nobles, les hommes, sont appelés par leur dignité. Les femmes, d'ailleurs, sont appelées par leur nom de famille si elles en possédaient<sup>62</sup>. Le titre servait comme distinction hiérarchique. Le nom de famille aidait à vérifier si le mariage était éligible. Seul les couples de famille différente, quelque soit leur statut social, étaient autorisés à se marier.

En plus de son idée fausse du sens de mot, le sinologue s'est trompé par ignorance. James Legge<sup>63</sup> (1815 - 1897) avait un jugement s'opposant à l'approche de la comparaison linguistique de Lacouperie.

*...Legge was too courteous as a scholarly gentleman to show the full extent of his frustration and anger over the often slipshod methods, faulty logic, chauvinistic arrogance, and surprising success of the dynamic duo of sino-Babylonianism...*<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Terrien de Lacouperie, *The Western Origin of the Early Chinese Civilization*, Adamant Media Corporation, Londres, 2005, ISBN-10: 1402192797, ISBN-13: 978-1402192791

<sup>62</sup> Les roturiers, les gens du niveau social le plus bas, n'avaient que leur prénom.

<sup>63</sup> James Legge, sinologue britannique

<sup>64</sup> Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China, James Legge's Oriental Pilgrimage*, University of California Press, ISBN-10: 0520215524, ISBN-13: 978-0520215528 London, 2002. p389

L'autre grand nom au milieu de sinologie, Gustav Schlegel<sup>65</sup> (1840-1903) n'était pas non plus convaincu. Il critiquait:

*...His 'method of dissecting ancient Chinese characters and giving each part a phonetic value', which allows them to be equated with polysyllabic Chaldean words, is impossible from the standpoint of the Chinese language...<sup>66</sup>*

Cadrées dans la théorie monopôle d'origine de la civilisation, les pensées mentionnées sont en fait classiques. De nos jours, les études fournissent une nouvelle vision: suite au développement d'agriculture des poly-systèmes<sup>67</sup> culturels se sont formés au long de Huang'He (le Fleuve Jaune) et Chang'Jiang (Yang Tsé ou le Fleuve Bleu). La civilisation d'un pays peut éventuellement présenter des phénomènes assez particuliers. Ce genre de structure souple est ouvert à la possibilité d'une origine étrangère.

### 1.3.1.3 Nestorianisme

Durant la dynastie Song (960-1279), les échanges plus courants qu'avant permettaient la promotion des religions étrangères. Le Nestorianisme<sup>68</sup>, le Manichéisme<sup>69</sup> et le

---

<sup>65</sup> sinologue des Pays-Bas, philosophe de naturalisme

<sup>66</sup> Norman J.Girardot, *The Victorian Translation of China, James Legge's Oriental pilgrimage*, University of California Press, ISBN-10: 0520215524, ISBN-13: 978-0520215528 London, 2002. p392

<sup>67</sup> zhongyuan 中原, haidai 海岱, yanliao 燕辽, lianghu 两湖, jiangzhe 江浙, bashu 巴蜀

<sup>68</sup> hérésie christologique du V<sup>ème</sup> s. de Nestorius, patriarche de Constantinople, concernant le rapport de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ. (*Larousse*)

Zoroastrisme<sup>70</sup> sont considérés comme les trois religions étrangères.

Le nom chinois du Nestorianisme est 景教 (jingjiao - le Nestorianisme). En l'année 635, 景教 (jingjiao - le Nestorianisme) a pris son début en Chine ancienne. Parmi les découvertes de la Cave de Dun'huang, sur site des grottes de Mo'gao dans la province de Gan'su, les archéologues ont pu récupérer des sutras portant sur le Nestorianisme sur lesquels la trinité est spécifiquement indiquée. Le plus célèbre sutra se trouve d'ailleurs au musée Bei'lin (Foret de Stèles) à Xi'an. Datant de la dynastie Tang (618-907), en 781, la stèle nestorienne intitulée 大秦景教流行中国 (da'qin'jing'jiao'liu'xing'zhong'guo'bei - le stèle sur la popularité du Nestorianisme) mentionnait l'histoire du christianisme nestorienne en Chine avec un taux de 62 sur 70 du nom des prêtres écrit à la fois en chinois et en syriaque. Résultant de persécution antibouddhiste<sup>71</sup>, la prospérité du Nestorianisme a connu une rupture. Mais selon missionnaires Guillaume de Rubrouck<sup>72</sup> (1215-1295) et Marco Polo<sup>73</sup> (1254-1324), les Mongols restaient fidèles à 景教 (jing'jiao - le Nestorianisme).

---

<sup>69</sup> doctrine des disciples de Mani. Il professait la coexistence et la lutte éternelle de deux principes: l'un bon, l'autre mauvais.

<sup>70</sup> synonyme du mazdéisme, religion monothéiste

<sup>71</sup> En 845, presque toutes les religions "étrangères" ont été interdites.

<sup>72</sup> Guillaume de Rubrouck ou de Rubroek, franciscain envoyé en Mongolie en 1253-1254

<sup>73</sup> marchand vénitien, auteur du *Devisement du Monde*, ou *Le Livre des merveilles* (1298)



La tête de stèle portant le titre, écrit de haut en bas, de droite à gauche.

### 1.3.2 MIGRATION CULTURELLE

#### -- Déplacement des chinois en Europe

Le transport intercontinental, plus quotidien que jamais, surtout par la voie nautique, a profondément favorisé la mobilisation des Chinois. On note parmi eux, une personne respectable, qui a atteint l'Europe: Rabban Bar Sauma (1220-1294).

Bar Sauma, nestorien, a accompli avec Rabban Markos<sup>74</sup> (1244-1317), un pèlerinage à Jérusalem en 1275. Douze ans plus tard, en tant qu'ambassadeur, il a gagné Rome, l'Angleterre, la France etc. Il a d'abord rendu visite à Andronic II Paléologue<sup>75</sup> (1259-1332) à Constantinople. Bar Sauma a décidé de se diriger à Paris où il a été reçu par Philippe le Bel IV<sup>76</sup> (1268-1314), plus tard à Bordeaux par Édouard I<sup>77</sup> (1239-1307). En 1288 Bar Sauma est repassé par Rome, le pape Nicolas IV<sup>78</sup> (1227-1292) s'est réjoui des récits de la propagation religieuse. Son voyage a convaincu Rome et les empereurs européens du partage de croyance des Chinois. Un nombre considérable des missionnaires et des ambassades envoyés en Chine favorisaient beaucoup les échanges dans les années qui suivaient.

---

<sup>74</sup> étudiant de Rabban Markos, ambassade de la Chine sous contrôle de la Mongolie vers Rome

<sup>75</sup> Empereur byzantin du 1282 au 1328

<sup>76</sup> Philippe IV de France, le roi de fer, onzième roi de la dynastie des Capétiens directs pendant 1285-1314

<sup>77</sup> Roi d'Angleterre de 1272-1307

<sup>78</sup> 189<sup>e</sup> pape de l'Église catholique de 1288 à 1292

## -- Arrivée des Occidentaux en Chine

Malgré la relation délicate entre l'Europe et la Chine sous contrôle de la Mongolie et les luttes de pouvoirs, bien des missionnaires ont pu se déplacer en Chine et assurer leur rédaction des mémoires de voyage.

Jean de Plan Carpin<sup>79</sup> (1182-1252) a été commissionné par le pape Innocent IV<sup>80</sup> (1180/90-1254) en Mongolie pour la promotion de la paix et l'acquisition de connaissances sur les habitants. Début 1247, il s'est mis à étudier de la vie du peuple mongol, et a écrit un livre nommé *l'Histoire des Mongols appelés par nous Tartares*. La France s'intéressait également à ce pays oriental. En 1253, Louis IX<sup>81</sup> (1214-1270) a choisi d'envoyer en mission Guillaume de Rubrouck (1215-1295). Le souhait d'alliance avec Güyük Khan<sup>82</sup> (1206-1248) était toujours sans résultat jusqu'à son retour. Mais son ouvrage *Voyage dans l'Empire Mongol* a fait du volume, dans lequel il expliquait en détails les pratiques de la vie des Mongols, les costumes, le système de justice, les religions et ses journées dans la cour royale. Ce mémoire de voyage date d'un demi siècle plus tôt que celui de Marco Polo dans le milieu culturel. On trouve d'autres contributeurs dans l'histoire des échanges intercontinentaux, tels que le missionnaire de Louis IX (1214-1270) André de Longjumeau<sup>83</sup> (1200-1271), et le fondateur de la mission catholique de Chine Jean de

---

<sup>79</sup> Giovanni dal Piano dei Carpini, ou Plano Cerpini, religieux franciscain italien

<sup>80</sup> pape du 1243 à 1254

<sup>81</sup> Saint Louis, roi de France de 1226 à 1270, neuvième de la dynastie des Capétiens directs.

<sup>82</sup> fils de Gengis Khan, troisième khan suprême des Mongols

<sup>83</sup> missionnaire et diplomate dominicain

Montecorvino<sup>84</sup> (1247-1328), sans oublier la personne la plus reconnue Marco Polo (1254-1324)<sup>85</sup>.

Un caractère attire, cependant, l'attention lorsqu'on examine le contenu de tous ces récits: l'ignorance de la culture et des pensées traditionnelles chinoises. Ce phénomène intéressant est en fait compréhensible parce qu'il est lié au fait du règne des Mongols et de son pouvoir immense. Le manque d'intérêt porté à la vie culturelle traditionnelle des ethnies autre que les peuples de Mongolie peut être considéré comme explicable.

#### -- Activités des missionnaires

Certes, la route de la soie a créé un environnement favorable aux échanges, mais les connaissances des esprits nationaux et des stades psychosociaux nécessitaient encore des efforts. On doit être reconnaissant à la Compagnie de Jésus<sup>86</sup>.

La première arrivée des jésuites remonte à 1552. Jusqu'au décès de l'empereur Qian'Long<sup>87</sup> (1711-1799), le nombre des jésuites approchait quatre cent cinquante. Différent du chiffre officiel, le nombre des clercs réguliers connus étaient d'environ huit cents dont un Anglais, les autres étant des Européens continentaux venus de pays où le catholicisme exerçait une influence

---

<sup>84</sup> aussi dit : Jean de Montecorvin, franciscain

<sup>85</sup> Actuellement la dispute autour de Marco Polo continue. Certains refusent de reconnaître la réalité de son voyage, défendue par d'autres. Faute de preuves suffisantes, jusqu'à nos jours les deux parties n'arrivent pas à s'accorder.

<sup>86</sup> l'ordre religieux catholique, fondé dans les années 1540s

<sup>87</sup> Qianlong, Kien-long, k'ien-long, khian-loung, quatrième empereur de la dynastie Qing de 1735 à 1796.

dominante <sup>88</sup> . Le fondateur de la Compagnie de Jésus François Xavier <sup>89</sup> (1506-1552) essayait d'entrer en Chine ancien par voie maritime. Suite aux interdictions politiques pendant la dynastie Ming <sup>90</sup> (1368-1644), il n'a pas pu achever son voyage en 1552. Dans les années suivantes, les Portugais ont établi leur communauté à Macau <sup>91</sup>, suivies par les prêtres. Le gouvernement de Macau interdisait toutefois aux prêtres l'accès aux autres régions chinoises.

Les activités limitées ont fait réfléchir Michel Ruggieri <sup>92</sup> (1543-1607): l'apprentissage des traditions chinoises et de la langue est crucial pour la propagation religieuse. En 1580, Ruggieri est entré en Chine continentale, accompagné par des marchands portugais, où, grâce à sa tenue courtoise qui conforme aux civilités chinoises et à sa maîtrise de la langue, il a donné aux fonctionnaires régionaux une excellente impression. Ainsi il est devenu en peu de temps le premier prêtre autorisé à séjourner sur le territoire central de la Chine.

Matteo Ricci <sup>93</sup> (1552-1610), camarade d'étude pour la langue chinoise de Ruggieri, a dépassé le succès de son compatriote. D'une part, il consacrait le temps à la traduction des livres scientifiques européens, avec une sélection des chapitres respectant la doctrine catholique et applicable en Chine. D'autre part Matteo Ricci cherchait à établir des liens de dépendance réciproque

---

<sup>88</sup> YU Ligong, *la révolution de la propagation de la foi et la naissance des Églises en Chine*, Presse des Olives, 2006, Taiwan, 957413587X, 9789574135875, pages 32 - 35

<sup>89</sup> missionnaire jésuite navarrais

<sup>90</sup> dernière dynastie dominée par les Han

<sup>91</sup> nom portugais de la ville de Macao

<sup>92</sup> 罗明坚 Luo Mingjian, jésuite italien et missionnaire

<sup>93</sup> 利玛窦 Li Madou, jésuite italien et missionnaire

avec les fonctionnaires. Ses efforts lui ont bientôt apporté l'audience de l'empereur Ming'wan'li <sup>94</sup> (1563-1620) et l'accord impérial de la construction de la Cathédrale de l'Immaculée-Conception<sup>95</sup> à Beijing<sup>96</sup>.



La Cathédrale de l'Immaculée-Conception d'autrefois



La Cathédrale de l'Immaculée-Conception d'aujourd'hui

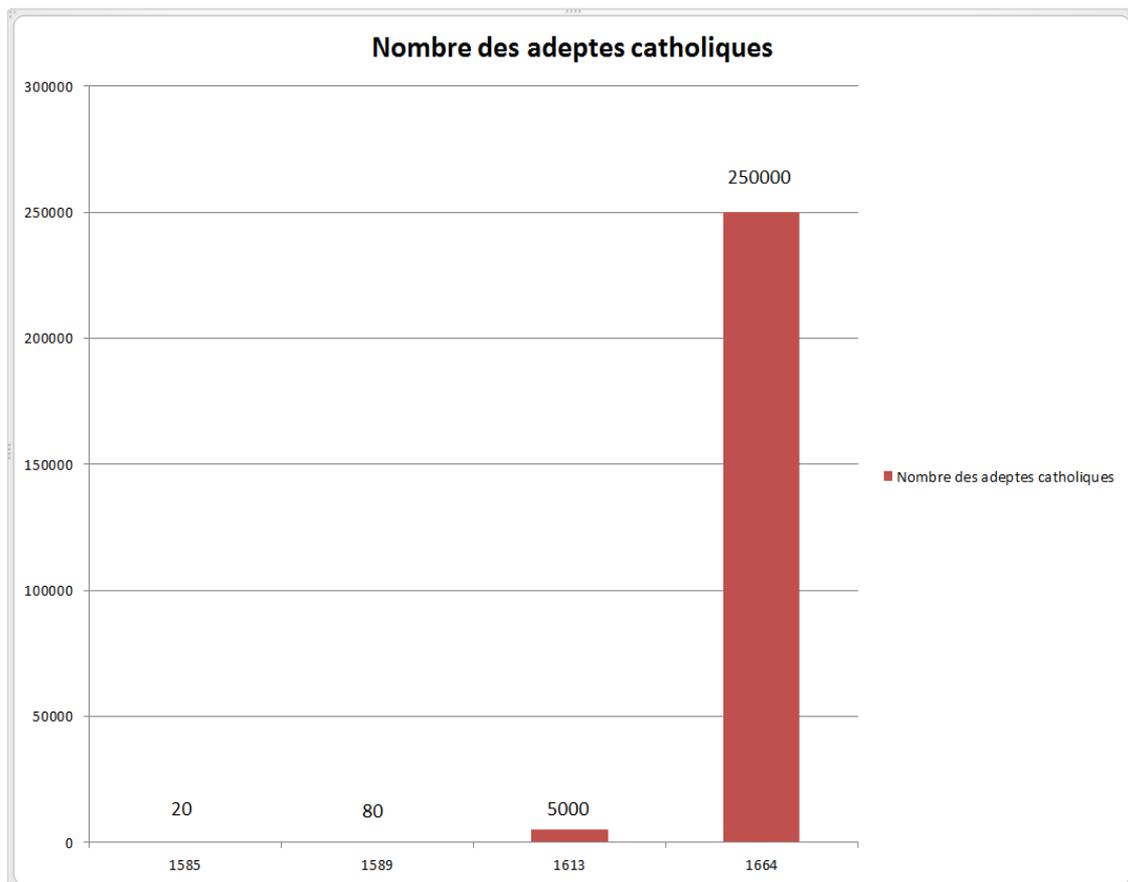
---

<sup>94</sup> treizième empereur de la dynastie Ming de 1572 à 1620

<sup>95</sup> Nan tang, construction débute en 1605, finalisée en 1904

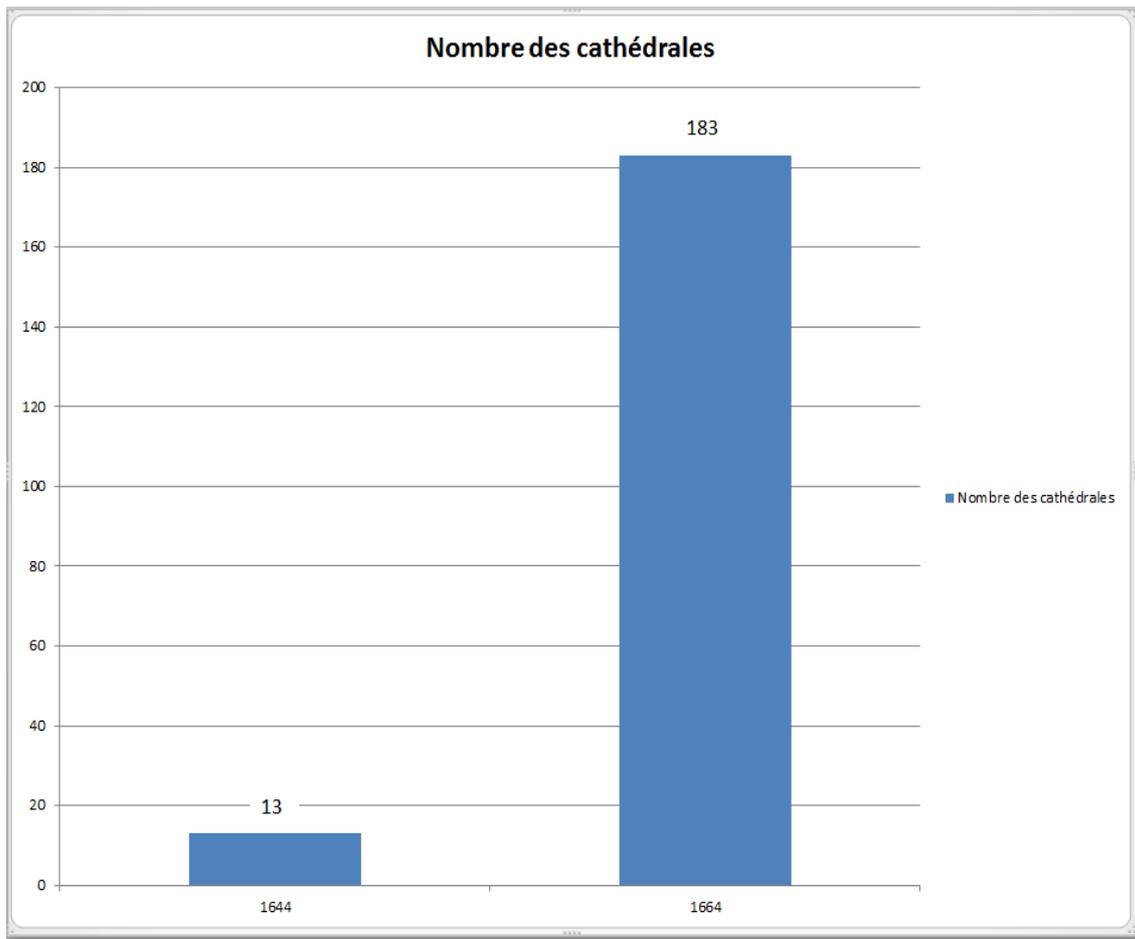
<sup>96</sup> Pékin, capital du pays

L'empereur Kang'xi <sup>97</sup> (1654-1722) se fiait au catholicisme pendant une longue durée de son règne. Il s'intéressait surtout aux mathématiques du fait de travail des prêtres. Ci-joints sont deux tableaux <sup>98</sup> offrant une démonstration sur l'évolution de la propagation de la foi.



<sup>97</sup> deuxième empereur de la dynastie Qing de 1662 à 1722

<sup>98</sup> Shun Yulu, *Le passé et le présent du catholicisme en Chine*, Presse des Sciences Sociales de Shanghai, Shanghai, 1989, ISBN 9787805153261, pages 146 - 152



Le ratio entre les catholiques et la population totale et celui entre les cathédrales et les temples risquent d'être moins satisfaisants. Néanmoins il ne faut absolument pas négliger les progrès réalisés par les missionnaires. Statistiquement les jésuites ont accompli leur travail d'une manière remarquable.

Les membres du prêche d'outre-mer français ont en outre de l'importance. Le premier missionnaire français envoyée par la Compagnie de Jésus était Nicolas Trigault<sup>99</sup> (1577-1628). Soixante-dix ans plus tard que l'arrivée de Trigault en 1611, répondant à l'invitation de l'empereur Kang'xi, Louis XIV<sup>100</sup> (1638-1715) a missionné six

<sup>99</sup> 金尼阁 Jin Nige, jésuite des Pays-Bas

<sup>100</sup> Louis le Grand, le Roi-Soleil, roi de France et de Navarre

mathématiciens jésuites pour servir à la cour impériale à Beijing, dont cinq entre eux sont arrivés en février 1688. Ce sont Joachim Bouvet <sup>101</sup> (1656-1730), Louis-Daniel Lecomte <sup>102</sup> (1666-1727), Jean-François Gerbillon <sup>103</sup> (1654-1707), Claude de Visdelou <sup>104</sup> (1656-1737), Jean de Fontaney <sup>105</sup> (1643-1710) <sup>106</sup>.

Gerbillon a participé à la négociation sino-russe et à la signature du Traité de Nertchinsk <sup>107</sup>. Avec Bouvet, Gerbillon utilisait la quinine dans la guérison du paludisme de Kang'xi, qui a manifesté plus tard sa gratitude sous forme d'un décret offrant la construction de l'église du Saint-Sauveur <sup>108</sup>. Les recherches sur *le Livre des mutations* <sup>109</sup> et la collaboration à la carte générale de la Chine, d'ailleurs, ont assuré à Bouvet une relation proche avec Kang'xi, ainsi que la rédaction des manuels mathématiques en mandchou <sup>110</sup>. Il s'est également rendu utile auprès de Louis XIV. À part des cadeaux royaux ramenés en France, il a publié à Paris en 1697 *le Portrait historique de l'empereur de la Chine et L'État présent de la Chine*.

---

<sup>101</sup> 白晋 Bai Jin, missionnaire jésuite Français

<sup>102</sup> 李明 Li Ming, missionnaire jésuite Français

<sup>103</sup> 张诚 Zhang Cheng, missionnaire jésuite Français

<sup>104</sup> 刘应 Liu Ying, missionnaire jésuite Français

<sup>105</sup> 洪若翰 Hong Ruohan, missionnaire jésuite Français

<sup>106</sup> YU Ligong, *la révolution de la propagation de la foi et la naissance des Églises en Chine*, Presse des Olives, 2006, Taiwan, 957413587X, 9789574135875, page 167

<sup>107</sup> signé le 6 septembre 1689, portant sur la frontière entre la Chine et la Russie.

<sup>108</sup> 北堂 bei'tang - l'église du nord

<sup>109</sup> grand classique chinois

<sup>110</sup> langue officielle provenant de la Mongolie

### 1.3.3 CIRCULATION DE LA CULTURE CHINOISE

#### 1.3.3.1 Les classiques

L'exportation des sciences occidentales durant les dynasties Ming et Qing<sup>111</sup> (1368-1840) recouvrait bien des domaines, tels que en sciences naturelles: le calendrier et les phénomènes astronomiques, la mathématiques, la physique, la génie mécanique, la géographie, la biologie, la médecine; en sciences humaines: l'architecture, la peinture, la musique etc.

Les missionnaires ont fait avancer de beaucoup les connaissances scientifiques dans les milieux académiques. Matteo Ricci et ses continuateurs ont en fait ouvert à l'Occident une entrée culturelle sur l'Extrême-Orient. Bénéficiant de leurs savoirs, ils se lançaient dans la traduction des grands classiques confucianistes.

Le premier traducteur occidental, Juan Cobo<sup>112</sup> (1546-1592), a travaillé à un livre élémentaire intitulé *Ming'Xin'-Bao'Jian*<sup>113</sup> (*Grand livre sur les clarifications*). La Compagnie de Jésus jouait un rôle vital dans l'introduction des ouvrages académiques chinois. Michel Ruggieri pilotait la traduction des *Si'Shu*<sup>114</sup> - *les Quatre Livres*. En 1578 à Guang'dong, il a traduit en latin une partie de *Da'Xue* - *la Grande Étude*, publiée en 1593, et *Meng'Zi* - *Mencius*. Matteo Ricci a fait un manuscrit, malheureusement perdu, des *Quatre Livres* traduits en latin

---

<sup>111</sup> Dû à la guerre de l'opium et la réforme sociale en démocratie, la fin la dynastie Qing (1840-1912) n'est pas considérée comme consistante à la monarchie ni à la souveraineté.

<sup>112</sup> missionnaire et sinologue espagnol

<sup>113</sup> mélange des pensées sous présentation des dictons

<sup>114</sup> *Entretiens de Confucius, Mencius, la Grand Étude, l'Invariable Milieu*

pendant l'année 1593-1594. La première version publiée<sup>115</sup> des *Quatre Livres*, parue durant 1662-1669 à Jian'chang, Guang'zhou et autres villes, était une collaboration entre Prosper Intercetta<sup>116</sup> (1625-1696), Ignatius de Costa<sup>117</sup> (1599-1666) et quinze autres jésuites. En Europe en 1678, le *Confucius Sinarum Philosophus* fait son apparition<sup>118</sup>, qui englobe un guide des sutras classiques, le bibliographie de Confucius et la version latine<sup>119</sup> de *Da'Xue - la Grande École*, *Zhong'Yong - l'Invariable Milieu* et *Lun'Yu - les Entretiens*. Père Franciscus Noël<sup>120</sup> (1651-1729) a publié en 1711 à Prague la version complète des *Quatre Livres* en rajoutant *Meng'Zi - Mencius*, *Xiao'Jing - Classique de la piété filiale*, *Xiao'Xue - les Écoles des Enfants*<sup>121</sup>.

Le mysticisme de *Yi'Jing - le Classique des Mutations* poussait des missionnaires à en faire une interprétation chrétienne. Joachim Bouvet s'est consacré pendant six ans à la traduction du livre. La version en langue latine sans parution est conservée à la Bibliothèque Nationale de France. Vers 1834, Jean-Baptiste Régis<sup>122</sup> (1665-1737), traducteur des deux volumes en latin intitulés *Y-King, Antiquissimus Sinarum Liber Quem Ex Latina Interpretatione P. Régis Aliorumque Ex Soc. Jesu P.P* a finalement eu la

---

<sup>115</sup> à l'exception de *Mencius*

<sup>116</sup> 殷铎泽 Yin Duoze, missionnaire jésuite Italien

<sup>117</sup> 郭纳爵 Guo Najue, missionnaire Portugais

<sup>118</sup> Ce livre est ensuite traduit en d'autres langues, telles que le français et l'anglais.

<sup>119</sup> Il a employé la traduction élaborée en collaboration avec Prosper Intercetta et ses collègues

<sup>120</sup> 卫方济 Wei Fangji, missionnaire prêtre, sinologue

<sup>121</sup> Zheng Liangen, *les missionnaires dans l'histoire contemporaine de la Chine*, Presse des Littératures innovantes, 2011, Taiwan, ISBN 9789868681583, pages 79 - 81

<sup>122</sup> 雷孝思 Lei Xiaosi, missionnaire jésuite Français

chance de publier son travail. Antoine Gaubil<sup>123</sup> (1689-1759) a traduit en français *Shu'Jing - Classique des documents* ou *Document des Anciens*.

En plus des *Si'Shu - Quatre Livres* et des *Wu'Jing*<sup>124</sup> - *Cinq Classiques*, les jésuites du XVIII<sup>e</sup> siècle ont également entrepris des ouvrages littéraires. Joseph-Henri Marie de Prémare<sup>125</sup> (1666-1736) a introduit en 1732 une *yuan'qu* (sens littéral : la chanson) de Ji Tianxiang<sup>126</sup> (? - vers 1260) sous le nom de *Tchao-Chi-Cou-Euil*, ou *l'orphelin de la Maison de Tchao, tragédie chinoise*, dont une partie a été publiée par l'éditeur Mercure de France en 1734. Après être comprise dans le troisième volume de l'ouvrage de Jean Baptiste Du Halde<sup>127</sup> (1674-1743) dans l'année suivante, la chanson a été largement répandue en Europe<sup>128</sup>.

Ne se contentaient pas des versions traduites, les missionnaires rapportent avec eux de nombreux livres originaux. En 1682, Philippe Couplet<sup>129</sup> (1623-1693) est reparti avec plus de quatre cents livres. Onze ans plus tard, Joachim Bouvet a apporté environ trois cents tomes de livres cartonnés comme cadeaux de bon signe de l'empereur Kangxi au roi Louis XIV dont biens des livres sélectionnés par Bouvet lui-même, tels que *Shu'Jing- le Classique des Documents*, *Chun'Qiu - les Annales des*

---

<sup>123</sup> 宋君荣 Song Junrong, missionnaire jésuite Français

<sup>124</sup> *Classique des vers, Classique des documents, Classique des mutations, Livre des rites, Annales des Printemps et des Automnes*

<sup>125</sup> 马若瑟 Ma Ruose, missionnaire jésuite, sinologue

<sup>126</sup> Dramatiste

<sup>127</sup> 杜赫德 Du Hede, prêtre jésuite français, historien

<sup>128</sup> Shi Guangsheng, *Théâtres interculturelles, la diffusion et l'interprétation*, Presse de la forêt des livres, 2006, Taiwan, 9574452611, 9789574452613, pages 190 - 192

<sup>129</sup> 柏应理 Bo Yingli, jésuite brabançon

*Printemps et des Automnes, Ben'cao'Gang'Mu - Bencao gangmu*<sup>130</sup>, *Shi'Jing - le classique des vers, Da'Qing'Lv - le Code légal de Qing, Yi'Jing - le Classique des mutations, Li'Ji - le Livre des Rites* etc<sup>131</sup>.

Depuis 1643, la Bibliothèque Nationale de France, appelée autrefois Bibliothèque du roi, s'efforçait de collecter des livres d'origine chinoise. Le Père Jean-Paul Bignon (1662-1745), ancien conservateur de Bibliothèque, a demandé aux prêtres en Chine d'acheter des livres listés par ses collègues. L'acheteur et donateur le plus réputé était Jean-François Foucquet<sup>132</sup> (1665-1741) pour son don de milles titres. Foucquet a quitté Beijing pour Guangzhou en fin 1720 en possession d'environ quatre mille tomes de livres emballés dans soixante-dix-sept paquets, une collection de sa vingtaine d'années de travail. Il a rejoint Paris en 1722 avec mille sept cents volumes de livre en plus<sup>133</sup>. Son bienfait est devenu ainsi une belle richesse de la BnF rendant possible la poursuite de la sinologie.

### 1.3.3.2 Sinologie et culture traditionnelle de Chine

L'étendue des connaissances documentaires et académiques dévoile qu'en fait, l'intérêt des prêtres et

---

<sup>130</sup> ouvrage le plus complet sur la médecine traditionnelle chinoise et les effets médicaux des herbes

<sup>131</sup> Zheng Liangen, *les missionnaires dans l'histoire contemporaine de la Chine*, Presse des Littératures innovantes, 2011, Taiwan, ISBN 9789868681583, page 131

<sup>132</sup> missionnaire jésuite français

<sup>133</sup> Zheng Liangen, *les missionnaires dans l'histoire contemporaine de la Chine*, Presse des Littératures innovantes, 2011, Taiwan, ISBN 9789868681583, page 135

des intellectuels a progressé. La religion et la philosophie ne sont plus les seuls aspects dominants du centre d'intérêt. Les sinologues se sont perfectionnés dans les recherches culturelles.

La force vitale de leur approfondissement des savoirs se divise communément en deux parties: la rédaction des dictionnaires et les introductions grammaticales. Bien des missionnaires ont essayé d'offrir un système de phonétique européenne. Parmi eux, Michèle Ruggieri et Matteo Ricci ont rédigé en collaboration le manuscrit d'un *Dicionário Português-Chinês*, qui peut être estimé comme contenant la première solution phonétique des caractères chinois s'appuyant sur le système de son de la langue latine. Matteo Ricci a achevé ce système en 1598, durant son retour à Nanjing après le refus d'entrée dans la Capitale du pays. D'après *l'Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine*<sup>134</sup> du père Nicolas Trigault<sup>135</sup> (1577-1628), Ricci a mentionné la composition d'une liste d'éléments phonétiques. Les missionnaires ont constaté que les caractères étaient, dans la plupart des cas, des monosyllabes avec des tons servant comme à distinguer les significations, sans lesquels personne ne pouvait se faire comprendre. Dans le musée Hunterian de l'Université de Glasgow d'Angleterre, se trouve le brouillon de Philippe Couplet, contenant ses additions à l'ouvrage de Martino Martini<sup>136</sup> (1614-1661) intitulé *Grammatica Linguae*

---

<sup>134</sup> traduction en français des papiers manuscrits en latin de Matteo Ricci

<sup>135</sup> missionnaire, jésuite des Pays-Bas méridionaux

<sup>136</sup> 卫匡国 Wei Kuangguo, missionnaire, jésuite italien, géographe et cartographe



En 1735 à Paris, Jean Baptiste Du Halde, en tant que rédacteur en chef, a introduit au monde une somme de quatre tomes sous le nom de *Description Géographique, Historique, Chronologique, Politique et Physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*. En 1736 et 1746, on a lancé deux versions françaises à la Haye et à Nuremberg, suivies par les traductions en anglais, en allemand et en russe. Ce livre de caractère encyclopédique a désormais servi comme référence. Les notes concrètes et solides des affaires et les présentations complètes et détaillées des sciences orientales ont doté cette publication d'une haute crédibilité.

La durée de l'édition des *Lettres Édifiantes et Curieuses, Écrites des Missions Étrangères par Quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus* est relativement beaucoup plus longue par rapport au livre mentionné ci-dessus. Du 1702 jusqu'au 1776, le monde a reçu trente-trois volumes dont neuf reposaient sur la Chine. La collection des témoignages des missionnaires a fait évoluer les notions du public et des élites du siècle des lumières.

Une autre collection parue en 1776, *Mémoires Concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Mœurs, les Usages, etc. des Chinois: par les Missionnaires de Pékin*, montrait au gens d'autrefois un aspect différent aux *Lettres Édifiantes et Curieuses*<sup>139</sup>. Les *Mémoires Concernant... des Chinois*. Au lieu des récits écrits par les missionnaires sur la propagation religieuse, la collection embrassait les mémoires de recherches de tous

---

<sup>139</sup> collection de lettres envoyées en Europe par des jésuites missionnaires

les sujets. Le but de cette série ne concernait plus la promotion du christianisme. Les éditeurs en charge de la publication étaient en fait des sinologues. Les sujets traités montrent une riche variété, avec l'histoire de la Chine, les sciences naturelles, les sciences médicales et les médicaments, les techniques des arts, la langue et les littératures, les actualités de la dynastie Qing, les spécialités chinoises, les traditions des métiers, etc. On trouve parmi les tomes de la collection les traductions de Joan-Joseph Maris Amiot<sup>140</sup> (1718-1793) sur les arts militaires des Chinois, englobant *Sun'Zi'Bing'Fa - l'Art de Guerre*, *Si'Ma'Fa - les Méthodes de Sima*, *Wu'Zi - Wu Zi*. Ce Père Pierre Martial Cibot<sup>141</sup> (1727-1780) a lui aussi gagné une place dans cette série en offrant quelques traductions de poésies et des recherches sur la botanique. Il existe une interprétation, très discutable, selon laquelle Charles Darwin<sup>142</sup> (1809-1882) s'est référé aux *Mémoires concernant... des Chinois* lorsqu'il a établi la fameuse théorie de la sélection naturelle.

### 1.3.3.3 Influences sur la France moderne

D'une façon indéfinissable, la culture chinoise a donné un élan au siècle des lumières<sup>143</sup>. Les influences se portaient en général sur Voltaire<sup>144</sup> (1694-1778) et la Physiocratie<sup>145</sup>.

---

<sup>140</sup> 钱德明 Qian Deming, chef des missionnaires en Chine, sinologue français

<sup>141</sup> 韩国英 Han Guoying, prêtre jésuite français, missionnaire, botanique, historien

<sup>142</sup> biologiste, auteur *De l'origine des Espèces*

<sup>143</sup> mouvement intellectuel en Europe (1715-1789)

<sup>144</sup> François-Marie Acouet, grand écrivain et philosophe

<sup>145</sup> école française de pensée économique et politique

Le sujet de Voltaire et la Chine ont donné naissance à bien des recherches, lesquelles souvent finissaient par l'attestation de sa passion pour la culture chinoise. On trouve aisément dans les œuvres de Voltaire des preuves. Citons deux exemples:

*Ils sont aussi mauvais physiciens que nous l'étions il y a deux cents ans, et que les Grecs et les Romains l'ont été mais ils ont perfectionné la morale, qui est la première des sciences*<sup>146</sup>.

*Cette fureur des prosélytes est une maladie particulière à nos climats; ainsi qu'on l'a déjà remarqué, elle a toujours été inconnue dans la haute Asie. Jamais ces peuples n'ont envoyé de missionnaires en Europe, et nos nations sont les seules qui aient voulu porter leurs opinions, comme leur commerce, aux deux extrémités du globe*<sup>147</sup>.

Il est clair que les pensées chinoises, surtout le Confucianisme, aux yeux de Voltaire, étaient un modèle de théorie bien développé consistant au déisme<sup>148</sup>.

En tant qu'un grand écrivain, Il s'est inspiré de la Chanson *l'orphelin de la Maison de Tchao* dans sa création de la pièce de théâtre connue comme *l'Orphelin de la Chine*<sup>149</sup>. Le charme des lettres de ce maître a attiré les

---

<sup>146</sup> Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire, tome III*, Kessinger Publishing, 2010, ISBN-10: 1162555262, ISBN-13: 978-1162555263 page 26

<sup>147</sup> Voltaire, *Oeuvres Complètes de Voltaire: Avec Des Remarques Et Des Notes Historiques, Scientifiques Et Litt Raires. Essai Sur Les Moeurs...*, Nabu Press, 2012, ISBN-10: 127348942X, ISBN-13: 978-1273489426, page 212

<sup>148</sup> croyance affirmant l'existence d'un dieu et son influence concernant plutôt l'expérience des individus, non pas par la révélation.

<sup>149</sup> pièce représentée en 1755 à la Comédie-Française

Français et leurs voisins européens. Ressemblant à Matteo Ricci et à son approche de la propagation de la culture, cette création est considérée comme un élément pionnier des échanges littéraires.

Dans les milieux politiques et économiques, François Quesnay<sup>150</sup> (1694-1774), le fondateur de l'école de la Physiocratie recourut aux règlements agricoles de la Chine. Il soulignait la valeur supérieure de l'agriculture contre les monnaies et les capitaux du commerce. Le fait que les règles chinoises favorisent la croissance du travail des champs lui a tellement plu qu'il ait évoqué en 1760 la notion de l'impôt unique<sup>151</sup> dans *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole*. D'ailleurs, Il a encouragé Louis XV<sup>152</sup> (1710-1774) à imiter Ji'tian : un rituel au moment du Hersage de Printemps où l'empereur et les hauts fonctionnaires travaillent la terre pour rendre hommage à ce métier et exprimer le souhait d'une récolte abondante<sup>153</sup>.

Anne-Robert-Jacques Turgot, baron de l'Aulne<sup>154</sup> (1727-1781) partageait l'idée d'une taxation légère. Suite à l'indication de Turgot sur l'attachement d'attention à l'agriculture chinoise et à l'agronomie, les missionnaires ont réussi leur tâche d'introduction en Europe d'outils agricoles, et d'espèces de plantes<sup>155</sup>.

---

<sup>150</sup> médecin, économiste français

<sup>151</sup> impôt foncier fondé uniquement sur la valeur de la terre nue.

<sup>152</sup> le Bien-Aimé, roi de France et de Navarre du 1715 au 1774

<sup>153</sup> HOBSON John M., *the Eastern origins of Western Civilisation*, traduit en chinois par Sun Jiandang, Presse des Revues Illustrées de Shandong, Shandong, 2010, ISBN 9787807138501, pages 213 - 214

<sup>154</sup> Homme d'état, économiste

<sup>155</sup> HOBSON John M., *the Eastern origins of Western Civilisation*, traduit en chinois par Sun Jiandang, Presse des Revues Illustrées de Shandong, Shandong, 2010, ISBN 9787807138501, page 297

#### 1.3.3.4 Querelle des rites avec la Chine

Matteo Ricci est considéré comme la personne clé de l'acceptation de la religion catholique en Chine. Les traditions chinoises, selon leurs interprétations, n'étaient pas incompatibles avec christianisme. Il a réclamé que les termes 天 (tian - le Ciel) et 上帝 (shang'di - l'empereur du Haut) ne s'opposaient pas à la croyance en un Dieu unique, et que les cérémonies rituelles traditionnelles de la Chine fussent recevables. Son successeur Nicholas Longobardi<sup>156</sup> (1559 - 1654), général supérieur de la Mission jésuite en Chine, voyait ce problème d'une autre façon. Ce premier conflit a été abordé dans une conférence des jésuites en 1628. Due aux perceptions du Décalogue, plus précisément dit de la partie :

*Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent dans le pays que l'Éternel, ton Dieu, te donne<sup>157</sup>.*

La délibération a mentionné que les cérémonies rendant hommage au Ciel et à Confucius n'avaient pas de couleur d'idolâtrie. La conférence a proposé plus tard un remplacement de la traduction de Dieu par 天主 (tian'wang - maître du Ciel). En 1633, les deux premiers termes chinois signifiant Dieu sont de nouveau accueillis dans l'usage.

---

<sup>156</sup> 龙华民 Long Huamin, jésuite sicilien

<sup>157</sup> Exode 20:12, version de Louis Segond

Avec l'entrée en Chine de l'Ordre des Prêcheurs<sup>158</sup> et des Ordres Franciscains<sup>159</sup>, la dispute, anciennement limitée au sein de la Compagnie de Jésus, s'est aggravée au niveau des ordres. Le pape Innocent X<sup>160</sup> (1644-1655) a été dans l'obligation d'offrir un verdict pour mettre fin à ce conflit sur l'application des dogmes du christianisme. De 1645 à 1656, le pape Innocent X a donné une série de décisions, quelquefois contradictoires, à tendance défavorable à l'approche de Matteo Ricci.

La décision de Rome a causé le mécontentement des Mandarins qui se méfiaient depuis longtemps des techniques occidentales. L'empereur Kang'xi a dû lancer en 1664 l'interdiction contre la diffusion religieuse. Par conséquent, la plupart des missionnaires ont été assignés à une résidence dans la ville de Guangzhou. Cependant ils ont pu profiter de cette épreuve pour organiser des conférences et finalement arriver à l'accord de la reprise des méthodes de la Compagnie de Jésus.

L'histoire a connu en 1693 un sérieux tournant. Charles Maigrot<sup>161</sup> (1652-1730) a exprimé dès sa prise de fonction les avis opposés aux rites aux Ancêtres et à Confucius. La Compagnie de Jésus est retournée auprès de l'empereur Kang'xi pour obtenir son soutien. En 1700, l'Édit impérial de Kang'xi concernant la signification des coutumes chinoises a changé le parcours de ce problème d'une querelle interne dans le Monde de l'église à l'affrontation politique du pouvoir entre Rome et Beijing.

---

<sup>158</sup> Ordre dominicain, une des ordres mendiants

<sup>159</sup> composés de trois ordres, le plus important en nombre

<sup>160</sup> 234<sup>e</sup> pape pendant 1644 et 1655

<sup>161</sup> 阎当 Yan Dang, responsable du vicariat de la province de Fujian, prêtre séculier des missions étrangères de Paris

En 1704, Clément XI<sup>162</sup> (1649-1721) a repris la condamnation des rites chinois en précisant l'emploi impératif de 天王 (tian'wang - maître du Ciel), l'interdiction de la tablette impériale<sup>163</sup> dans les églises et les cultes des rites. Son missionnaire messenger Charles Thomas Maillard de Tournon<sup>164</sup> (1667-1710) a fait une demande d'exécution absolue du décret aux adeptes chinois sous peine de l'excommunication. Faute d'appréciation de la pression intransigeante de Rome, le pouvoir de Chine de la dynastie Qing a décidé de garder seulement les prêtres scientifiques servant la cour et de renvoyer les autres.

Pour une longue durée dans l'histoire, jusqu'au Traité de Nankin<sup>165</sup> en 1842, les activités de la propagation de la foi étaient au minimum. En 1939, la publication de la bulle de pape Pie XII<sup>166</sup> (1939-1958) intitulée *Plane compertum est*, confirmant l'absence de la nature religieuse des sujets de querelle, a finalement fait cesser la querelle de trois siècles.

---

<sup>162</sup> 241<sup>e</sup> pape de 1700 aa 1721

<sup>163</sup> tablette en bois portant le nom explicatif de l'édifice

<sup>164</sup> 铎罗 Duo Luo, cardinal italien

<sup>165</sup> accord misant fin à la première guerre de l'opium

<sup>166</sup> 260<sup>e</sup> pape de 1939-1958



La tablette de la cathédrale Tongyuan de la province de Shaanxi, reproduction de la calligraphie de YU Youren (exemplaire originel détruit pendant la révolution culturelle), écrit de droite à gauche: la cathédrale de Tianzhu (l'église du maître de Ciel)

## 1.4 LANGUE ET CULTURE

La langue est le porteur et le transmetteur de la culture. On a établi le fait que la traduction traite les deux cultures concernées par le texte. Il est donc indispensable de connaître la relation entre la langue et la civilisation dans le but de comprendre les informations linguistiques dans les contextes monolingues, et de transmettre à la fois les informations durant le transfert de langue.

### 1.4.1 PERCEPTIONS DIFFÉRENTES DU MONDE

Il faut d'abord connaître que les phénomènes décrits par deux langues ne sont pas identiques, malgré la similitude des langues. L'environnement de la culture diffère. Cela est l'idée principale du spécialiste Edward Sapir<sup>167</sup> (1884 - 1939). Il existe avant la mentalité le monde objectif. D'un point de vue philosophique de haute abstraction sur la nature de l'être humain, à part les différences entre les environnements où vivaient les peuples, les conclusions de leurs observations devraient être identiques. La réalité s'oppose toutefois à la définition philosophique. Les gens sont élevés dans certains contextes éducatifs et sociaux. Ce genre de structure culturel marque les écarts entre les nations et sans aucun doute leurs compréhensions du monde.

La perception de la même réalité et de la même existence sociale est diverse selon la culture, ce qui se traduit ensuite dans la langue. Par exemple : à propos des

---

<sup>167</sup> linguiste et anthropologue américain

appellations des membres de la famille en mandarin, on compte "叔叔, 伯父, 姑父, 姨夫, 舅舅" (shu'shu, bo'fu, gu'fu, yi'fu, jiu'jiu) qui signifient respectivement le frère cadet du père, frère aîné du père, le mari d'une sœur de son père, le mari de la sœur de la mère, le frère de la mère. Ces personnes existent dans toutes les nations, sauf que les Européens ont choisi de ne pas en faire de distinction. Ils regroupent les appellations sous le mot "oncle". Les Chinois gardent les termes pour valoriser le respect dû pour la priorité et la hiérarchie.

Dans le système divisant les types de couleur, on note encore la différence. À part le RVB qui est le codage informatique des couleurs, le système le plus employé dans la vie s'appelle le code couleur CMJN<sup>168</sup>, qui classe les couleurs en un total de onze couleurs principales, dont le bleu, le blanc, le brun, le gris, le jaune, le noir, l'orange, le rose, le rouge, le vert, le violet et leurs nuances<sup>169</sup>. Les Chinois utilisait le système nommé "正色" (zheng'se - les couleurs classiques) qui contient "青、赤、黄、白、黑" (qing, chi, huang, bai, hei). C'est-à-dire le vert, le rouge, le jaune, le blanc et le noir (ainsi que leurs nuances), qui représentent les cinq directions<sup>170</sup>. L'importance du chiffre cinq se trouve assez souvent dans la culture chinoise traditionnelle tels que les cinq éléments<sup>171</sup>, les cinq céréales<sup>172</sup>, les cinq viscères<sup>173</sup>, les cinq saveurs<sup>174</sup> etc.

---

<sup>168</sup> Les initiales représentent le dosage du cyan, du magenta, du jaune et du noir.

<sup>169</sup> Source: <http://toutes-les-couleurs.com>

<sup>170</sup> l'est, l'ouest, le sud, le nord et le centre

<sup>171</sup> le métal, le bois, l'eau, le feu et la terre

<sup>172</sup> le riz, le maïs, le millet, le blé et l'haricot

Les Français séparent les cours d'eau en deux catégories: les eaux se jetant dans la mer sont nommées les fleuves, sinon ce sont des rivières. En même temps les Chinois font leur catégorisation des eaux selon leur débit.

Il ne faut pas oublier la branche d'astrologie dont les douze symboles du zodiaque chinois qui représentent l'année et toutes les deux heures du jour, et le zodiaque occidental signifiant le mois. Les signes d'astrologie chinois incluent les animaux existants et imaginaires: 鼠 (shu - le rat), 牛 (niu - le buffle), 虎 (hu - le tigre), 兔 (tu - le lièvre), 龙 (long - le dragon), 蛇 (she - le serpent), 马 (ma - le cheval), 羊 (yang - le chèvre), 猴 (hou - le singe), 鸡 (ji - le coq), 狗 (gou - le chien), 猪 (zhu - le cochon). Les douze animaux du système astrologique proches de la vie quotidienne des Chinois sont bien partagés dans les cultures asiatiques avec parfois un ou deux remplacements. Quant à l'horoscope occidental, on compte le Bélier, le Taureau, les Gémeaux, le Cancer, le Lion, le Vierge, l'équilibre, le Scorpion, le Sagittaire, le Capricorne, le Verseau, les Poissons. Les douze signes dans chaque système correspondent à la projection de la trajectoire du Soleil du point de vue de la terre.

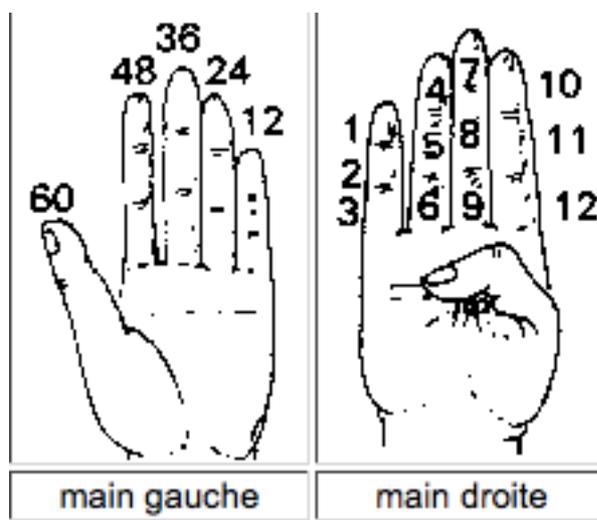
La question suivante se porte naturellement sur la division en douze. Parmi toutes les théories, on a trouvé cette citation intéressante:

---

<sup>173</sup> le cœur, le foie, la rate, le poumons et les reins

<sup>174</sup> sucré, acide, amère, piquant et salé

En l'occurrence, le système duodécimal viendrait de l'utilisation d'une seule main pour compter. Le pouce de la main droite s'oppose aux autres doigts et compte toutes les phalanges de ces doigts.<sup>175</sup>



source: <http://www.louisg.net>

Toutefois, ce système babylonien risque de ne pas pouvoir s'adapter à la culture traditionnelle chinoise. Le compte de numéro s'est fait principalement selon deux méthodes: soit par le total du caractère 正 (zheng - juste) qui contient cinq traits; soit par les gestes de la main qui manifeste à la main seule des chiffres de un à dix.

En plus de tous les exemples concernant le système de valeur, l'environnement de vie ou les coutumes, les événements importants et les personnages des œuvres littéraires contribuent de beaucoup à l'enrichissement des expressions nationales.

<sup>175</sup> Calendriers Saga *Les divisions du jour*, source: [http://www.louisg.net/division\\_jour.htm](http://www.louisg.net/division_jour.htm)

#### 1.4.2 CONTEXTES CULTURELS

L'outil majeur des échanges est sans aucun doute la langue. Les échanges sont toujours exécutés dans des contextes concrets. Le rapport entre les contextes culturels et les langues attire également l'attention des chercheurs. Les concepts du contexte haut et du contexte bas ont été lancés en 1976 par Edward Twitchell Hall<sup>176</sup> (1914 - 2009). Selon Hall, un échange inclut deux éléments: le texte et le contexte. Plus nombreuses sont les informations fournies dans le texte, moins nombreuses sont les informations demandées au contexte; et vice versa. Par exemple lors des premiers échanges entre deux étrangers, les interlocuteurs ont besoin de fournir une grande quantité de données textuelles. Alors entre les amis, il suffit dans certains cas d'un regard.

Lorsqu'on fait la comparaison des échanges interculturels, le besoin du contexte varie selon les cultures concernées. Hall a ainsi introduit la division des cultures: les cultures de contexte haut et celles de contexte bas. Dans le premier cas, les informations sont plutôt conservées dans le contexte et la pensée des individus; Au contraire, les cultures de contexte bas sauvegardent de nombreuses données dans toutes sortes de textes. Il faut donc comprendre la différence entre les définitions de Hall et les notions de cultures hautes et basses dont on vient de parler.

Dans les situations du transfert des informations, il est plus facile d'aller du contexte haut au contexte bas. La transmission inverse demande donc plus de précisions textuelles pour compléter les déficiences possibles. Du

---

<sup>176</sup> anthropologue et spécialiste américain de l'interculturel

point de vue général, par rapport au texte réécrit dans la langue ciblée, le texte d'origine est plus direct et plus en accord avec la grammaire, sans signification divergente. Quelles que soient les causes diverses de ce phénomène, le contexte du texte d'origine exerce une forte influence sur le résultat. Les lecteurs ciblés s'écartent de beaucoup de ceux du texte originel. Faute des informations internes et contextuelles, les traducteurs sont dans l'obligation de les rajouter au texte traduit.

Eugene Nida<sup>177</sup> (1914 - 2011) a employé les tuyaux de décodeur<sup>178</sup> pour expliquer la distorsion d'informations durant le processus de la traduction. Imaginons un paquet compacté d'informations et un tuyau symbolisant la traduction. Les traducteurs sont donc responsables de faire passer ce paquet à l'autre bout du tuyau. Dans les échanges utilisant la même langue, qui sert de référence des comparaisons suivantes, la hauteur du paquet est identique à celle de tuyau permettant un passage facile. Quant à la traduction littérale, le tuyau est considéré comme plus bas que le paquet d'informations, ce qui est lié aux pertes de sens. La traduction libre prend la méthode s'adaptant à la hauteur du tuyau en compressant le paquet. Le paquet aplati et allongé (puisse qu'il englobe la même totalité des informations) peut désormais se déplacer vers la destination.

#### 1.4.3 EXEMPLES DES DIFFÉRENCES DE LA PERCEPTION

---

<sup>177</sup> linguiste et traducteur américain

<sup>178</sup> Eugene Nida, *Toward a Science of Translating*, Presse de l'éducation des langues étrangères, traduction en chinois par des traducteurs anonymes, Presse de l'éducation des langues étrangères, Shanghai, 2004, ISBN 9787810950701, pages 130 - 131

Bien des mots portent des sens extensifs dans diverses langues. La culture de la nation principale chinoise, celle de Han, est typiquement une civilisation agricole. Alors que les pays d'Europe se familiarisent avec les échanges commerciaux. La culture de l'Europe a ainsi une nature maritime. On peut fournir des exemples dans le cadre des animaux pour démontrer les différentes perceptions entre les deux continents. Les gens accordent souvent des qualités à certains animaux. Les comparaisons évoquent parmi les peuples des idées différentes selon le contexte culturel.

-- Buffle et cheval

Dans la société agricole telle que celle de la Chine ancienne, les buffles sont la force la plus importante pour tracer les sillons. Le lien très fort entre les humains et leur travail de la terre assure la comparaison des buffles avec la personnification de la force, de la peine consacrée et de la constance. Dans les pays européens, les races bovines sont considérées comme des bêtes d'élevage qui produisent le lait et la viande. Les laboureurs, les guerres, les transports et les sports sont tous inséparables des chevaux, excellant dans les travaux demandant la force et la vitesse. Les qualités accordées aux buffles bien aimés par les Chinois sont accordées aux chevaux en Europe.

-- Tigre et Lyon

Les tigres signifient l'héroïsme, le courage, la robustesse et la hardiesse. Les images des tigres se trouvent assez fréquemment dans les lavis chinois. Le

caractère chinois du tigre est également apprécié par le monde de la calligraphie. Le nom du tigre est largement utilisé parmi les prénoms des garçons. Mais ce roi des animaux chinois n'a pas la même influence en Europe. Les Européens admirent les lions. Selon les traditions chrétiennes, le Lion de Judah symbolise Jésus-Christ. Il se trouve également dans les symboles des royaumes. Il est intéressant de noter que les statues de lion sont en fait assez répandues en Chine. Mais au lieu d'être des animaux sacrés, ils servent comme les gardiens de la porte contre les esprits vices.

-- Dragon

Le caractère du dragon est encore plus largement utilisé comme prénom chinois, avec le souhait de tout ce que le dragon symbolise. Mais rares sont les occasions où les parents occidentaux expriment leurs vœux pour un bel avenir de leurs enfants comme un dragon. Aux yeux des Occidentaux, les dragons sont plutôt monstrueux.

En tant qu'animal mythique qui sait voltiger dans l'air, le dragon chinois est l'incarnation du bonheur. Les empereurs se proclamaient les fils célestes du dragon 真龙天子 (zhen'long'tian'zi). Les outils des empereurs portent souvent la description de dragon, par exemple la chaise du dragon, le lit du dragon etc. Jusqu'à aujourd'hui, les Chinois s'appellent les héritiers du dragon 龙的传人 (long'de'chuan'ren). Mais dans les récits d'Europe, le dragon est un monstre de malédiction qui crache le feu. L'histoire la plus fameuse est sans doute le poème épique

anglo-saxon du *Beowulf* (VII<sup>e</sup> siècle). Le héros de cette histoire acquiert la gloire après le combat contre le dragon des Goths. Faute de similitude entre les deux genres de dragons, les gens pensaient que la traduction était fausse.

## -- Phénix

Il ne faut pas parler de dragon sans parler de phénix. Dans la culture chinoise, le phénix symbolisant l'impératrice est lié avec le dragon dans la locution 龙凤呈祥 (long'feng'cheng'xiang) "Le dragon et le phénix apportent le bonheur et la prospérité". Le mâle et la femelle phénix sont considérés comme les rois des oiseaux. En plus du bonheur, cet animal mythique est généralement comparé aux choses précieuses et rares. Pensons à la fréquence du mot dans la nomination des filles. D'après les légendes grecques, la durée moyenne de vie d'un phénix est d'environ cinq cents ans. À la fin de cette période, le phénix se jette dans le feu pour la reviviscence.

## -- Chien

La race des chiens est bien accueillie dans les pays européens où les gens prennent les chiens comme compagnons de vie. Les chiens sont réputés pour la loyauté, le courage et l'intelligence. Mais dans les parties rurales de la Chine moderne, les chiens sont toujours considérés comme les gardes de la maison. Malgré leur dévouement au travail, les expressions concernant le chien est loin d'être élogieuses. Par exemple 走狗 (zou'gou - le chien

marchant) - le larbin, 狗东西 (gou'dong'xi - truc de chien)  
- l'espèce de chien, 狗眼看人低 (gou'yan'kan'ren'di - aux yeux des chiens, les hommes taillent petits) - mépriser des autres, 狐朋狗友 (hu'peng'gou'you - se faire des amis avec les chiens et les renards) - les mauvaises amis. On avoue l'existence des gros mots associés au chien dans les langues occidentales. Mais dans la plupart des cas, à la mention du mot "chien", les Européens pensent à de bonnes qualités alors que les Chinois se rappellent dans leur subconscient des facteurs négatifs.

-- Chauve-souris

Les chauves-souris font un chapitre important dans les histoires mystérieuses occidentales - le comte Dracula. On est au courant que les prototypes de cette série d'histoires sont les patients qui subissent de la porphyrie. Après tout, les symptômes de la maladie sont associés aux impressions des gens sur les chauve-souris: la laideur et la cruauté. Ainsi les gens sont souvent effrayés par cette force criminelle. De ce point de vue, l'image des chouettes dans la culture chinoise ressemble de beaucoup à celle des chauves-souris en Europe.

Pourtant pour les Chinois, les chauve-souris symbolisent la chance, la sante et le bonheur. Leur image est souvent présente dans les productions de l'art. La prononciation du nom des chauves-souris est identique à celle de la bonne fortune.

## 1.5 RAPPORT DES MOTS DE LANGUES DIFFÉRENTES

### 1.5.1 POINTS DISTINCTIFS DES MOTS

Les significations du mot suggèrent une référence contextuelle relative à l'histoire culturelle nationale, la psychologie, les valeurs, la société, l'économie et les conditions d'environnement. Les facteurs mentionnés exercent leurs influences sur les sens du mot de deux manières principales. D'une part les sens sont directement liés aux objets, dont la plupart sont les outils, les habits, les nourritures, la géographie, les moralités, les institutions. Par exemple : 奶酪 (nai'lao - le fromage), 香槟 (xiang'bin - la champagne), 议会 (xie'hui - le parlement), le cloisonné (景泰蓝 jing'tai'lan), le panda (熊猫 xiong'mao). D'autre part, la naissance de la signification représente un moyen indirect. Par exemples vachement (非常, 牛 fei'chang, niu), 铁饭碗 (tie'fan'wan - gagne-pain assuré).

Les mots français portent des sens plus larges et flexibles, dépendant généralement du contexte. Le mandarin a des mots avec des sens assez étroits et indépendants. Rappelons l'exemple du mot oncle. Les mots français sont toujours considérés comme plus flexibles. La signification accordée à un certain mot est naturellement sa vraie portée dans la circonstance donnée. Ce phénomène se traduit souvent par la polysémie. Par exemple le mot "histoire", généralement traduit par 历史 (li'shi - le passé) 故事 (gu'shi - la conte).

La guerre deviendra l'histoire la plus importante de cette génération.

-- 事件 shì'jiàn - l'événement

Il n'est pas content de cette histoire.

-- 消息 xiāo'xi - l'information

Ce sont des histoires.<sup>179</sup>

-- 谎言 huāng'yān - le mensonge

Il m'est arrivé une drôle d'histoire.<sup>180</sup>

-- 奇遇 qí'yù - l'aventure

Les reportages sur sa vie ont fait une histoire de l'année.

-- 热门 rè'mén - le propos très parlé

L'histoire de Claudette est une des plus malheureuses.

-- 遭遇 zāo'yù - le sort

Les deux se sont fâchés pour une histoire de vue politique.

-- 问题 wèn'tí - le problème

Sans citer toutes les significations du mot, on est en mesure de constater les divers termes chinois utilisés pour traduire le vrai sens. Dans les activités de traduction, la discrimination du sens est à la fois le savoir-faire de base et le problème le plus rencontré.

---

<sup>179</sup> Larousse

<sup>180</sup> Larousse

Toutefois, les êtres humains vivent dans un environnement universel et généralement comparable. Pareilles sont les fonctions d'organes, les psychologies et les activités cérébrales. En plus de la référence contextuelle des sens spécifiques, il faut noter l'existence des sens communs. Eugene Nida<sup>181</sup> (1914 - 2011) et sa théorie d'équivalence dynamique (de fonction) croient à l'expression identique des langues. C'est-à-dire les choses exprimables dans la langue A le sont nécessairement dans la langue B. Cette croyance prend appui sur la théorie selon laquelle les points communs du monde triomphent de beaucoup des variations. Nida offre de nombreux exemples d'équivalence pour soutenir sa théorie, parmi lesquels le plus fameux "blanc comme neige"<sup>182</sup>. Dans les régions sans neige où les habitants ne l'ont jamais vue, leurs langues manquent sans doute le mot "neige". La traduction directe cause certainement un inutile "message zéro". Nida propose trois manières possibles. Premièrement, dans ces régions où il ne neige pas, il est possible que les habitants connaissent la gelée blanche. Dans ce cas-la, on peut utiliser " blanc comme gelée". Deuxièmement, on peut s'inspirer par les expressions correspondantes, par exemples "blanc comme champignon" "blanc comme plume d'aigrette blanche". Malgré les diverses origines des expressions, leur sens extensif et leur comparaison sont suffisamment proches. Troisièmement, faute d'expression dans la langue ciblée, les traductions " tout blanc" et " blanc comme tout" sont également acceptables.

---

<sup>181</sup> linguiste et traducteur américain

<sup>182</sup> Eugene A. Nida, Charles.R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Brill, 2003, Leiden, ISBN 9004132813, pages 4 - 5

## 1.5.2 RAPPORT DES MOTS

Après une brève introduction sur les caractères de sens des mots chinois et français, on va ensuite catégoriser ces caractères par plusieurs groupes.

### -- Équivalence

L'environnement commun décide que la plupart des mots d'une langue peuvent trouver dans les autres langues les mots équivalents. Surtout de notre temps où les échanges et les connaissances mutuelles s'approfondissent d'une manière jamais vue, le transfert des langues sous formes des expressions équivalentes a plus de sûreté. On peut trouver une totalité considérable des équivalences (autrement dit, correspondances) dans les dictionnaires bilingues. Par exemple 旁白 (pang'bai - le côté + la dialogue) - l'aparté, 协会 (xie'hui - la coopération + la société) - l'association, 大学 (da'xue - supérieur + l'apprentissage) - l'université etc.

### -- Inclusion

La notion indique l'existence des mots dans les deux langues, décrivant la même chose ou la même idée, dont les sphères du sens ne se chevauchent pas complètement. L'inclusion est donc une équivalence partielle, causée par la division différente des choses. On a parlé de la cause (la hiérarchie) des différences dans le cadre des appellations dans la recherche précédente. Par exemple :

les mots "cousin, cousine", en chinois les deux mots ont huit équivalences partielles:

堂兄 (tang'xiong - le cousin aîné sur le côté paternel)

堂弟 (tang'di - le jeune cousin sur le côté paternel)

堂姐 (tang'jie - la cousine aînée sur le côté paternel)

堂妹 (tang'mei - la jeune cousine sur le côté paternel)

表兄 (biao'xiong - le cousin aîné sur le côté maternel)

表弟 (biao'di - le jeune cousin sur le côté maternel)

表姐 (biao'jie - la cousine aînée sur le côté maternel)

表妹 (biao'mei - la jeune cousine sur le côté maternel)

#### -- Intersection

L'intersection définit le phénomène du chevauchement et de l'étalement des champs de sens. Ce rapport compliqué nécessite une analyse soignée du sens dans le contexte donné. Par exemple le mot chinois 糧食 (liang'shi - la nourriture). Lors qu'il indique les produits alimentaires, il faut le traduire par l'aliment ou les aliments. Dans le cas où il veut dire les produits céréaliers, il faut utiliser les céréales ou le grain. En fin de compte, l'intersection des mots concerne plutôt des mots polysémiques.

#### -- Substitution

Dans la pratique de la traduction, on rencontre souvent la substitution, une méthode de traduction utilisant les mots remplacés afin de garantir le sens, au lieu de la forme. Par exemple l'expression chinoise 青天 (qing'tian - le ciel bleu) qui signifie un fonctionnaire dévoué et intègre; ou 亡羊补牢 (wang'yang'bu'lao - réparation après la mort des caprins) la traduction "réparer l'enclos après la fuite des caprins" risque d'être considérée comme une action inutile, alors qu'en fait cette expression toute faite suggère "Mieux vaut tard que jamais".

#### -- Exclusion

Le manque de mots correspondants à une certaine indication est nommé le rapport d'exclusion. Les termes culturels font le sujet de cette catégorie sous les manières d'introduction en langue ciblée incluant l'emprunt, la translittération et le calque.

#### - Emprunt

L'emprunt direct est souvent réalisé entre les langues de même famille. La moitié des mots anglais viennent du français, par exemple : le garage, le réservoir, la détente. Quant à notre époque, le français utilise les mots anglais pour décrire des nouveautés du temps, par exemple : le brainstorming (communication réciproque dans un groupe), le chewing-gum (gomme à mâcher), cool (détendu, sympa). L'écriture des mots empruntés reste presque

inchangée avec seulement le changement phonétique conforme aux règles de la langue ciblée.

#### - Translittération

Avant la création d'un mot approprié, la translittération est la méthode la plus souvent employée dans la traduction des mots culturels venant des langues de familles différentes. Par exemple les mots français venant du mandarin: le tofu 豆腐 (dou'fu - le fromage de soja), les jiaozi 饺子 (jiao'zi - les raviolis chinois), le mah-jong 麻将 (ma'jiang - jeu composé de 136 plaques rectangulaires qui ressemblent aux dominos, joué par 4 joueurs), les baies de goji 枸杞 (gou'qi - le lyciet commun); les mots chinois venant du français: 马卡龙 (ma'ka'long) - le macaron, 沙龙 (sha'long) - le salon, 老佛爷 (lao'fo'ye) - la Fayette. Il existe également les mots partiellement traduits par le son, par exemple 费加罗报 (fei'jia'luo'bao - le journal) - le Figaro, 沙文主义 (sha'wen'zhu'yi - la doctrine) - le chauvinisme, 塞纳河 (sai'na'he - la rivière)- la Seine.

#### - Calque

Le calque relève en fait de la traduction littéraire.  
Par exemple : les mots chinois venant du français 蜜月  
(mi'yue - la miel + la lune) - la lune de miel, 香水  
(xiang'shui - le parfum + l'eau)- l'eau de parfum, 口红  
(kou'hong - le rouge + les lèvres)- le rouge à lèvres; et  
des mots du mandarin utilisés dans la langue française :  
les nouilles sautées 炒面 (chao'mian), le gâteau de lune 月  
饼 (yue'bing), perdre la face 丢脸 (diu'lian).

## **Conclusion**

Les difficultés de traduction se traduisent d'abord par les aspects linguistiques, surtout lorsqu'il s'agit des langues de deux familles différentes. L'écriture figurative des mots chinois relève de la fonction idéographique. Alors que l'écriture du français, composée par les lettres, se distingue par l'expression phonétique. La grammaire de la langue française est réputée pour les emplois du temps, le genre, les modes, les temps etc. Un tel champ grammatical rigoureux n'est pas mis en relief dans le système du mandarin. En raison de ces lacunes concernant les formes, les phrases de la langue chinoise sont combinées selon l'intention du locuteur, autrement dit une structure de "thème - narration". Faute des pronoms relatifs et des adverbes relatifs, une certaine phrase traduite d'une langue étrangère est normalement divisée en plusieurs phrases en mandarin.

La culture est une accumulation d'éléments divers. En tant qu'elle est liée à l'origine de la langue, la culture exerce son influence tout au long de l'évolution linguistique. On peut ainsi dire qu'une langue est ce qui conserve de tous les aspects de la vie quotidienne de la nation correspondante. Les habitudes, l'histoire et les particularités de la nation sont toutes enregistrées dans la langue soit par les mots, soit par les proverbes et les dictons.

D'une part, avec l'analyse sur l'évolution de la langue chinoise, qui est en fait la langue ciblée dans les chapitres suivants, il est plus facile de comprendre la philosophie et la culture ciblée. D'autre part, les recherches sur les rapports entre la langue française et

la langue chinoise indiquent en fait les problèmes potentiels dans la traduction.

**CHAPITRE 2**  
**TRADUCTION ET SES ASPECTS**  
**TECHNIQUES**

## **Introduction**

La visée de ce chapitre concerne les interactions entre la langue et la culture dans la traduction. Pour les traducteurs, la traduction est une activité composée de deux parties : la compréhension et surtout le transfert du texte en langue ciblée. Les traducteurs se distinguent des gens bilingues par les savoir-faire concernant le transfert des informations. Une personne bilingue peut comprendre des textes en une deuxième langue; alors qu'un traducteur a pour responsabilité de faire comprendre un message aux autres qui ignorent la langue source.

Les recherches se servent de nombreux exemples comme d'une base de données sur laquelle s'appuie l'analyse de la traduction dans le contexte culturel. Ce chapitre se compose de quatre sections : la présentation générale des traductions interculturelles, les techniques spécifiques de la traduction des termes culturels, les différentes perceptions des choses et l'idéologie.

## 2.1 TRADUCTION DE LA CULTURE

La communication interculturelle est une doctrine assez récente avec une histoire de presque cinquante ans. Elle prend appui à l'œuvre intitulé *the silent language* par Edward Hall, un livre d'influence qui explique une série d'idées sur la culture, la circulation et les échanges culturels. Hall lance de nombreuses opinions, parmi lesquelles la plus fameuse concerne la cause fondamentale des malentendus contre les diplomates américains. Il indique que la négligence des modes comportementales des étrangers, autrement dit l'unilatéralisme, suicide facilement l'hostilité des pays étrangers.

### 2.1.1 SIGNIFICATIONS DES RECHERCHES

Les recherches sur la communication interculturelle soutiennent en fait les efforts pour surpasser les limites de la culture maternelle. L'expansion de l'espace culturel interne d'un certain pays favorise le dialogue avec le reste du monde par l'examen de cette culture dans le contexte mondial. Cadrées par les conditions géographiques, les connaissances insuffisantes mutuelles causent de nombreux conflits. Heureusement le monde contemporain s'est rendu compte de la nécessité des échanges approfondis. Les recherches sur ce sujet sont nées avec l'espérance de résoudre les conflits culturels entre l'Occident et l'Orient. À la naissance de la doctrine d'échanges interculturels, elle s'est inspirée de beaucoup d'autres disciplines mûres, telles que la linguistique, l'anthropologie, la sociologie, les sciences de l'information et de la communication, la psychologie etc.

Les recherches ont établi jusqu'à aujourd'hui les conclusions suivantes.

Dans l'histoire humaine, il existait la période axiale<sup>183</sup> où les modes de pensée entre les cultures étaient fort isolées. Ce genre d'indépendance est à la fois géographique, spirituelle et psychologique. On constate que les cultures ont choisi de fermer la porte à toutes sortes d'éléments étrangers, dans le but soit de protéger l'indépendance de leur propre contenu, soit de maintenir l'intégralité de sa croyance. Si on compare chaque civilisation à une description sur le monde, la période axiale est sans doute l'âge des monologues. Il faut avouer que la colonisation a interrompu cet arrangement d'isolation. Lorsque la force du changement se traduisait par les événements historiques avec une popularisation pénétrante, il est douteux pour une culture de garder un état fermé. L'histoire s'est tournée vers une période des échanges et des conflits. Cette période signifie la fin du temps des monologues en introduisant dans chaque civilisation une ou plusieurs altérités. Au lieu de refuser les éléments étrangers, la culture anciennement réservée est sous obligation de les accueillir. En plus de l'intégration des altérités, il faut parfois les suivre.

Durant le processus des rencontres culturelles, a changé le contexte du développement de la civilisation. C'est-à-dire que désormais, la méthode élémentaire de l'évolution culturelle concerne les influences et les échanges mutuels interculturels. Le contexte interculturel est en réalité plus ouvert. Au lieu de la poursuite de la réserve et de l'isolation, les échanges entre les cultures

---

<sup>183</sup> concept sur l'histoire de la philosophie et des religions par le philosophe allemand Karl Jaspers

offrent un espace commun pour les facteurs venants de deux parties. Toutes les civilisations sont devenues les locuteurs actifs dans le discours portant sur le monde. En même temps, la confirmation d'identité d'une nation n'est plus seulement dépendante à sa propre parole. L'établissement de l'image culturelle et du statut social demande un rôle dynamique et à la fois des contributions. Comme les facteurs étrangers d'autrefois sont devenus les sources dont on dispose, il est notable qu'aux yeux de presque toutes les nations le champ culturel s'est accru. Il est également certain que des parties culturelles risquent de ne pas pouvoir continuer à être uniques, centrales et sacrées. Un certain pourcentage des sources locales affrontent le destin d'être à nouveau expliquées et réparties. Ainsi personne ne peut parler des échanges sans parler de la traduction, et vice versa. Le cercle des professionnels de la traduction est devenu une industrie de haute valeur dans l'avancement social.

### 2.1.2 Communication Interculturelle

À l'époque de la globalisation, les communications informatiques et les médias publics ont établi des liens très forts entre la globalisation et la communication culturelle. Les activités de traduction sont elles-mêmes les échanges d'informations culturelles, et à la fois les voies et les outils des échanges. Les recherches sur la traductologie nécessitent d'aller plus loin qu'auparavant. Dès le début la traduction est le moyen indispensable dans les interprétations culturelles et littéraires, dont les fonctions sont irremplaçables.

La culture et la communication sont en tout cas deux notions indépendantes. On est en mesure de définir une culture, d'expliquer sa nature et d'analyser ses rapports avec les humains. De même il nous est possible de faire des recherches sur les fonctions de la communication, les éléments constructifs et les effets réalisés. Lorsque les deux branches scientifiques se rejoignent, il est constatable que chaque culture vivante demande la communication; peu importe la forme, la communication porte toujours sur le sujet de la civilisation. Ainsi on peut dire que les deux facteurs se réunissent avec harmonie. On peut comparer le rapport d'existence conditionnelle entre la culture et la communication à un rapport d'unité dialectique entre les substances et les motions. Ce rapport représente deux rubriques d'existence inséparables des êtres humains. Sans la transmission, la culture, malgré la possibilité d'avoir une fois connu le sommet, est du passé. Sans le contenu culturel, la communication n'a plus besoin d'exister.

Les modes de pensée et d'expression montrent leurs particularités selon la culture. On a l'habitude de décrire les modes de pensée des Orientaux circulaires et celles des Occidentaux rectilignes. Dans la pensée circulaire, l'interprétation d'un certain phénomène se réalise en appuyant sur son rapport avec un autre. Autrement dit, la masse est la base de compréhension d'un seul élément. Au contraire, dans le système de pensée rectiligne, on tend à mesurer la masse par le savoir d'un certain phénomène. Cette différence se manifeste généralement dans les manières comportementales, surtout les expressions linguistiques.

Il est clair que la pensée rectiligne met en valeur les individus, et la pensée circulaire la communauté. Ces modes de pensée résultent des différents systèmes philosophiques. Les philosophes grecs et romains sont les attachés aux pensées de Platon et d'Aristote. En Asie, le mode de pensée est un mélange entre le Confucianisme, le Taoïsme, l'école Zen etc. Avec l'établissement de cette théorie, il est donc compréhensible que le changement des manières de comportement, ou précisément dit le changement de la philosophie, est loin d'être un travail léger. Il faut noter que la discussion porte plutôt sur l'ensemble que sur l'unité. En plus, on note également la différence sur l'aspect de l'autorévélation. Les Occidentaux sont plus à l'aise pour partager les informations avec les autres. Alors que les Orientaux, afin de préserver la dignité par exemple, le font rarement. Ainsi dans le domaine des discours argumentatifs, les Occidentaux sont beaucoup plus expressifs.

#### 2.1.2.1 Traduction interculturelle

On utilise le terme du village planétaire pour décrire les effets mondiaux de l'évolution des technologies et la modernisation des médias. Tous les participants exercent une influence sur la politique, l'économie et surtout la culture. Dans le contexte de la globalisation, est née la traduction interculturelle. Au lieu de traiter les questions concernant deux langues, la doctrine porte plutôt sur les deux cultures. Dans le but de satisfaire les échanges culturels et intellectuels, il est obligatoire de se lancer dans les recherches sur les méthodes et les stratégies de traduction.

Dans différentes périodes historiques, les statuts diffèrent entre la civilisation locale nationale et celle qui est introduite de l'extérieur. Lorsque le changement de la condition culturelle prend place, soit de haut en bas, soit de bas en haut, l'équilibre de ce système de multi-facteurs arrive à la fin. Ainsi les choix des stratégies de traduction doivent changer conformément à la position de la culture maternelle. En tant qu'un aspect de la fusion culturelle, la culture basse souhaite sans doute la reconnaissance de la culture haute. Dans l'espérance d'approfondir son influence dans les nations hautes, ou autrement dit d'avoir une parole plus importante, la stratégie employée dans la traduction des éléments culturels du pays est généralement l'aliénation. Ayant comme mission la propagation de la culture nationale, les traducteurs prennent naturellement l'idée directrice de la langue source. Cela correspond à leur respect de la culture source. Sinon, lorsqu'on essaie de complaire aux valeurs de la culture principale, la traduction sera un mépris de la diversité sociale. Les négligences des faits, l'imposition des valeurs et la distorsion de culture empêchent en réalité le bon déroulement des échanges.

Les traducteurs s'engagent non seulement à la présentation de leurs cultures maternelles aux lecteurs étrangers, mais aussi à l'introduction des cultures étrangères. Les caractères de la civilisation forgés dans les environnements particuliers ne sont point changeables ou remplaçables. Ainsi, dans les deux sens de la traduction, la stratégie fondamentale doit être l'aliénation. L'emploi des formes d'expressions conforme à la propre culture est le seul moyen d'assurer au maximum l'authenticité culturelle. Quant au cercle des traducteurs chinois, ils n'ont pas encore accordé une attention

suffisante aux lecteurs du reste du monde. Ainsi on constate une rupture des connaissances des lecteurs et de la Chine moderne. De la sorte, l'identité culturelle chinoise est souvent perçue comme mystérieuse, réservée et ambiguë.

D'après les recherches sur l'évolution culturelle, la tendance principale est convergente. Malgré son processus très lent, la fusion des cultures est un courant indubitable. Cela ne suggère pas une extermination ou une annexion. En fait dans l'échange et l'interprétation, les points communs favorisent l'adaptation et la tolérance. Quant à la langue, avec l'accord disposé et la grammaire établie, elle est considérée comme affiliée dans le nouveau système. La culture est elle-même une structure ouverte et douée de la compétence d'inclusion. Elle embrasse progressivement les éléments étrangers. Au moment des premiers contacts des cultures, faute de connaissances mutuelles, il est naturel pour les gens de garder une attitude négative. Ayant l'ambition d'incorporer l'une à l'autre, la stratégie de la traduction était généralement la naturalisation. Grâce à la fréquentation interculturelle, les gens préfèrent de nos jours l'enrichissement et l'actualisation de leur propre culture. Les traducteurs répondent à ce besoin en employant la stratégie la plus protectrice des éléments étrangers. En somme, le choix de la stratégie de traduction n'est pas immuable.

#### 2.1.2.2 Naturalisation et aliénation

Dans les textes accentuant sur la langue source, on constate facilement les caractères étrangers linguistiques

et culturels. La mise en valeur de ces facteurs promotionne sans doute leur communication. L'interaction avec la langue source et l'accord culturel conduisent le texte traduit à avoir une nature de variation. Grâce aux efforts des traducteurs visant à sauvegarder les facteurs étrangers du texte d'origine dans la langue ciblée, est née un nouveau style de texte.

Dans l'ancienne traduction (de la langue chinoise à autre langue) des textes littéraires, la traitement des éléments chinois se divise en deux méthodes: le principe qui fait valoir la culture d'origine et celui qui mettre en évidence la réception du texte dans la langue ciblée. La méthode d'aliénation représente une traduction compliquée des croisements culturels avec une recommandation des éléments exotiques à ses lecteurs. Les écarts entre les cultures sont devenus de moins en moins grands. Ainsi des éléments auparavant jugés à refuser sont aujourd'hui acceptables. En même temps des traductions subtiles de naturalisation d'autrefois risquent d'être ridicules aux yeux des gens de notre époque. S'opposant à la naturalisation, l'aliénation demande la fidélité au texte d'origine, la protection maximale des facteurs étrangers et la préservation des caractères nationaux de la langue d'origine. Cette stratégie peut avoir, pour les raisons mentionnées, une utilisation extensive dans le temps qui vient.

L'exportation internationale de la Chine dépend de beaucoup de la traduction du mandarin dans les autres langues. Précisément dit, on demande la traduction intensive de tous les messages concernant la Chine et leurs publications par les livres, par les journaux, par les stations de radio, les chaînes télévisuelles, les

sites d'Internet, les colloques internationaux etc. Le vice président de l'association des traducteurs de Chine, Huang Youyi (1953 - ) indique trois principes aux traducteurs chinois: la réflexion sur la situation réelle de la Chine, la réponse aux besoins des lecteurs étrangers sur leurs intérêts des informations et la correspondance au mode de pensée des lecteurs <sup>184</sup> . En plus de l'authenticité et du respect des besoins des lecteurs, Huang demande en fin de compte des recherches soigneuses sur les cultures étrangères et sur les modes de pensée. Avec un riche savoir sur les nuances culturelles, un traducteur peut être considéré comme capable de maîtriser sa version traduite. Finalement la traduction d'aliénation n'est pas une transmission mécanique de la langue. Une retouche raisonnable est demandée, qui se traduit par exemple soit par l'ajout ou la suppression, soit par la citation directe ou l'expression à nouveau.

### 2.1.2.3 Critères de la traduction interculturelle

Grâce aux activités de traduction, la communauté humaine se réjouit des échanges plus fréquents que jamais. Dans la discussion sur la perfection de la traduction, on tombe souvent dans l'espérance de définir un critère optimal. La traduction est en fait un processus constamment variable. Par exemple du point de vue des contenus des textes, on a vécu une longue période de la traduction des textes religieux. Au XVII<sup>e</sup> siècle, l'intérêt se portait sur les sciences naturelles et

---

<sup>184</sup> Huang Youyi, *Insistance sur les trois principes, les résolutions des difficultés de traduc-tion dans la publication international*, 2004,  
source : site de translators association of China  
[http://www.tac-online.org.cn/fyft/txt/2005-06/26/content\\_79940.htm](http://www.tac-online.org.cn/fyft/txt/2005-06/26/content_79940.htm)

ensuite sur la philosophie et les sciences sociales. Suite aux progrès de la société, la traduction s'intéresse à tous les domaines culturels. Les activités de traduction sont marquées par le temps. Les sujets du texte et les exigences de la traduction évoluent progressivement suivant l'histoire. Ainsi la traduction est une interprétation dynamique indissociable à l'époque, au niveau de connaissances des lecteurs et à leur volonté d'acceptation.

La pratique de la traduction sans référence au temps suggère le point de vue d'une procédure constante. Prenons comme exemple des paroles de politique nobles et héroïques ressemblant aux poésies lyriques qui prospéreraient jusqu'au milieu des années 90. Leurs traductions égaraient facilement des étrangers en leur faisant croire que la culture chinoise moderne est toujours dans son état des années précédentes, et que les Chinois vivaient dans les mêmes conditions que le début de la libération de la Chine ou de La grande révolution culturelle prolétarienne. L'influence négative de ce genre de malentendu est une gêne culturelle méritant notre attention. Aux yeux des lecteurs locaux, les expressions sont assez démodées. Quant aux lecteurs étrangers, en plus de la rupture temporelle, il existe une distorsion dimensionnelle. Cette dernière est un problème objectif dans les échanges interculturels. Heureusement la rupture de temps est évitable dans la traduction. Toutes les deux nécessitent des efforts des traducteurs.

Toutes les théories sur la traduction ont besoin d'une analyse sur le changement du temps, ainsi que les demandes des lecteurs, autrement dit les critères liés à l'évolution de monde. Notre époque est connue par

l'explosion des informations, la traduction demande donc à être redéfinie, à laisser au passé les habitudes et les moyens traditionnels en mesure des activités des traductions. Chaque civilisation est une série d'expressions abordant les champs de son existence. Elle possède la structure culturelle relative à la description du monde, laquelle offre sa propre version de la définition, la règle, la répartition envers tous les aspects culturels. De la sorte, le même élément est pourvu d'un sens variant selon le système culturel. Les écarts des structures d'expression emmènent les différences dans les langues, par exemple l'emploi du mot. À la rencontre des cultures, la perception sur la richesse des sens et des mots venant de culture étrangère stimule l'adaptation ou l'emprunt de ce genre de richesse. Cette promotion résulte souvent des expressions des nouveautés par le mot ou le style linguistique introduit. Voici la signification de l'influence de la traduction: la nouvelle méthode linguistique.

## 2.2 TRADUCTION SPÉCIFIQUE DE TERMES CULTURELS

La traduction interculturelle demande une surveillance des différences culturelles et leur protection. On observe des phénomènes uniques et des contenus particuliers dans diverses régions, pour présenter sous forme écrite les termes culturels. Le vocabulaire est une réflexion sur la vie sociale et sur l'histoire. Dans toutes les langues, il est possible de trouver des expressions avec une intensité culturelle, parmi lesquelles les proverbes, les dictons, les évolutions dialectales etc. Ces termes culturels sont souvent divisés par les linguistes en cinq valeurs: l'écologie, la religion, la substance, la société, la tradition. Faute de correspondances dans les autres domaines culturels, la traduction exige une grande attention. Certes, le contenu décide de la forme, un principe philosophique regroupant la forme à soumission au contenu. Cela indique l'obligation du respect de la forme dans le processus de la transmission des informations linguistiques. Il est certain que le changement de forme signifie une perte de contenu. Toutefois dans la pratique, afin d'assurer la bonne lecture des textes, les traducteurs sont obligés de trouver un autre moyen, telle que la traduction par les variétés, au lieu de laisser les espaces blancs. Ainsi on arrive à avoir des stratégies qui correspondent aux exigences posées.

-- Aliénation et naturalisation

Les deux notions ressemblent à la traduction directe et celle qui est littéraire avec une portée plus large. Les deux dernières méthodes de traduction sont cachées au niveau linguistique. En même temps les deux notions

d'intérêt englobent également la civilisation, la poésie, la politique etc. Autrement dit, les traductions littérales et littéraires abordent la question de la perte du sens et de forme. Le noyau de l'aliénation et de la naturalisation accentue sur l'identité culturelle, la littéralité et la tenue de parole dans la défense de soit le sens, soit la forme.

L'aliénation se définit par la sauvegarde des éléments culturels des textes d'origine, tels que les moyens rhétoriques, les styles, les formes littéraires, les manières d'expressions etc. Dans l'introduction des mots étrangers en mandarin, par exemple, s'il existe un écho entre le traducteur et la culture chinoise, il tendra à la stratégie de la naturalisation; sinon, ce sera l'aliénation. La stratégie de la naturalisation inclut la suppression des termes exprimant un sentiment hostile, la réécriture qui est conforme aux valeurs locales et aux propres perceptions, la mise en forme selon la grammaire linguistique du pays ciblé etc. Quant à l'aliénation qui protège la différence, il est possible pour le traducteur de garder les éléments de la culture source risquant de susciter des conflits, d'imposer à la combinaison des mots de la langue ciblée les règles grammaticales de la langue source (ou encore dans le domaine des structures de phrase), de prendre la méthode de la traduction phonétique et sans doute d'autres moyens.

-- Retouche

Étant donné les conflits de l'idéologie entre l'Occident et l'Orient, on constate souvent dans les textes le jeu du choix des mots pour éviter leur sens de

jugement idéologique. Par exemple : le maoïste, le terme est généralement traduit par le sens des personnes confiantes au Maoïsme au lieu de gens "qui se réclament du maoïsme"<sup>185</sup>. En plus, Les traducteurs chinois corrigent généralement les expressions correspondantes à "l'indépendance de Taiwan" "l'indépendance de Tibet" " l'indépendance de Xinjiang" "le sécessionnisme du Turkestan oriental". Par exemple : il faut éviter de comparer Hongkong aux autres pays, mais plutôt mettre la ville dans la catégorie des régions; la mention de Taiwan nécessite toujours une explication indiquant son statut provincial de la Chine. Le traitement des textes contestables relève en tout d'une stratégie usuelle. La diminution et la suppression partielle assurent l'enlèvement des éléments "pompeux" et la protection des informations jugées raisonnables. Les textes traduits doivent en outre s'échapper des phrases de formulaire raide et surtout des figures de style de langage obscur.

La traduction interculturelle doit prendre en considération l'histoire et le fond social, ainsi que les mots de différents niveaux de ressemblance. Le travail demande une bonne réflexion permettant aux traducteurs de noter la signification extensive culturelle et à la fois la comparaison linguistique. La moralité et les traditions empêchent parfois l'exécution d'une traduction fidèle. Par exemple : la traduction d'un baiser sur les lèvres, une habitude anglaise fort commune entre les parents et les enfants, est souvent présentée comme le baiser sur les joues, sur le front, ou simplement le bisou. Tout en respectant les traditions des lecteurs. Ce genre de traduction est clairement une retouche par rapport au vrai sens. Du point de vue des lecteurs, la préférence de la

---

<sup>185</sup> *Larousse*

réception du texte varie selon le temps. Un siècle avant, les traducteurs précédents chinois remplaçaient largement les expressions étrangères par celle de la langue chinoise. Par exemple : les prénoms des personnages n'ont pas échappé au destin d'être remplacés par les prénoms chinois complètement discordants. Un autre exemple : afin de respecter la dignité des femmes, la vision commune d'autrefois parmi les traducteurs est la suppression des paragraphes descriptifs de la vie intime entre les amants.

#### -- Paraphrase

Bien des unités chinoises administratives et organisationnelles sont des établissements sans équivalence dans le monde occidental. Ces unités assez courantes dans la vie des Chinois demandent souvent une annotation. En mandarin l'ensemble des unités s'appelle 事业单位 (shi'ye'dan'wei - les organisations institutionnelles), ce qui englobe les services juridiques et toutes les organisations et ses affiliations sur la technologie, l'éducation, la civilisation, la sante, les presses, les sports, le contrôle environnemental, la construction urbaine, l'emploi etc. De nombreuses expressions du même genre exigent une paraphrase pour faire comprendre au reste du monde.

On compte d'ailleurs autres exemples comme 双规 (shuang'gui - une règle communiste qui sollicite à certaine personne de se présenter à un certain endroit et à une certaine date pour répondre aux questions de nature sérieuse) et 等额选举 (deng'e'xuan'ju - système d'élection

d'un nombre identique aux candidats). Le mot shuang'gui correspond à un processus disciplinaire interne conduit d'une façon secrète par le Parti Communiste de Chine envers ses membres suspectés de la corruption ou de la violation des disciplines. Les suspects confirmés vont ensuite passer devant le système juridique comme les autres citoyens. L'élection de nombre identique, une notion qui ne lance pas le défi de la compréhension du sens, suggère donc que la totalité des postes à pouvoir égale celle des candidats. Le pouvoir des électeurs ne se manifeste que sous sa sanction ou pas envers certains candidats. L'élection de tous les candidats est devenue certaine le moment où ils sont nommés. Sans doute une partie des expressions chinoises sont beaucoup plus faciles à comprendre et accepter que d'autres.

-- Omission

Il existe des mots équivalents au niveau de sens avec l'opposition des valeurs. Sans une nécessité absolue, les traducteurs laissent tomber les indications de la suggestion de ressentiment. Prenons comme exemple le mot "communisme", parfaitement traduisible et employé dans de différents contextes. La manière d'expression des Occidentaux concerne en fait leur système des valeurs, dont l'hégémonisme résulte fréquemment des termes préjugés. Par exemple l'adjectif ou le nom "chinois", on compte dans *Larousse*<sup>186</sup>:

(1) *Populaire. Individu bizarre: Qu'est-ce que c'est que ce chinois-là?*

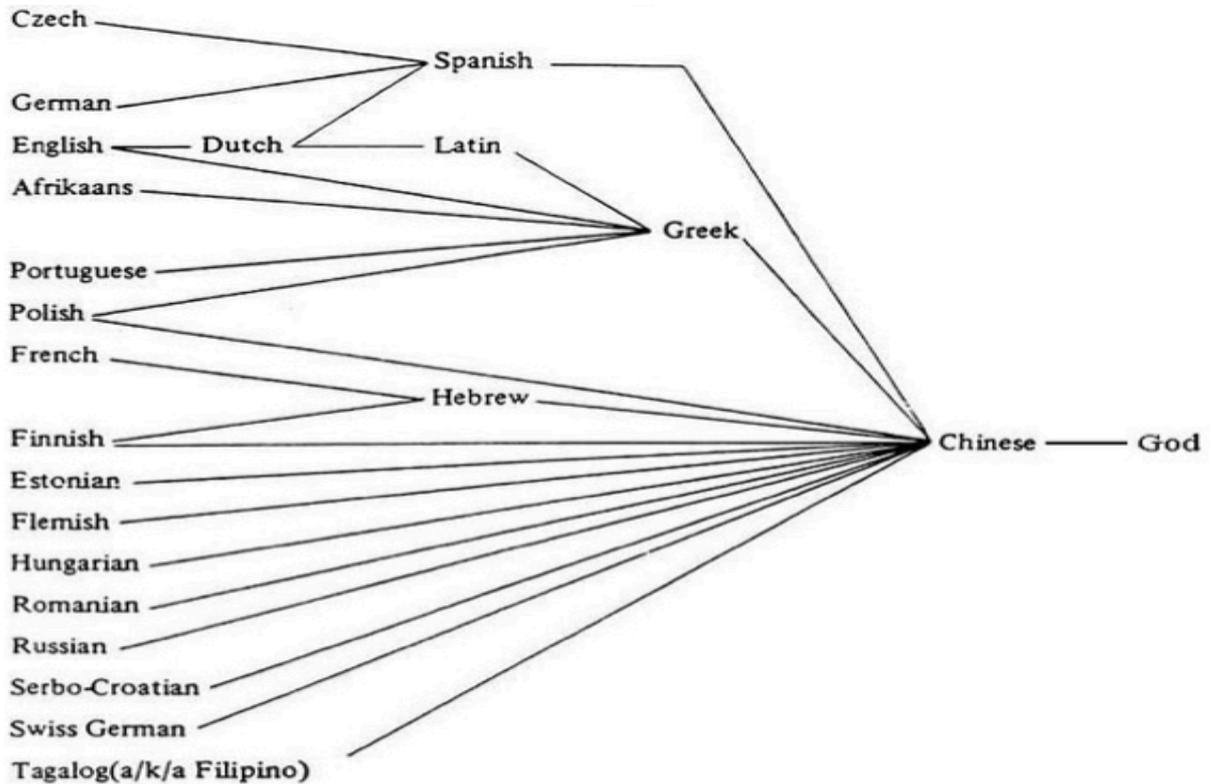
---

<sup>186</sup> *Larousse*

(2) Familier. Subtil ou pointilleux à l'excès: Être chinois dans le travail.

(3) Familier. Subtil, bizarre, compliqué.

(4) Familier. C'est du chinois, c'est incompréhensible.



Grâce au tableau<sup>187</sup> ci-dessus, un certain nombre de Chinois sont au courant de l'expression "c'est du chinois" rajoutée dans l'explication du tableau. Des internautes ont établi ce tableau pour comparer les expressions du monde sur les incompréhensibles. Loin d'être exact ou correct, ce tableau est en fait bien répandu dans les sites chinois avec la mention que les Chinois sont tellement intelligents qu'à leurs yeux la seule chose difficile est la langue céleste. Certes, ce genre de fierté peut être jugé superficiel. Mais quant à la stratégie, l'omission des sens négatifs évite effectivement des conflits futiles.

---

<sup>187</sup> auteur indéfinie

-- Traduction libre

La traduction libre est une branche de la traduction littéraire, employée au moment où, par exemple, les expressions chinoises portent des sens comparatifs propres à la langue. Étant donné la difficulté des lecteurs, la traduction doit sans hésitation honorer la connotation. Prenons comme exemple la traduction de l'appellation 二婶 (er'shen - deuxième tante) - la tante Ershen, prenant l'ensemble de l'appellation comme le prénom de la tante. Dans la société chinoise, on a l'habitude de s'adresser au gens par le rapport familial au lieu du prénom de la personne. La traduction se justifie parce que cette appellation ne souligne pas la parenté. Les membres de la famille utilisent souvent les appellations du point de vue de leurs enfants. Dans la pratique, "la tante Ershen" sera plutôt "sa tante Ershen" dans le cercle des gens de la même génération. Un autre exemple : Le traducteur chinois de la version anglaise du *Rêve dans le pavillon rouge*, Yang Xianyi (1915 - 2009), a également adopté cette méthode. Il a offert la traduction du "charme officiel" pour l'expression 护官符 (hu'guan'fu - le talisman de la protection des officiels ). Le joli nom est en fait une métaphore d'une feuille de papier listant les informations sur les personnages locaux haut placés.

-- Simplification

On a établi une discussion sur les mots de rapport d'inclusion: un mot de la langue A correspond à une série des mots de la langue B. Les appellations chinoises des oncles peuvent être simplement traduites par le mot "oncle", sans exigence d'expliquer la parenté dans la version de traduction. Dans le but d'offrir un nouvel exemple, la catégorie des temples peut nous servir du sujet de discussion.

-- 寺 si - Il indiquait initialement le demeure des officiels. Suite à la population du Bouddhisme, il est devenu le nom des demeures des bonzes.

-- 庙 miao - Il signifiait dans le temps plus ancien les bâtiments conservant les symboles des ancêtres où prenait place la cérémonie d'hommage. Plus tard ces bâtiments sont devenus les endroits du sacrifice pour tous les esprits divins.

-- 坛 tan - L'endroit où les gens respectent le Ciel et la Terre.

-- 祠 ci - Les bâtiments et les pièces où sont gardés les ancêtres et les lettrés réputés.

-- 观 guan - Initialement le nom des grandes portes d'entrée de palais, ce mot signifie ensuite les locaux des moines taoïstes.

-- 殿 dian - Les pièces dans les palais de l'empereur et la pièce offrant le respect à la divinité principale.

-- 堂 tang - Le mot est le nom de la pièce centrale de la maison, et à la fois les bâtiments d'une religion de Taiwan.

-- 院 yuan - L'autre nom des résidences des officiels, des bibliothèques et des temples.

-- 庵 an - Il indique les bâtiments faits avec les pailles et les demeures des femmes bonzes.

-- 洞 dong - Les temples bâtis dans les trous des montagnes et ceux qui sont au bord des précipices.

-- 宮 gong - Les demeures de l'empereur et les temples autorisés à exercer la sacrifice aux divinités de la catégorie souveraine.

À la page précédente se trouve la liste incomplète de la catégorisation des temples. Sauf la nécessité de l'explication sur l'origine et le sens spécifique du nom du temple, il n'est probablement pas obligatoire de compliquer la traduction. Cela est vrai pour la traduction de toutes les appellations des édifices chrétiens.

-- Manipulation

Les phénomènes les plus perceptibles de la manipulation de la traduction dans la vie quotidienne se trouvent sans doute dans la diffusion médiatique des reportages. La liberté de la Presse, comme tous les autres genres de liberté, n'est quand même pas sans restrictions, en considération surtout des conséquences politiques. Les chaînes centrales de la télévision de Chine, le porte-parole des Communistes, fait parfois dans les reportages la manipulation sur la traduction. Par exemple le nom de "Partido Comunista del Peru - Sendero Luminoso" dont la traduction est le Sentier Lumineux. Le nom représente en fait une insurrection armée péruvienne. La presse chinoise

refuse de donner le nom complet incluant le Parti Communiste du Pérou, dans le but d'éviter les associations négatives et les critiques de l'image communiste, et à la fois d'annoncer l'opposition aux comportements terroristes de l'organisation.

#### -- Minimalisation

Personne ne se réjouit des appellations négatives. Au fur et à mesure du temps, on cherche les moyens de changer l'impression, dont un pas important est la modification du nom. De nos jours en Chine, les exploitations (la mise en valeur des choses pour en profiter) sont remplacées par d'autres expressions, tels que le management des profits et la rentabilité des investissements. Les nouvelles notions conformes à la mode internationale indiquent que dans une société législative, le point-clé de la relation d'embauche s'est transféré de la classe hiérarchique à la légalité. De même, les gens anciennement connus comme les capitalistes sont devenus aujourd'hui les entrepreneurs ou les financiers. La neutralisation du sens des expressions suggère en réalité la bonne volonté du pouvoir central.

#### -- Emprunt

Le sujet n'est point étranger, qui souligne l'adaptation des modes d'expression de la langue source. On a mentionné dans l'analyse précédente diverses méthodes: l'orthographe, la traduction phonétique, l'organisation grammaticale des phrases, la modification de l'orthographe et la méthode de la combinaison des langues. Le tangram (jeu des sept pièces), le Baguenaudier (casse-tête

composée d'une tige et d'anneau) et autres jeux chinois d'exploitation des ressources intellectuelles sont tous regroupés au nom du puzzle/casse-tête chinois, s'appuyant sur des mots déjà existants dans la langue. Il est également intéressant d'analyser le nom propre des jeux: le mot tangram se compose de la dynaste Tang et le mot gram signifiant les figures représentées par la combinaison des éléments. En plus de l'assimilation, la translittération est aussi fréquemment employée. Les noms propres des gens, des endroits et les expressions particulières n'ont pas toujours d'équivalences. Faute d'autorisation aux interprétations personnelles, les traducteurs demandent de l'aide à la traduction du son. Par exemple : le titre du livre *Tao Tö King*<sup>188</sup> (dao'de'jing - livre de la voie et de la vertu) est généralement traduit par la prononciation des mots propres, parmi lesquelles les plus connues 阴 (yin - négatif) 阳 (yang - positif).

#### -- Implantation d'image

Dans le cadre de la traduction d'aliénation, les sens métaphoriques ne sont pas nécessairement traduits. L'implantation d'image est le moyen par lequel on transfère la totalité ou une partie des mots du texte d'origine dans la langue ciblée. Ce phénomène est plus observable dans les poésies chinoises riches des noms des animaux et des herbes. On note des expressions telles que "La tyrannie est plus cruelle qu'un tigre" (politique despotique insupportable), "l'ambition des oies sauvages"

---

<sup>188</sup> ouvrage classique chinois qui, écrit autour de 600 av. J.-C. le sage fondateur du taoïsme Lao Tseu

(grande ambition), "le campagnol agreste/rongeur" (souverain exploitateur de cupidité insatiable). Chaque animal est accordé avec une image représentative d'une qualité ou d'un défaut. Ayant comme objectif de montrer les conditions environnementales des habitants d'autrefois et les qualités stylistiques, les noms des substances sont préférablement gardés tels qu'ils sont. Dans les analyses précédentes, on a discuté de plusieurs animaux et de leurs perceptions dans des civilisations différentes. Voyons donc dans le tableau de la page qui suit une série des substances et l'émotion que les mots traduisent dans les poésies. La connaissance des liens facilite de beaucoup la compréhension des sentiments des poètes. En plus ce rapport aide les traducteurs à la vérification du texte et à l'accumulation de vocabulaire à altérer.

Substance	Image métaphorique
Le pont	La beauté du paysage; L'histoire longue de l'endroit; La séparation; La voie à la destination idéale
L'eau courante	Le passé révolu des années, de la réussite, des occasions; Les mésaventures du présent
Le vent d'automne	La mélancolie
Les arbres mortes	La sénilité
Les feuilles mortes	La décrépitude; Les vagabonds (associés avec le retour au pays natal)
Le soleil	La vie misérable du pouvoir d'autrefois

tombant	
Les rayonnements du soleil tombant	L'hésitation et le chagrin
Les vers à soie du printemps	La contribution volontaire des parents et des professeurs
Le chant de la cigale	La progression du temps; Le sentiment lugubre; La frustration
Le dragon	L'empereur; Le pouvoir central
Le phénix	L'impératrice
Le qilin <sup>189</sup>	Le symbole chanceux; La délivrance des enfants
Le cri des grands singes	La triste séparation
Le pin et la grue	La longévité; La noblesse
Le chauve-souris	Le bonheur
Les canards mandarins	L'amour réciproque
La cigale	Le cercle de la résurrection et la mort
Le parasol chinois (arbre)	L'automne
La pluie d'automne	Le chagrin
La grue sauvage	La vie retirée
Les nuages de fumée	L'ambiguïté et le chaos
Les nuages chaotique	La situation compliquée; La guerre
Le vent frisquet	Le déclin

---

<sup>189</sup> animal possédant plusieurs apparences de la mythologie chinoise

Le saule	La séparation
L' orchidée	L'innocence
La tortue et la grue	La longévité
L'ensemble des fleurs et la lune	Le mariage heureux
La pivoine	La noblesse

-- Traduction littérale

À part toutes les nuances des mots entre deux langues, dans la plupart des cas les significations et les sens extensifs des mots sont plutôt identiques. La traduction littérale est donc la manière la plus précise qui garde la qualité de l'objet métaphorique et celle de la culture de la langue d'origine. Éventuellement, cette méthode bénéficiera au développement des expressions de la langue ciblée. Par exemple 冷眼旁观 (leng'yan'pang'guan - regarder d'un œil indifférent), 爱财如命 (ai'cai'ru'ming - aimer l'argent comme la vie), 多多益善 (duo'duo'yi'shan - Plus il y en aura, mieux cela vaudra), 面如桃花 (mian'ru'tao'hua - belle comme les fleurs de pêche).

-- Change de perspective

Le changement d'objet métaphorique est jugé nécessaire lorsqu'on cherche à assurer la bonne lecture des textes traduits en respectant les perceptions différentes. Par exemple 对牛弹琴 (duì'niú'tán'qín - jouer du guqin<sup>190</sup> devant les buffles), traduit par parler à un mur ; 掩耳盗铃 (yǎn'ěr'dào'ling - se boucher les oreilles pour voler une cloche) - mettre la tête dans le sable ; 落汤鸡 (luò'tāng'jī - poulet dans l'eau chaude) - trempé comme une soupe ; 入乡随俗 (rù'xiāng'suí'sù - suivre les coutumes du pays où l'on arrive) - À Rome il faut vivre comme les Romains.

---

<sup>190</sup> instrument de musique traditionnel chinois à cordes pincées de la famille des cithares

### **2.3 MALENTENDUS INTERCULTURELS**

Les contextes interculturels définissent principalement les échanges indirects du niveau moral. La nature du progrès idéologique demande le soutien d'une vie de qualité. La naissance, la prospérité et la tombe en ruine de l'éthique résultent toutes les trois de la condition de vie des citoyens. Dans un sens large, il existe une limite de temps pour chaque substance, qui décide naturellement le cycle vivant de la civilisation morale. Mais dans la pratique, on observe souvent un surpassement de la moralité contre ses substances nourrissantes. Parce que dès la naissance, l'évolution de la civilisation en moralité est plutôt libre, capable de traverser le temps et l'espace pour établir un champ commu avec les autres éléments culturels. Ce processus cause sans doute une modification de ses qualités internes. Du point de vue plus précis, la civilisation n'est jamais douée du pouvoir de la réapparition. La culture connue par les gens de tous les âges est strictement liée à sa nature du moment précis. Autrement dit, la poursuite de la définition des qualités intrinsèques d'une culture, dans le fond interculturel, est simplement sans faisabilité scientifique ni signification réelle. Toutes sortes de civilisations se développent dans leur propre cycle. La nature initiale ne réside plus depuis le moment de son éclosion. La perte de parole de la qualité initiale est remplacée par l'évolution des portées variantes. Lorsqu'on lance la question concernant l'interprétation correcte des contextes interculturels, les chercheurs visent en fait à établir la connaissance de la fausse notion d'existence de la bonne interprétation.



## -- Définition des malentendus

La vraie question concerne la définition de la bonne compréhension et son existence. Dans le cadre d'interprétation complète des portées d'une certaine culture, les notions philosophiques telles que l'équivalence hypothétique et la compréhension exclusive n'ont pas de places dans la pratique. Le rapport progressivement évolué entre une variété des erreurs et celle d'interprétions avec justesse est ce qu'on appelle la réalité des phénomènes communicatifs. La signification créative des malentendus touche à une opportunité d'expansion de la culture mal comprise. L'arrêt de l'état isolé entre les civilisations non seulement met la fin à la référence absolue de la part de culture natale, mais aussi offre des facteurs nécessaires au renouvellement culturel. Un proverbe chinois exprime peut-être mieux la valeur des malentendus causés par les différences: la création nécessite de l'environnement harmonieux; l'imposition d'uniformité entraîne la décadence. Cette idée est sans doute partagée par Héraclite d'Éphèse<sup>191</sup> (vers 544 - 480 av. J.-C.), qui a lancé la fameuse théorie nommée l'unité des opposés. Le progrès exige les conflits et les différences, deux qualités internes de toutes les civilisations. Toutefois il existe la commensurabilité entre les cultures, autrement dit l'universalité humaine, offrant l'appui à une favorable communication interculturelle.

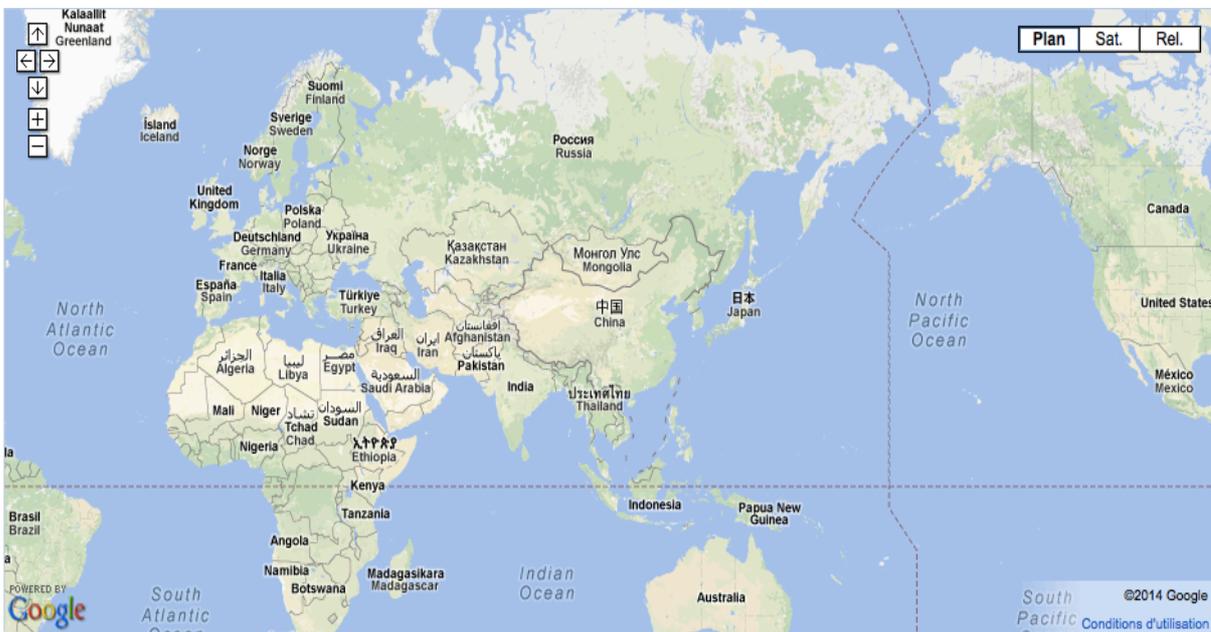
## -- Malentendus dans diverses conditions

---

<sup>191</sup> philosophe grec

En plus des erreurs de compréhension textuelle, les malentendus existant d'une façon idéologique se manifestent d'abord par les différences des notions subjectives et objectives. Par exemple la définition du centre de l'Univers. Les anciens Chinois insistaient sur la théorie du dôme céleste couvrant la terre en carré et sur la définition de l'Univers 宇宙 (yu'zhou) : l'espace et le temps. En même temps on compte, dans le monde occidental, le géocentrisme et l'héliocentrisme. Chaque théorie a son propre charme et son défaut. Personne ne peut offrir une réponse certaine sur la localisation du centre universel. On peut dire que faute de moyens technologiques, les idées subjectives (aux yeux des gens des récentes générations) et invérifiables étaient à leurs époques des différences objectives.

Quant aux autres phénomènes, le malentendu est lié plutôt à la perception idéologique. Prenons les exemples de "l'Extrême-Orient" et "le Moyen-Orient": deux descriptions assez courantes dans le cadre des Occidentaux qui portent des indications bien à l'inverse aux yeux des habitants d'Amérique du Nord. Le malentendu subjectif selon les Américains est en fait objectif pour les Asiatiques. Ce phénomène existe également dans les différentes versions de la carte du Monde. Regardons les deux photos ci-joints.



Il est intéressant de constater que chaque pays préfère se trouver au centre de la carte, voire même l'Australie dont la carte est de l'orientation inversée. Imaginons la surprise des gens d'autrefois à la publication des photos prises depuis le vrai Univers.

L'influence de l'idéologie entraîne du moins deux opinions (positive et négative sans doute) sur la même chose. Par exemple : les habitants de Hongkong n'ont pas

d'avis unifié sur la politique "Un pays, deux systèmes"<sup>192</sup>. En réalité à l'annonce de cette politique, bien des hommes d'influence ont choisi de quitter la région; bien sûr, une grande partie décide d'y rester. Un autre exemple : dans des années récentes, on note les notions des entrepreneurs rouges et des capitalistes caritatifs. Les Chinois discutent naturellement ensuite sur les éléments clairement opposés des deux combinaisons. Existe-il des gens de la classe d'exploiteur qui sont les frères du prolétariat, ou simplement qui sont de bonne volonté? De telles notions créent de réceptions différentes dans le Monde Occidental. On peut raisonner que dans bien des cas, la dernière est beaucoup plus accessible que la première.

Ce genre de compréhension résulte des expériences personnelles. La vraie cause concerne la nature des êtres humains, la définition de la moralité et celle de la vérité. Si l'on aborde la comparaison des compréhensions nationales sur par exemple les critères des droits de l'homme, l'indice des humanités, les droits de survie, les droits de développement, le système social etc., les écarts de compréhension seront tellement importantes que les disputes des pays se justifient d'une façon subtile. Peu importe la population, l'état de développement, chaque nation mérite l'égalité du respect de la civilisation. Le respect des diversités culturelles égale la protection de la nation. Idéale que prononce la notion, dans la pratique on observe que les gens ne se détournent pas du personnalisme. Aucun pays ne cherche à partager sans restrictions les fruits de la modernisation en égalité avec les pays en voie de développement. Toutefois l'acceptation mondiale de la valeur de " tous les hommes

---

<sup>192</sup> énoncée par Deng Xiaoping en 1997, sur la rétrocession de Hong Kong

sont égaux”<sup>193</sup> confirme la bonne direction de la poursuite de l'évolution.

Du point de vue général, l'acceptance de la culture étrangère vit plusieurs étapes: la vérification de la culture locale, incluant les preuves du contraire, le contre-interrogatoire, les témoins supplémentaires, l'autovérification etc.; la transformation conforme à l'évolution de la culture locale; l'amélioration favorisante de la culture vernaculaire; la fusion promouvant l'avancement social. Pour chaque culture, on en trouve rarement une deuxième possédant l'apparence identique. Ce fait soutient la possibilité d'actualisation de la culture locale durant les échanges. Aux contextes de communication, l'attitude laisser-faire de la préanticipation de la culture locale et des points aveugles de la compréhension est jugée improductive. Non seulement les gens manqueront l'occasion de progresser, mais aussi on risque de ne pas pouvoir saisir une idée globale de la civilisation d'intérêt. Ainsi le point-clé de la communication concerne le surpassement des limites et le contrôle des pré-conjectures. En bref, les échanges interculturels généralement emmènent les gens vers l'état avancé. Prenons comme exemple le Siècle des Lumières, une période de préparation culturelle pour l'essor du Monde Occidental dans la modernisation où des philosophes et des lettrés se sont inspirés plus ou moins de la pensée traditionnelle de la Chine. En même temps avec toutes les richesses philosophiques et morales, la Chine elle-même n'a pas suivi le piste des pays occidentaux. Du point de vue interculturel, doués d'un domaine commun, les malentendus cachés dans le partage culturel causeront un

---

<sup>193</sup> déclaration immortelle durant la période de révolution américaine, par Thomas Jefferson dans *la Déclaration d'Indépendance*

certain pourcentage de déviation. Il est crucial de prendre les idées avancées comme des expressions particulières des conditions sociales. Aucune civilisation dans notre Monde n'est applicable en tout lieu. Les notions méritant l'apprentissage doivent d'être considérées comme les qualités à naturaliser.

## 2.4 IDÉOLOGIE

Il peut exister des expressions équivalentes entre la langue d'origine et la langue ciblée. Mais cela n'est pas la même chose lorsqu'on parle de l'idéologie. Les patrons des traducteurs peuvent leur demander soit de garder et introduire dans la culture de la langue ciblée l'idéologie de la langue source; soit de s'écarter de l'idéologie culturelle du texte d'origine. Les conflits dans le domaine idéologique constitueront le sujet de cette section.

### 2.4.1 TRADUCTION ET RÉÉCRITURE

La traduction culturelle demande non seulement des recherches sur la langue, mais aussi des exploitations de l'influence des facteurs culturels. Dans le cadre de la traduction culturelle, Theo Hermans<sup>194</sup> a introduit en 1985 la traduction-manipulation. Du point de vue littéraire du texte final, explique Hermans, toutes les versions de traductions exercent plus ou moins des manipulations sur le texte d'origine<sup>195</sup>. André Alphons Lefevere<sup>196</sup> (1945 - 1996) a offert sa description du processus de la traduction. Lefevere estimait que la traduction égalait à la réécriture. Il a écrit dans son livre ceci:

*Translation is, of course, a rewriting of an original texte. All rewritings, whatever their intention, reflect a certain idéologie and a*

---

<sup>194</sup> professeur britannique de la langue néerlandaise et des littératures comparés

<sup>195</sup> Theo Hermans, *the Manipulation of Literature*, Palgrave Macmillan, 1985, ISBN-10: 0312512880, ISBN-13: 978-0312512880, page 11

<sup>196</sup> théoriste Belge de la traductologie

*poetics and such manipulate literature to function in a given society in a given way. Rewriting is manipulation, undertaken in the service of power, and in its positive aspect can help in the evolution of a literature and a society.*<sup>197</sup>

Des années plus tard, Jeremy Munday<sup>198</sup> précise son soutien pour la théorie de Lefevere en disant qu'il existe un nombre considérable des ouvrages portant sur la traduction et sur la culture, parus dans le temps post-Lefevere<sup>199</sup>, entre les recherches sur la traduction des œuvres littéraires et les recherches sur celle de la culture. Il indique ensuite que les activités de traductions sont cadrées par trois aspects principaux. Premièrement les professionnels, incluant les critiques, les professeurs et les traducteurs. Le deuxième aspect concerne le patronage, soit un individu soit une organisation, qui favorise ou empêche la lecture, l'écriture et la réécriture. Le patronage assure ses fonctions en s'appuyant sur l'idéologie, le profit économique et le statut social. Le troisième facteur est la poétique, constituée principalement par les figures de style et la narratologie<sup>200</sup>.

Le patronage s'intéresse le plus souvent à l'idéologie et à la révision rigoureuse de ce facteur. Cette personne ou cette organisation patronale confie ensuite les problèmes de la poétique aux professionnels. Comme le système décisif de l'idéologie s'est déjà établi, les

---

<sup>197</sup> André Alphons Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, Routledge, 1992, ISBN 0415076994, pages 37 - 38

<sup>198</sup> professeur des études de la traductologie

<sup>199</sup> Jeremy Munday, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, Routledge, ISBN 041522926X, 9780415229265, 2001, page 127

<sup>200</sup> Jeremy Munday, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, Routledge, ISBN 041522926X, 9780415229265, 2001, pages 128 -130

recherches sur la poétique subtile sont cadrées dans ce terrain concret. Dans le processus de transfert linguistique où l'idéologie et la poétique occupent les rôles premiers, la réécriture peut être considérée comme nécessaire dans la traduction contemporaine.

#### 2.4.2 DÉTACHEMENT DE L'IDÉOLOGIE

La manipulation de l'idéologie influence non seulement le choix des textes à traduire et des stratégies, mais aussi la compréhension du texte d'origine et de la culture concernée. Les traducteurs doivent s'engager à trouver les manières pour satisfaire l'exigence du patronage. Toutefois quel que soit l'effet de l'idéologie, ce facteur peut certainement être surpassé par un moyen ou par un autre puisque tout est relatif.

Les traducteurs utilisent généralement deux méthodes. Certains ont choisi de suivre soit l'idéologie de la culture de la langue ciblée, soit celle du patronage, et d'aborder des changements du texte d'origine par l'ajout ou l'enlèvement d'informations. Les autres préfèrent se libérer de l'influence des conceptions imposées par ses techniques ou garder de la distance avec les conceptions opposées à leurs propres idées. Les traducteurs jouent un rôle important et à la fois contraint. D'une part, la conscience du traducteur s'exprime d'une façon récessive sous des concessions à la limitation culturelle. D'autre part, la propre intention du traducteur et sa poursuite de la création accordent à son pouvoir un caractère dynamique. La combinaison des deux manifestations décide le résultat du travail, autrement dit, la valeur du texte traduit.

Afin de se libérer de la manipulation de l'idéologie, on ne conseille pas aux traducteurs de cacher complètement derrière le texte source. Avec une forte conscience et le bon emploi des mots en cohérence avec l'époque, les traducteurs sont en mesure d'offrir des versions de traductions qui prolongent la vie artistique des textes d'origine. Voici en fait la traduction des œuvres littéraires caractérisée par une trahison créative. Robert Escarpit<sup>201</sup> (1918 - 2000) est le fondateur de cette notion de trahison créative<sup>202</sup>. Xie Tianzhen<sup>203</sup> offre ses commentaires en indiquant que d'abord la trahison est causée par le changement du système linguistique auquel l'auteur du texte n'a jamais pensé. La traduction permet des échanges entre le texte d'origine et une population de lecteurs plus étendue. Ainsi se développe la créativité<sup>204</sup>. La notion est souvent récusée par des traducteurs prétendant à la fidélité du texte.

On voit clairement que la créativité sert comme une limite prescrite de la trahison. C'est-à-dire que le but initial des traducteurs reste toujours, à travers de leur créativité, la représentation d'une façon la plus cohérente par rapport à l'intention de l'auteur. En raison des nombreux facteurs restrictifs, il faut parfois prendre des détours ou des trahisons. La trahison créative n'est jamais l'objectif des traducteurs, mais plutôt une présentation objective de la situation.

---

<sup>201</sup> universitaire, écrivain et journaliste français

<sup>202</sup> Robert Escarpit, *Sociologie de la littérature*, Paris, Presses universitaires de France, 1958, ASIN: B000NJP1M0

<sup>203</sup> Professeur chinois, théoricien de la traduction

<sup>204</sup> Xie Tianzhen, *De la traductologie*, Presse de l'éducation des langues étrangères, Shanghai, 2003, ISBN : 9787810465267, page 140

## Conclusion

Un traducteur s'expose souvent à l'influence de sa propre idéologie. Du choix des auteurs et des œuvres à la stratégie de traduction et à la réception de la version traduite, l'idéologie joue un rôle invisible mais assez puissant dans le processus de la traduction. Par exemple le traducteur chinois Yan Fu<sup>205</sup> (1853 - 1921), au lieu de choisir des textes de sa spécialité, la navigation, a décidé de traduire des livres philosophiques<sup>206</sup>. Son choix provient de l'échec de la première guerre sino-japonaise (1894 - 1895) où le cadre des lettrés exigeait des possibilités pour réaliser un changement social. La langue des traductions de Yan est considérée comme accessible et élégante, néanmoins elle n'est pas véritablement fidèle. Bien des chercheurs ont constaté des suppressions et des critiques ajoutées par Yan. Son choix est compréhensible: les traductions lui servaient comme un outil pour réveiller le public afin de sauver la nation.

L'environnement de travail des traducteurs est généralement soumis aux interférences sociales qui exercent sans cesse une influence importante sur la traduction. D'ailleurs, les traducteurs ne sont pas des gens qui excellent dans tous les domaines. La qualité des textes traduits par un certain traducteur a pour critères son niveau linguistique, ses réalisations littéraires, ses connaissances culturelles etc. La traduction est certainement interlinguistique et à la fois

---

<sup>205</sup> écrivain chinois, traducteur d'œuvres philosophiques occidentales

<sup>206</sup> Yan a introduit en Chine pendant 1898 - 1909: *Evolution and Ethics de Thomas Henry Huxley*<sup>206</sup> (1825 - 1895); *The Wealth of Nations d' Adam Smith*<sup>206</sup> (1726 - 1790); *System of Logic et On Liberty de John Stuart Mill*<sup>206</sup> (1806 - 1873); *The Study of Sociology d' Herbert Spencer*<sup>206</sup> (1820 - 1903); *De l'esprit des lois de Montesquieu*<sup>206</sup> (1689 - 1755).

interculturelle. Les savoirs sur les deux cultures concernées sont jugés primordiaux. Du point de vue de la facilité de lecture, il est probablement plus important de comprendre la civilisation ciblée. Au lieu de fournir des informations ouvertes à une mauvaise compréhension, La traduction vise à aider les lecteurs à saisir correctement le texte, du moins une partie du texte.

**CHAPITRE 3**  
**MORALE POUR LES ENFANTS :**  
**LE PETIT CHAPERON ROUGE**

## Introduction

*Les Contes de l'enfance et du Foyer*<sup>207</sup> est un des ouvrages de la littérature d'enfance et de jeunesse les plus connus depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Ce recueil est en fait une version littéraire concernant la philosophie et la religion écrite pour les enfants. Les personnages dans les contes représentent en général l'idéologie sociale liée à une certaine période de temps. Le cercle scientifique montre toutefois beaucoup moins d'intérêt pour la collection des contes des frères Grimm, dont le tirage est concurrentiel avec celui de *la Bible*. Ce chapitre prend comme objectif l'analyse de la relation entre les versions du *Petit Chaperon Rouge* et l'évolution de l'idéologie morale.

L'histoire du *Petit Chaperon Rouge* des frères Grimm a une origine assez compliquée. Afin d'établir le point de départ des études, ce chapitre commence par une comparaison entre les versions sources. Le sujet s'oriente ensuite vers les points essentiels présents en commun dans les versions différentes. Cette section peut servir à définir les codes moraux partagés par tout le monde.

Selon le développement intellectuel des enfants, ils évoluent d'un état sans distinction entre les êtres humains et les animaux à un état où ils sont conscients du bien et du mal, ainsi que des mesures correspondantes à prendre. Cette évolution intellectuelle est présentée dans les sections relatives au conflit entre la nature et la civilisation.

---

<sup>207</sup> Recueil de contes populaires allemands publié par Jacob et Wilhelm Grimm

La fin de chaque version d'histoire et le choix du mot des traductions manifestent également l'idéologie sociale attachée à une période de l'histoire. En s'appuyant sur les synthèses concernant cette œuvre de la littérature pour enfants, il est possible de rétablir les faits moraux soigneusement implantés dans les contes.

## 3.1 CONTEXTE

### 3.1.1 ORIGINE D'HISTOIRE

On prend intérêt dans l'Origine du *Petit chaperon rouge*, une histoire folklorique répandue dans presque tous les pays du Monde, qui est doté d'une longue durée de transmission. Il est intéressant de savoir que les frères Grimm<sup>208</sup> (Jacob: 1785 - 1863; Wilhelm: 1786 - 1859) sont les deux contributeurs de la popularisation des contes, et non pas des auteurs. En 1698, Charles Perrault<sup>209</sup> (1628 - 1703) a publié ce conte pour la première fois en Europe dans *Histoires ou contes du temps passé, avec des moralités*<sup>210</sup>. Mais cela n'est pas encore l'origine de l'histoire. On entend souvent parler de l'expansion orale de ce conte en France et en Italie qui remonte jusqu'à XIV<sup>e</sup> siècle. En Asie, la première version écrite d'un conte ressemblant de l'ethnie Han<sup>211</sup> est apparue sous la dynastie Qing (1616/1636 - 1912) par l'auteur Huang Zhijun<sup>212</sup> (1668 - 1748).

Avec tant de similitude dans les diverses versions, jusqu'à aujourd'hui personne ne peut offrir une réponse affirmative sur l'origine de cette histoire. Les anthropologues ont consacré environ deux cents ans à la recherche. Bien des chercheurs gardent l'idée que l'évolution de l'histoire s'est déroulée d'une façon indépendante, et que les ressemblances des versions, tels que l'enfant innocent vivait dans un environnement primitif et plein d'animaux, résultent simplement du

---

<sup>208</sup> linguistes, philologues et collecteurs de contes

<sup>209</sup> écrivain français

<sup>210</sup> recueil de huit contes de fées de Charles Perrault

<sup>211</sup> constitue environ 92 % de la population chinoise

<sup>212</sup> fonctionnaire, écrivain chinois

hasard. D'après les théories courantes, l'idée principale concerne l'introduction du conte en Europe depuis la Chine par la Route de la Soie. Mais on note que cette opinion n'est pas partagée par Jamshid J. Tehrani<sup>213</sup>. Il a publié vers la fin de 2013 son analyse donnant la preuve que la Chine n'est certainement pas le pays d'origine du conte.

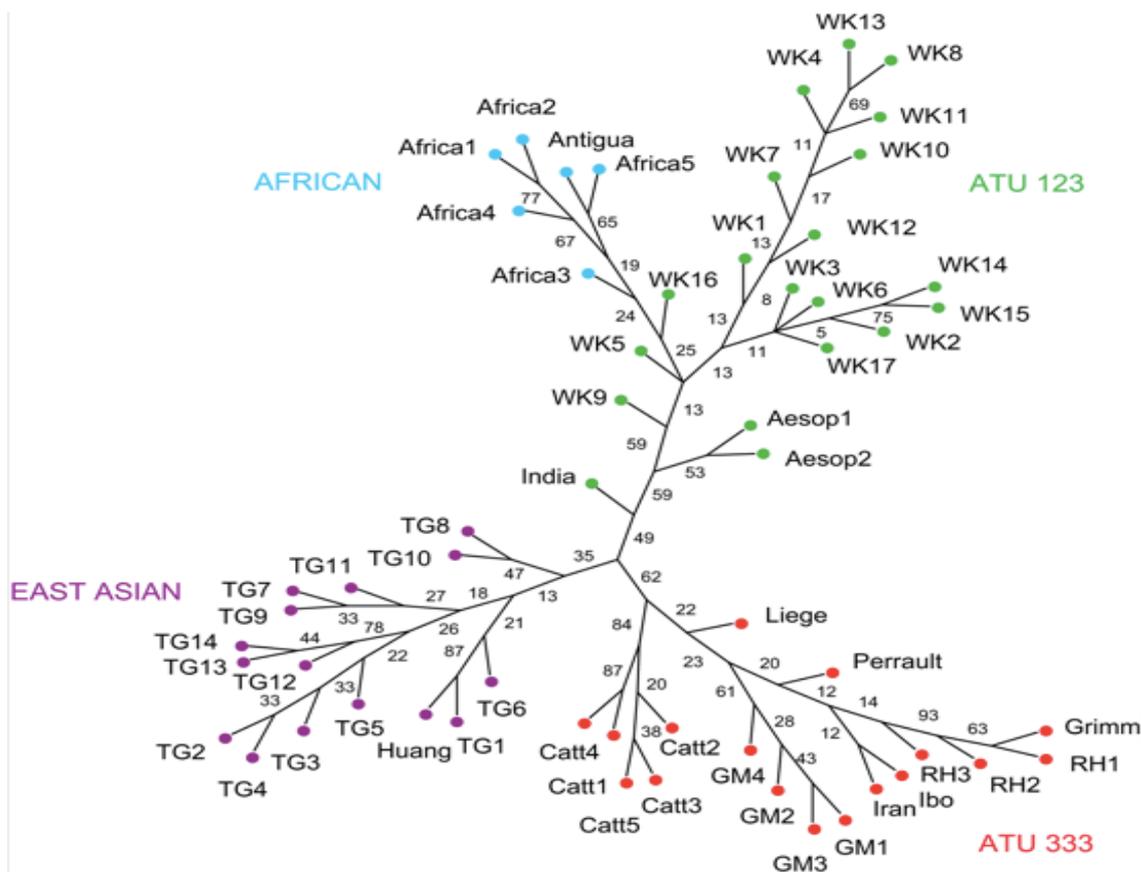
Tehrani emploie l'approche phylogénétique dans son analyse de cinquante-huit versions de l'histoire, toutes traduites en anglais. Généralement utilisée dans la reconstruction des rapports au niveau de l'évolution entre espèces d'animaux, la méthode qui mesure principalement les ressemblances des organes sert dans l'analyse de Tehrani comme calcul des points en commun parmi les versions. On compte soixante-douze des points comparatifs dans son rapport, tels que le rôle du méchant, les moyens qu'il emploie, le nombre des dialogues, la manière de sauvetage etc. Le scientifique arrive à établir le tableau *Majority-rules consensus of the most parsimonious trees returned by the cladistic analysis of the tales*<sup>214</sup> (le rendu des arbres les plus parcimonieux selon le consensus dirigé par la majorité, par l'analyse cladistique<sup>215</sup>). Il nomme les groupes de branches par leurs noms du conte, dont RH = Little Red Riding Hood (le petit chaperon rouge); GM = Story of Grandmother (l'histoire de grand-mère); Catt = Catterinella; WK = The Wolf and the Kids (Le Loup et les Sept Chevreaux); TG = Tiger Grandmother (grand-mère la tigresse). Chaque branche suggère un auteur concret ou une nation, avec un nombre à côté indiquant le niveau de soutien. Voyons le résultat de Tehrani dans la page suivante:

---

<sup>213</sup> anthropologiste à l'Université de Durham

<sup>214</sup> Jamshid J. Tehrani, *The Phylogeny of Little Red Riding Hood*, page 5 source: <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0078871>

<sup>215</sup> systématique phylogénétique, théorie de classification phylogénétique



Cet arbre de famille montre clairement les relations entre les versions du conte. La Chine, comme origine dans la théorie populaire, doit sans aucun doute se trouver dans le tronc d'arbre avec toutes les autres histoires comme ses branches. D'après le résultat de Tehrani, la source des contes débute à un endroit entre l'Europe et le Moyen-Orient. La popularisation de la version des frères Grimm dans le monde contemporaine résulte de la publication universelle de leur collection des contes. Sinon les histoires circulant en Afrique sont probablement venues de l'histoire du *Loup et les Sept Chevreaux* du Moyen-Orient. La Chine, au contraire, est sous influence de l'Europe.

Toutefois, cette méthode reste à discuter. Premièrement, on ne voit pas assez suffisamment de preuves

indiquant que toutes les versions choisies par Tehrani sont vérifiées par les spécialistes des contes. Deuxièmement, on questionne l'exactitude des versions traduites en anglais. On peut confirmer que la traduction est une activité de la transmission interlinguistique qui entraîne certainement la perte des informations. Le texte traduit le plus compréhensible aggrave en fait le risque de la perte. Troisièmement, les versions utilisées dans les analyses sont celles qui sont écrites. On ne voit pas de méthode efficace qui assure la cohérence aux contes avec plus d'ancienneté qui circulaient oralement. Quatrièmement, les analyses statistiques nécessitent normalement une base de données plus large que cinquante-huit versions. Tehrani ne peut pas assurer le même résultat lorsqu'on introduit encore plus de versions. Cinquièmement, la méthode phylogénétique peut être classique dans le cadre de l'archéologie. Mais son emploi dans la définition de l'orientation des histoires manque encore de soutiens. Tehrani n'a pas établi les groupes de référence (par exemple : une groupe comparant les contes différents pour établir la ligne de base de ressemblance; une autre groupe comparant les contes de même familles qui indique le sommet des ressemblances) qui donnent des preuves de la faisabilité de la méthode. Afin de confirmer sa théorie, on conclut que Tehrani a encore des étapes à faire pour compléter son travail.

### 3.1.2 VERSIONS DIVERSES

Les histoires folkloriques possèdent généralement un modèle commun. Elles sont ainsi divisées par les scientifiques selon la structure de l'histoire en deux catégories principales: le type d'histoire et le motif. Les deux aspects aident à définir les similitudes structurales, les échanges des histoires, la transmission des histoires et les qualités régionales etc.

L'histoire du *Petit Chaperon Rouge* a deux versions fort connues venant de l'Occident, leurs versions ressemblantes en Chine sont généralement intitulées *Grand-mère la Tigresse* avec les autres noms régionaux tels que *Grand-mère le loup*, *Grand-mère l'ourse*, *Grand-mère le fantôme de truie* etc. Malgré la différence des noms, la structure des histoires est de haute similitude, à laquelle les érudits du Monde Occidental ne sont pas étrangers. Les versions du conte de la Chine sont d'un mélange du *Petit chaperon rouge* et du *Loup et les sept Chevreaux*. Les versions se résument en trois parties: une fille (ou une dame) pleure pour son destin être mangée par un animal ou par un esprit monstrueux; les gens ou les esprits divins l'aperçoivent et lui offre leurs aides; l'animal ou l'esprit monstrueux tombe dans leur embuscade. Il est sérieusement blessé ou mort. D'après Ding Naitong<sup>216</sup> (1915 - 1989) et son livre *A types Index of Chinese Folktales*<sup>217</sup>, on compte un certain nombre d'histoires conformant à la structure mentionnée.

---

<sup>216</sup> spécialiste de la littérature britannique et des littéraires folkloriques américain, origine chinoise

<sup>217</sup> Ding Naitong, *A types Index of Chinese Folktales*, traduit en chinois par Zheng Jiancheng, Li Gao, Shang Mengke, Duanbaolin, Presse de l'Université Normale de Huazhong, 2008, ISBN 9787562236122, pages 91 - 93

Les versions européennes décrivent également la confrontation entre un enfant et un animal. Ce genre de sujet est une expérience universelle et à la fois une impression commune de la vie qui montre en fait la ressemblance d'intérêt esthétique. *Le Petit chaperon rouge* est un type d'histoire qui a vécu très longtemps. Certes, on trouve diverses versions selon les régions et les époques, mais les histoires partagent la même piste de développement. Les chercheurs occidentaux s'intéressent à ce sujet sous une série de perceptions, telles que la psychanalyse<sup>218</sup>, la psychologie, l'anthropologie symbolique et interprétative<sup>219</sup> etc. Les études sont beaucoup plus avancées que dans le Monde Oriental. Les variations des histoires demandent des recherches sur plusieurs domaines, telles que la structure, les unités narratives et le sujet culturel. En tant que conte folklorique important, on note que le personnage vilain dans une version chinoise, la tigresse, n'a pas été changé pour les lecteurs venant des régions où il n'y a pas de tigres. Cela doit concerner la stratégie de l'interprétation.

### 3.1.2.1 Structure de narration

#### -- Histoires Orientales

La documentation la plus ancienne de l'histoire du type de *Grand-mère la tigresse* remonte jusqu'à VII<sup>e</sup> - IX<sup>e</sup> siècles, dans les écrits de Dun'huang<sup>220</sup>, sous les titres de *Bai'gabaixi et Jinbonieji* et *les deux frères des*

---

<sup>218</sup> technique d'analyse reposant principalement sur la parole

<sup>219</sup> étude sur les symboles culturels et sur leurs interprétations afin de mieux comprendre une société particulière

<sup>220</sup> ville de la province du Gansu en Chine

*Jinbonieji et les trois sœurs des Zengbaxin*. Les deux chapitres sont des récits sur les Rakshasa<sup>221</sup>. Après avoir mangé les parents des enfants, les démons cherchent à capturer les filles en se donnant l'apparence de leurs parents<sup>222</sup>. L'autre origine concerne ce qu'on a mentionné précédemment: la légende de *Grand-mère la tigresse* de Huang zhijun, qui raconte le triomphe d'une fille contre l'esprit d'une tigresse masquée sous la peau de la grand-mère de fille. Fondée sur les versions collectées, Ding Naitong<sup>223</sup> offre une catégorisation composée de cinq sections dans son livre<sup>224</sup>: la mère et les enfants; l'arrivée de la méchante; la méchante à la maison; l'enfant échappée; la punition contre la méchante.

- Mère et enfants

a. La mère informe ses enfants (deux ou trois en général) de ne pas ouvrir la porte aux étrangers avant son retour.

b. La mère se fait manger par un mauvais esprit.

- Arrivée de la méchante

c. La méchante, le loup femelle ou la tigresse, prétend être la mère ou la grand-mère ou un autre membre de la famille ; le personnage vilain demande aux enfants d'ouvrir la porte.

---

<sup>221</sup> démons femelles de la mythologie hindoue

<sup>222</sup> Ma Xueliang, *Ci Dan Ping Cuo, Litteratures de la nation de Tibet*, Presse des nations de Sichuan, 1994, ISBN 7540903066, pages 176 - 178

<sup>223</sup> professeur de la littérature anglaise, expert des littératures rurales

<sup>224</sup> Ding Naitong, *A types Index of Chinese Folktales*, traduit en chinois par Zheng Jiancheng, Li Gao, Shang Mengke, Duanbaolin, Presse de l'Université Normale de Huazhong, 2008, ISBN 9787562236122, pages 91 - 93

Les enfants ouvrent la porte sans poser de questions. Parfois les enfants demandent des informations sur l'identité de la méchante, mais ils finissent par croire aux réponses fausses.

Ou : les enfants décident de rendre visite à leur grand-mère. Ils rencontrent la méchante sur la route et la suivent pensant qu'elle est bien la grand-mère.

Ou : les enfants ont peur de la solitude. Ils préfèrent rester avec leur grand-mère. À ce moment, la méchante est arrivée prétendant être la grand-mère.

- Méchante à la maison

d. Les enfants plus âgés constatent le physique bizarre de cette grand-mère.

e. La méchante a peur de la lumière.

f. Lorsqu'elle s'assoit, sa queue fait des bruits.

g. La méchante oblige les enfants à dormir très tôt pour les manger un ou plusieurs.

Ou : la méchante ne mange personne à ce point.

Ou : la méchante s'est trompée. Elle mange son propre enfant ou un chien.

- Enfant échappée

h. L'enfant entend des bruits de grignotage.

i. Cette enfant, généralement une fille, demande un morceau de ce que la grand-mère est en train de manger. Elle reçoit un morceau de chair des autres enfants.

j. L'enfant aperçoit d'autres faits d'horreur.

k. Avec la permission de la méchante, elle quitte la chambre, attachée par une corde. Elle la rattache sur une autre chose.

Ou : elle s'enfuit pour se cacher en haut d'un grand arbre, dans le cour ou dans la maison du voisin.

- Puniton contre la méchante

l. La méchante retrouve l'enfant cachée. La fille lui demande de prendre l'autre bout de la corde pour monter en haut. L'enfant lâche son bout et la méchante tombe par terre.

Ou : l'enfant prend des objets aigus et lourds pour blesser la grand-mère.

Ou : l'enfant renverse sur la méchante de l'eau bouillante ou de l'huile chaude.

Ou : l'enfant demande de l'aide aux autres personnes.

m. La méchante est morte.

Ou : la méchante ne peut pas rattraper l'enfant. Elle rentre chez elle malgré tout. L'enfant est sauvée.

-- Histoires occidentales

Paul Delarue <sup>225</sup> (1889 - 1956) indique que les collecteurs français ont recueilli un total de trente-quatre versions du *Petit chaperon rouge* <sup>226</sup>. On établira ensuite l'analyse de la structure, fondée principalement sur les versions de Conte de *la mère-grand* (1870), *La Fille et le loup* (1874), Conte tourangeau (1885), Charles

---

<sup>225</sup> expert français sur les folklores

<sup>226</sup> Le Catalogue raisonné du conte populaire français (*Maison neuve et La rose*, 1951)

Perrault (1697), Les frères Grimm (1812) et Henri Pourrat (1948).

- Introduction de l'héroïne

a. Une fille au nom du petit chaperon rouge (sans nom ou d'autre nom) est allée voir la grand-mère

Ou : elle rentre chez sa mère.

Ou : elle rend visite à quelqu'un.

b. Elle apporte avec elle un produit laitier (divers) et du pain ou de la galette.

- Première rencontre avec le loup

c. Le loup ou un autre animal demande à la fille sa destination ou ce qu'elle apporte.

d. Le loup montre deux chemins et indique à la fille de prendre celui qui est le plus long.

Ou : la fille choisit un des deux chemin (rare).

- Chez grand-mère

e. Le loup arrive à grande vitesse à la maison de la grand-mère ou de la mère.

f. Il demande qu'on lui ouvre la porte en utilisant les informations qu'il a récupérées de la fille. Une fois entré, il avale la dame.

g. Le loup préserve de la chair et du sang de la dame pour la fille. Il se met dans le lit de la dame.

h. La fille frappe à la porte. Le loup lui offre de la chair et du sang.

i. Une voix ou un animal informe la fille sur la nourriture. La fille ne comprend pas.

j. Après le repas, le loup demande à la fille de venir l'accompagner dans le lit. La fille se déshabille et demande où mettre les vêtements.

Ou : le loup lui dit de brûler les habits.

Elle se couche.

- Résultat

k. La fille aperçoit les énormes parties corporelles du loup. Jusqu'à la question sur les grosses dents, le loup mange la fille après la réponse "c'est pour te manger".

Ou : la fille demande à sortir. Le loup l'attache avec corde. La fille échappée rentre chez elle.

Ou : un chasseur passe par la maison. Il prend des ciseaux pour ouvrir le ventre du loup endormi. La fille est sauvée.

## 3.2 COMPARAISON

### 3.2.1 NATURE DES MONSTRES

L'animal méchant dans les versions chinoises varie selon les régions, soit la tigresse, soit la loup, soit l'ours. Ils ne sont pas totalement des animaux de la nature, plutôt les mauvais esprits des animaux, capables de se transformer en forme humaine. Le modèle positif des animaux, dans les histoires chinoises, est sans doute le singe dans *Le Pèlerinage vers l'Ouest*<sup>227</sup>, qui connaît la magie de se transformer en soixante-douze variations. Dans le même roman, on observe bien de mauvais esprits, ressemblant à la tigresse et au loup dans les histoires qui nous intéressent.

Il est commun dans la pensée chinoise que les méchants ne peuvent jamais maîtriser sans erreur les techniques de transformation. Ainsi dans les légendes de *Grand-mère*, les enfants arrivent à noter des anormalités physiques (le visage, la queue, les poils). Les esprits n'empêchent pas leur envie de manger les gens, surtout les enfants, bien que selon la tradition leur envie ultime soit de devenir un être humain. Cet arrangement du conte est bien conforme à la culture. D'abord, l'humain est l'être supérieur sur la terre. Seules les existences jugées vertueuses dans leur vie précédente peuvent réussir le contrôle de l'enfer qui permet aux esprits de regagner la vie sous la forme humaine. Les esprits avec des défauts doivent impérativement revêtir d'autres formes d'existence. Les pires, bien sûr, restent dans l'enfer pour leurs punitions. Toutefois la transmigration n'est pas le seul moyen. Selon

---

<sup>227</sup> roman classique chinois, autrement connu par les noms *Le Voyage en Occident*, *Le Singe pèlerin* (XVI<sup>e</sup> siècle)

le Bouddhisme et le Taoïsme, les croyants avec de sérieuses contributions peuvent devenir saints, tels que le moine bouddhiste Xuanzang dans l'histoire du *Pèlerinage vers l'Ouest*. De même, les animaux religieux possèdent la possibilité de se transformer en humains. Les mauvais esprits indiquent normalement les animaux qui pratiquent les cultes, ou les rebelles célestes dégradés dans le Monde par punition. Ils mangent les gens comme une source de force pour eux. Les imperfections de leur imitation de l'humain résultent de leurs niveaux de techniques et à la fois de l'idéologie que la bonté triomphe toujours des maux (ainsi les méchants ne peuvent jamais avoir de technique impeccable).

Dans les histoires occidentales, le loup ou l'ogre ne sait pas changer de forme. Le méchant s'habille comme une dame mais ses qualités physiques restent pareilles. L'apparence du vicieux est identique à ses comportements comme animal sauvage. Leur envie de manger un enfant est simplement pour satisfaire leur ventre. On ne voit pas dans les traditions occidentales la hiérarchie des chairs entre les humains et les autres animaux.

### 3.2.2 CANNIBALISME

Une autre différence concernant le cannibalisme, dans la plupart des versions occidentales, la fille reçoit de la chair et du sang de sa mère ou de sa grand-mère. Dans l'entourage de l'époque des histoires, on note Jonathan Swift<sup>228</sup> (1667 - 1745) et une brochure intitulée *A Modest Proposal to the Public for Preventing the Children of Poor People in Ireland from being a Burden to their Parents or*

---

<sup>228</sup> écrivain, satiriste, essayiste, pamphlétaire politique anglo-irlandais

*Country and Making them Benefice to the Public* (une proposition modeste au public à propos de la prévention des ennuis des pauvres parents en Irlande et de leur pays causés par les enfants et de les faire bénéficiales du public). Swift était contre l'égalité du droit de naissance des pauvres familles irlandaises. Dans les cent vingt mille nouveaux nés, il conseillait d'en garder vingt milles et de vendre le reste aux riches. Les tensions dans les familles avec trop d'enfants, telles que la provision énorme de famille, les disputes entre les parents, les fracas des enfants, pouvaient ainsi être soulagés. L'auteur irlandais était convaincu que le taux de mariage devait s'élever avec une baisse du nombre des femmes et bébés morts à la naissance. Cette brochure antihumaine suggère d'un côté la popularisation du cannibalisme dans un temps où plein de gens étaient faméliques. Faute de savoirs sur la contraception, la population a connu en réalité une augmentation. Les gens vivaient dans la misère avec un excès de population et une faiblesse économique. Le cannibalisme paraissait sans doute la seule résolution possible. Cette histoire est intégrée dans *An Intellectual History of Cannibalism*<sup>229</sup> par Catalin Avramescu<sup>230</sup> (1967 - ). Avramescu indique dans son livre que les philosophes européens de XVII<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles, comme François-Marie Arouet<sup>231</sup> Voltaire (1694 - 1778) et Jean-Jacques Rousseau<sup>232</sup> (1712 - 1778), partageaient l'idée que le cannibalisme pouvait être une approche effective de la dépopulation. Grâce au Siècle des Lumières débutant en 1715, les recherches scientifiques ont profondément promu les forces

---

<sup>229</sup> Catalin Avramescu, *An Intellectual History of Cannibalism*, traduit en anglais par Alistair Ian Blyth, Princeton University Press, 2011, ISBN-10: 0691152195  
ISBN-13: 978-0691152196, pages 206-208

<sup>230</sup> philosophe, romaniste

<sup>231</sup> Voltaire: écrivain et philosophe français fort connu

<sup>232</sup> écrivain, philosophe et musicien genevois francophone

productives économiques. En complément, les influences du catholicisme ont diminué, rendant possible l'avortement. D'ailleurs, le débat sur la destination d'esprit des bébés avalés posait également problème. En tout, l'équilibre entre la population et les nourritures s'est redressé, ce qui élimine le besoin du cannibalisme pour survivre.

Dans les livres antiques chinois, les histoires folkloriques sur l'homme se nourrissant de chair humaine ne sont pas de nouveautés. Dans *les légendes de Gongyang*<sup>233</sup>, l'auteur décrivait la famine dans la ville de Wei, à époque de Chunqiu (771 - 481/453 av. J.-C.): les gens échangeaient leurs enfants pour les manger. Les nourritures alternatives étaient les chevaux, les oiseaux, les souris, les esclaves, les femmes et les hommes âgés. Toutefois on doit s'interroger sur l'authenticité de cette histoire, puisqu'elle est liée à une description d'horreur pour fausser l'accusation contre le général Zi Fan, qui refusait de rendre la ville. Selon l'auteur des *Trois livres sur la culture* entre 947 - 950, des hauts fonctionnaires "aiment manger le foie pris directement des hommes vivants. Les hommes respirent encore. Le foie se mange avec du bon alcool... La ville de Chang'an est dépourvue de nourriture. Les femmes et les enfants sont capturés et tués par une centaine de personnes à la fois, servaient comme alimentation pour les soldats. La préparation et la cuisson ressemblent aux méthodes des viandes de mouton et de cochon."<sup>234</sup> Cette histoire triste donne en détail la situation du moment.

---

<sup>233</sup> commentaire sur les *Annales des Printemps et Automnes*

<sup>234</sup> Jin Kemu, *Trois livres sur la culture*, Centre de Presse d'Orient, Shanghai, 2008, ISBN 9787801868916, page 302

Ce genre d'horreur prend place généralement au moment de guerre et de catastrophe où l'on a plus rien à manger. Dans les belles années, à l'exception des gens aux idées bizarres, le public n'a pas la préférence cannibale. Shang Binghe indique que selon *Sur l'histoire antique* de Qiao Zhou<sup>235</sup> (201 - 270): "Au début du temps, les gens buvaient l'aiguail et mangeaient les herbes et les fruits des arbres. Ceux qui habitaient dans les montagnes, se nourrissaient des oiseaux et des animaux sauvages, dont les fourrures servaient de leurs habits; ceux qui habitaient près des eaux se nourrissaient des poisons et des produits de la mer."<sup>236</sup> Shang cite également le classique nommé *Les Débats au pavillon de tigre blanc*<sup>237</sup> " les gens d'autrefois mangeaient généralement les viandes des animaux; jusqu'à l'époque de Shen Nong<sup>238</sup>, la population dépasse ce que fournissent les animaux. Shen Nong enseignait au peuple les connaissances sur les saisons, sur la terre et à la fois sur la production des instruments aratoires. Les habitants étaient désormais capables de travailler la terre."<sup>239</sup>.

Il est évident que le cannibalisme est un comportement anormal dû au hasard, soumis à la condition de la vie. En général, Les gens chassaient les animaux et cultivaient la terre. Lorsque les animaux sauvages ne pouvaient pas assurer la consommation quotidienne des gens d'autrefois, les animaux domestiques restaient l'option supplémentaire.

---

<sup>235</sup> officiel de l'Etat de Shu Han

<sup>236</sup> Shang Binghe, *Verification sur les traditions folkloriques sociales de toutes les dynasties de l'histoire*, Bibliotheque de Guangling Jiangsu, 2002, ISBN 9787806431610, pages 5

<sup>237</sup> collction des pensées delivrées au colloque au pavillon de tigre blanc

<sup>238</sup> héros civilisateur de la mythologie chinoise, l'un des trois Augustes, première apparition écrite à la période des Royaumes combattants (453/403 - 221 av.J.-C.)

<sup>239</sup> Shang Binghe, *Verification sur les traditions folkloriques sociales de toutes les dynasties de l'histoire*, Bibliotheque de Guangling Jiangsu, 2002, ISBN 9787806431610, pages 37

D'après *les Rites de Zhou*<sup>240</sup>, "Pour le sacrifice, les moutons devaient être décorés.". Le sacrifice des moutons est applicable au cas où "lorsqu'il n'y a pas de bœufs domestiques, utilisez les bêtes de somme tels que les cochons, les moutons, les chiens". Publié au milieu du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le livre *des Rites de Zhou* montre l'histoire longue d'élevage des bêtes, une mesure nécessaire contre la faim. Sous la dynastie Qing où a pris place la première publication en langue officielle du conte *Grand-mère la Tigresse*, durant les centaines d'années de paix, le peuple jouissait en réalité d'une vie heureuse. En tout, dans les versions de *Grand-mère la Tigresse*, après avoir demandé un morceau de ce que mangeait la méchante, la fille n'a pas mangé d'autre enfant. Le cannibalisme, étant donné la condition de vie suffisante, n'est pas apparu dans les histoires.

### 3.2.3 ROUGE

Quelle que soit la langue, la plupart des histoires utilisent la couleur rouge pour décrire le chaperon de la jeune fille. À la vue du titre, les lecteurs du conte se rendent compte presque immédiatement de l'héroïne de l'histoire et dans un certain degré de l'orientation du contenu. Un site titré *code couleur* offre l'explication suivante sur cette couleur qui saute aux yeux :

*Le rouge est sûrement la couleur la plus fascinante et ambiguë qui soit. Elle joue sur les paradoxes, anime des sentiments passionnels en complète contradiction. Cette couleur remue les*

---

<sup>240</sup> un des trois textes rituels en tant que classiques de Confucianisme

*sentiments sans aucun doute. Elle s'impose comme une couleur chaleureuse, énergique, pénétrante et d'une certaine manière rassurante et enveloppante. D'un autre côté, on l'associe au sang, à l'enfer et à la luxure. Cette couleur chaude ne laisse donc pas indifférent et c'est là toute sa force : elle remue les passions, qu'elles soient positives ou négatives.*

*Signification positive : amour, passion, chaleur, sexualité, ardeur, triomphe*

*Signification négative : colère, interdiction, danger<sup>241</sup>*

Dans le cercle occidental et celui en Chine, la couleur rouge est en général liée aux activités cérébrales ou aux jours fériés. Notons que le calendrier marque la Noël et autres fêtes en rouge (et les jours ordinaires en noir), ce qui accorde à la couleur rouge la signification de quelque chose mémorable et festif. Lorsque on parle de « dérouler le tapis rouge », on parle en fait d'un accueil somptueux. Le rouge gagne toujours le cœur des gens en Chine. Par exemple : les mots 囍 (xi - le double bonheur) et 福 (fu - le bonheur) mentionnés dans le chapitre précédent. Ce sont deux caractères que les Chinois affichent traditionnellement sur la porte et les fenêtres. Soit par calligraphie soit par l'art des papiers découpés, les papiers rouges sont obligatoires dans ce genre de tradition. Pendant le nouvel an ou à l'occasion d'un événement joyeux, les Chinois disent assez fréquemment 红红火火 (hong'hong'huo'huo - rouge comme feu) et 开门红

---

<sup>241</sup> Signification du rouge

source : <http://www.code-couleur.com/signification/rouge.html>

(kai'men'hong - rouge à l'ouverture de la porte) qui signifient respectivement les jours florissants, et avoir un bon début ou remporter la victoire sans coup férir.

La couleur rouge s'emploie également dans les expressions de sentiment. "Rouge de confusion", par exemple, porte la signification d'embrassement et de timidité dans les deux continents. C'est pareil lorsque on parle d'une personne en colère. Et il faut mentionner la couleur rouge et son lien avec la politique dont la perception divise selon le point de vue du locuteur. Par exemple, le livre d'Edgar Snow<sup>242</sup> (1905 - 1972) nommé *Étoile rouge sur la Chine* possède deux titres en Chine : *红星照耀中国* (hong'xing'zhao'yao'zhong'guo - *l'Étoile rouge éclairant la Chine*) et *西行漫记* (xi'xing'man'ji - *Notes sur le voyage à l'Ouest*). Le première est en fait le titre le plus courant dans la Chine d'aujourd'hui et les zones dominées par les communistes dans le temps passé. Le dernier titre, qui évite le sens figuratif du rouge, est le titre commun des livres publiés dans les zones contrôlées par Kouo-Min-Tang<sup>243</sup>.

#### 3.2.4 NATURE CONTRE CIVILISATION

Les récits folkloriques manifestent la narration commune des êtres humains et à la fois les expressions du présent. Lorsqu'on applique cette structure interne dans l'analyse des versions de cultures différentes, il est facile d'observer que les histoires religieuses et celles

---

<sup>242</sup> journaliste américain

<sup>243</sup> ancien parti politique de la Chine, concurrençant au communisme

de rites partagent des constructions fort ressemblantes. Mettons les versions d'histoire du *Petit chaperon rouge* à l'épreuve.

#### 3.2.4.1 Dichotomie

Le structuralisme, en tant qu'approche courante de l'analyse structurelle des textes littéraires, est beaucoup influencé par Claude Lévi-Strauss<sup>244</sup> (1908 - 2009). Ses volumes de *Mythologiques* (incluant *le Cru et le cuit*, *du Miel aux cendres*, *l'Origine des manières de table*, *l'Homme nu*) offrent une belle collection des textes de mythe venant de presque toutes les nations du globe. Il accorde les analyses portant sur la philosophie et sur l'anthropologie culturelle aux contes un total d'environ huit cent treize pièces, dans le but de révéler la nature de dichotomie dans tous les récits fondamentaux. Lévi-Strauss indique que le principe de la catégorisation des hommes primitives concerne des rapports opposants, autrement dit la dichotomie, tels que l'homme et la femme, le ciel et la terre, la vie et la mort. Les paires sont destinées à expliquer les expériences de la vie sociale multiculturelle<sup>245</sup>. La dichotomie est une structure qui date plus longtemps que les activités psychologiques sociales. Les contes transmis par la manière orale entre les générations servent comme intermédiaires entre les humains et la société, la civilisation et la nature. La réalisation de cette fonction est assurée par les observations du monde intégrées dans les mythologies, qui mettent en valeur les expériences subconscientes de la vie,

---

<sup>244</sup> anthropologue et ethnologue français, un des fondateurs du structuralisme

<sup>245</sup> Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, traduction en chinois par Li Youzheng, Presse de l'Université du peuple de Pékin, 2006, ISBN : 9787300070179, pages 167 - 189

lesquelles reflètent un mécanisme des émergences culturelles.

Les analyses structurelles aident à isoler la composition connectant tous les champs des phénomènes culturels, qui existe non seulement dans les histoires mythiques, mais aussi dans les structures sociales, historiques, cérébrales. Selon Lévi-Strauss, la paire des facteurs d'une plus haute fréquence d'apparence concerne la nature et la culture<sup>246</sup>. Le duo révèle le rapport de dépendance et celui d'affrontement entre les humains et les phénomènes naturels: les animaux font partie de la nature, les humains en même temps sont inclus dans le cercle de la civilisation. Les êtres humains établissent les cultures (les bâtiments, les rites, la moralité etc.), visant à affronter et à éviter les dangers venant de la nature, tels que les bêtes, les catastrophes. Ainsi on conclut que le conflit entre la nature et la culture est en fait une projection de la pensée d'opposition binaire sur les connaissances du Monde. Dans les contes, ce conflit se traduit généralement par des expressions métaphoriques.

Il est intéressant de noter que dans le tome nommé *le Cru et le Cuit*, l'auteur accorde son attention aux activités culinaires et à leur signification. Il souligne qu'aux yeux des mythes, la cuisine est en fait une activité de nature intermédiaire entre le ciel et la terre, la vie et la mort, la nature et la vie sociale. Dans son avis, les nourritures crues, sans traitement culinaire par le feu représentent l'état sauvage, les nourritures cuites

---

<sup>246</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques, t. I : Le Cru et le cuit*, traduction en chinois par Zhou Changzhong, Presse de l'Université du Peuple de Pékin, 2007, ISBN 9787300077758, l'introduction

l'intervention culturelle. Les nourritures civilisées marquent la différence entre la vie de nature et celle qui est avancée<sup>247</sup>.

#### 3.2.4.2 Présentation et élimination d'antithèse

L'antithèse entre la nature et la culture est soigneusement intégrée dans la narration des histoires. Cette dernière suscite le processus de l'harmonisation spirituelle par une reproduction de l'évolution narrative incluant les problèmes rencontrés par le héros ou l'héroïne et les métaphores de l'histoire, afin d'exprimer la contradiction dans les échanges entre les humains et l'univers. Les mythologies s'engagent à la fois dans la description des existants opposés et de la résolution des contradictoires qui favorise le maintien de l'ordre harmonieux. Autrement dit, les histoires et les contes offrent en fait une logique valorisant la résolution des problèmes. Généralement cette logique travaille avec deux options: l'une concerne la présentation d'une concession; l'autre la proposition d'un contradictoire ressemblant mais plus facile à éliminer.

Visant au soulagement de tension, les mythologies établissent le rapport en comparant une paire de facteurs en opposition avec une autre paire de facteurs ressemblant et déjà acceptée. Selon *Théoricien about Myth* de Robert Alan Segal<sup>248</sup> (?), au lieu d'une évolution de l'histoire, Lévi-Strauss insiste sur le cadre de structure dans la recherche sur la signification des mythologies.

---

<sup>247</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques, t. I : Le Cru et le cuit*, traduction en chinois par Zhou Changzhong, Presse de l'Université du Peuple de Pékin, 2007, ISBN 9787300077758, page 90

<sup>248</sup> Professor en théories sur la religion

L'évolution de l'histoire se manifeste par une série d'actions en chaîne; la structure, en même temps, égale la présentation et la résolution des contradictoires. Segal explique que la nature structurelle se traduit par deux possibilités. Premièrement, les événements A et B constituent la paire en opposition, qui est résolue par l'évènement C. Deuxièmement, les événements A et B composés de facteurs en opposition, comparables à la paire des événements C et D<sup>249</sup>. Dans les recherches suivantes, l'analyse de la portée de diverses versions du *Petit chaperon rouge* sera établie en appuyant sur les conflits.

### 3.2.5 DÉBUT DU CONFLIT

Les contes bénéficient des recherches sur la révélation des pensées nationales et sur le système de la société concernée. Les arrangements entre l'humain et l'animal ont pour nature le débat entre deux facteurs en opposition: la nature et la culture. Les principes structurels des humains peuvent ainsi aider à déterminer les raisons et les éléments culturels de la popularisation mondiale des histoires du genre de *Petit chaperon rouge*. Il est intéressant de vérifier l'existence de la dichotomie extrême dans les histoires et celle de la zone grise. Les versions se composent en général de deux parties: l'invasion du méchant dans la société humaine, la punition du méchant par l'enfant échappé.

---

<sup>249</sup> Robert Alan Segal, *Theories sur les mythes*, traduction en chinois par Liu Xiangyu, Presse des recherches et de l'éducation des langues étrangères, 2008, ISBN: 9787560078618, pages 288 - 290

### 3.2.5.1 Bête d'horreur

Que le méchant soit le loup ou la tigresse, on note la "civilisation" de la bête par ses déguisements, tels que les habits, la langue et la planification. Les déguisements du méchant font la partie primitive dans l'étape de l'entrée dans la maison, pendant laquelle il lui est demandé de cacher son apparence effrayante. L'effet de la ressemblance à un humain, dans toutes les versions, est le point-clé de l'acquisition de confiance. Le méchant doit faire attention aux habits, aux comportements, à la langue et à l'intonation comme s'il jouait le rôle d'un être humain devant des humains.

On observe que dans presque toutes les versions, le méchant choisit sans exception le rôle féminin, soit la mère soit la grand-mère. Il n'est pas étranger de constater qu'au point de vue logique, les membres féminins aînés de famille se chargent de la famille et surtout des enfants. Un tel rôle a une nature méritant la confiance des petits enfants. Selon les traditions occidentales, une fois mariés, les gens commençaient leur vie de famille dans un nouvel endroit. Il est ainsi raisonnable de penser que les enfants vivaient dans un environnement relativement isolé de leurs grands-parents, ce qui explique la raison pour laquelle les enfants ne reconnaissaient pas la fausse identité du méchant.

En même temps en Chine, les femmes mariées habitaient avec tous les membres de la famille du côté de son mari. Il était strictement interdit aux femmes de sortir de la maison sans une bonne raison. En plus, malgré l'âge jeune des grand-mères (environ trente ans), qui indique une bonne santé pour sortir, elles sont généralement soumises

à la coutume des pieds bandés<sup>250</sup> qui exige les femmes de plier les orteils contre la plante du pied et de courber la voûte plantaire. Il est intéressant de noter que la fille dans la version du *Grand-mère la tigresse* est une adolescente (ou femme selon la tradition). Il paraît qu'elle est capable de marcher assez longtemps. Certes, la valeur esthétique et les règles traditionnelles exigeaient que les filles respectent la pratique des pieds bandés. Certes, il était impossible pour les femmes d'avoir une vitesse de marche normale, sans parler d'une visite à pied à un endroit lointain. Mais à l'époque de la version H, les femmes de l'ethnie au pouvoir, les Mandchous refusaient de suivre cette tradition de l'ethnie Han. Il est donc acceptable que l'héroïne, une fille à l'âge de mariage, agisse comme les filles d'aujourd'hui. Puisque Huang n'a jamais proclamé son droit d'auteur d'origine, il faut prendre en considération la possibilité que l'origine de cette histoire (environ XVII<sup>e</sup> siècle) date de plus longtemps que le début des pieds bandés (X<sup>e</sup> siècle). En tout, la grand-mère du côté du père est exclue. Seule la grand-mère du côté de la mère est relative aux enfants mais les rejoint rarement.

À partir de là, le symbole du danger et du vice dans les cultures a réussi la mission d'interprétation d'une femme aînée et supérieure. La confiance des enfants est représentée par la porte, en tant que défense physique de la maison, ce qui signifie l'élimination officielle de la division entre la nature et la culture. Le méchant profite du manque d'expériences sociales des enfants pour s'intégrer dans le système culturel.

---

<sup>250</sup> du X<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle (malheureusement, cette tradition peu humaine est revenue avec la promotion de la culture traditionnelle, mais rare pour le moment)

Selon la logique des histoires folkloriques, les méchants sont laids comme les bêtes sauvages. Ce genre de figure vive et de tendance typologique décide l'apparition des bêtes grandes et intelligentes d'une façon vicieuse, telles que le loup et la tigresse. Le rôle d'opposition au méchant, les enfants représentent la beauté et la force de la vie perpétuelle des humains, quelles que soit leurs petites figures et leur grâce naïve. La comparaison des deux figures inégales manifeste la résistance contre les monstres effrayants de la nature par les figures faibles de la civilisation. On cherche à créer un écart maximum pour deux raisons: l'une concerne la manifestation de l'avantage d'intelligence des humains et de son effet de la force de levier; l'autre traduit le triomphe de la justice, la récompense des vertueux, l'élimination de la peur et sans doute surtout le respect des règles.

Les bêtes sauvages dans les histoires folkloriques, initialement une partie de la force menaçante de la nature, sont pourvues d'un caractère sociale qui reflète la force vicieuse et brutale. Les histoires créées possèdent ainsi une portée des expériences de la lutte. La déception de la part du méchant envers l'enfant innocent dessine les problèmes et les conflits dans la vraie vie sociale. La partie de la première importance dans les version est la punition du bête (sauf version de Perrault) qui souligne l'intelligence des humains afin d'affirmer la confiance en soi pour tous les gens qui connaissent l'histoire. Conformes au mécanisme spirituel de "problème, solution", les versions du *Petit chaperon rouge* ont non seulement un sens éducatif pour les enfants, mais aussi un effet tranquillisant (avec sans doute des préjugèrent sociaux) pour les adultes qui les racontent.

### 3.2.5.2 Défense physique et symbole de la civilisation

#### -- Défense physique spatiale

Le duo en opposition "les forêts/le champs - la maison" désigne respectivement les territoires des bêtes et des humains. La distribution isolée des deux parties a pour limite la porte. L'intérieur de la porte est le domaine sécurisé des humains, l'extérieur la nature. On s'intéresse aux raisons de la transgression du méchant dans les endroits d'habitation des humains.

Les versions de Perrault, des frères Grimm et de Huang se caractérisent par la sortie de chez soi de l'héroïne, qui est probablement causée par le travail ou la sortie des parents. Les enfants ne s'empêchent pas d'éprouver la peur d'être isolés et abandonnés. En même temps, les parents utilisent cette peur pour renforcer la discipline. L'histoire du *Petit chaperon rouge* sert parfaitement comparable à un avertissement de la vigilance contre les bêtes, les étrangers et toutes sortes d'esprits. Ce genre d'histoire introduisent quatre éléments: les recommandations des parents (généralement la mère), les vérifications sur l'identité du méchant, les ruses du méchants et la révélation de la fin de l'histoire. En tant qu'habitation des humains, la maison est l'endroit où protège les enfants contre les maux. Son contraire, les forêts représentent les endroits inconnus hors la portée de la civilisation, autrement dit le danger.

La porte bloque les bêtes en dehors. Dans les versions on note le développement de "la protection de la porte - la vérification d'identité - la réception - l'entrée de la bête". Il est évident que dans les diverses cultures concernées, la fermeture de la porte est considérée comme la création d'un espace de paix. La maison est le fort d'ordre et de chaleur, établie par la civilisation; les espaces ouverts sont remplis des changements, des dangers, et des chaos. Selon la philosophie culturelle, la porte se charge du rôle d'intermédiaire et de conflit entre la culture et la civilisation. L'existence des portes explique la tendance de pensée des humains sur la notion de l'espace. En tant que force d'invasion, le loup ou la tigresse et ses manœuvres de tromperie font ainsi partie de la technique de simulation.

-- Déguisement

Le goût préféré des bêtes les oblige au processus d'alternance et de pénétration pour gommer les traces sauvages. La clé de l'acquisition de confiance réside inévitablement dans l'apparence (enfile ses habits, met sa coiffe) qui indique la civilisation des bêtes. Les animaux sont dans l'état sauvage, couvert de fourrures. Les êtres humains cherchent à cacher les corps nus par les tissus et les accessoires dont la cause est non seulement le sens de la honte, mais aussi les fonctions pratiques, telles que la protection contre les bruissans et la pluie, la protection contre le froid et la chaleur etc. En bref, les habits sont une expression d'avancement culturel et un symbole du Monde civilisé. L'apparence est donc le symbole visuel de la définition sociale suggérant le statut, l'occupation, l'âge, le sexe etc.

Le méchant dans les versions du *Petit chaperon rouge* emploie comme intermédiaire l'imitation des humains par l'apparence et par les comportements. Avec les figures symboliques concrètes et abstraites, le méchant efface section par section son identité d'animal (le corps nu, les fourrures, la queue) jusqu'à une transformation qui conforme aux règles de la société humaine. L'alternance d'identité dans un système dichotomique nécessite ce genre de conduite. Les habits, les rites et les expressions du visage forment ensemble la reconnaissance de la société humaine et à la fois les conditionnements qui obligent le méchant, au lieu de chasser et d'avaler son objet sans discipline comme une bête, à constituer raisonnablement son identité d'humain.

### 3.2.5.3 Nourritures crues

En tant qu'élément de la culture, la cuisine offre un point de vue pour examiner le système culturel dont l'ordre se traduit par la constitution des nourritures différant selon le sexe, l'âge et le statut hiérarchique. On observe que le méchant, tout en apprenant les modes humaines, choisit le mode primitif d'avaler son objet tout cru. Il faut ainsi noter que dans les versions du conte, la vraie différence entre la bête et l'humain se trouve probablement dans la cuisson. Selon l'avis de Claude Lévi-Strauss dans son livre *le Cru et le Cuit*, la distinction entre le duo de la nature et de la culture se rapporte au traitement de la nourriture (rêche ou fin)<sup>251</sup>. Ce geste est

---

<sup>251</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques, t. I : Le Cru et le cuit*, traduction en chinois par Zhou Changzhong, Presse de l'Université du Peuple de Pékin, 2007, ISBN 9787300077758, page 192

sans doute, au niveau du taux de son imitation, un faux pas dans la civilisation de la bête. Bien des versions indiquent le démembrement du corps du personnage victime. La répétition de ce sujet commun plein de douleur et de brutalité représente la grande peur des gens contre les animaux.

Le droit fait également un des sujets communs dans bien des versions. Ce phénomène se produit probablement dû à la logique des contes, aux expressions de la pensée inconsciente en commun de la race humaine. Les pièces brisées des victimes non seulement avertissent les enfants de respecter les règles, mais aussi évoquent pour tout le monde la peur de l'invasion des animaux et de la mort cruelle. Le fait d'être avalé sans la participation de feu, le cru, manifeste la prise totale du corps par la violence sauvage. Les attaques physiques dessinent en fait les paniques psychologiques. Le doigt, la partie des plus sensibles du corps se blesse facilement dans la vie quotidienne. Le détachement du bout de la main est désigné pour évoquer les expériences du doigt blessé, afin que les lecteurs stimulent dans la tête la douleur du corps brisé dans une horreur incomparable. Ainsi dans des régions où l'animal méchant n'existe pas, par exemple Taiwan (l'histoire de la tigresse), la blessure aux doigts et l'imagination du corps brisé garantissent l'effet amplifié de la panique.

Les crus suggèrent les natures insalubres, primitives et rétrogrades, insupportables aux yeux du Monde civilisé, qui menacent l'existence des êtres humains (par les maladies, la mort à l'âge jeune). Le slogan "vous êtes ce que vous mangez" est une notion bien courante de nos jours, sous entendu les habitudes concernant la nourriture

définissent les gens. Mais ce qui est plus important touche à l'idée que l'humain est également ce qu'il ne mange pas. Les gens font sans cesse des interdictions sur des aliments, qui divisent les gens et les cultures, dont l'existence de ce genre de limite dépasse de beaucoup le cadre des provisions bonnes pour la santé, nourrissants et atoxiques. La cuisine est en fin de compte le côté profil de la civilisation. La mort des victimes a pour signification le cru plein d'esprit sauvage, de rugosité et des bactéries, qui est le sujet éternel de l'anxiété des humains. On peut résumer d'après bien des contes le caractère distinctif à propos de l'ingestion. Les animaux sauvages avalent leurs proies toutes crues; alors que les gens préfèrent prendre le temps de cuisiner, de désinfecter par le feu les aliments naturels. Autrement dit, la santé assurée par les bonnes nourritures est un des facteurs qui permettent aux gens d'échapper à la vie barbare.

### 3.2.6 DÉVELOPPEMENT DU CONFLIT

Dans la première partie du conte, le méchant cherche à se déguiser comme humain. Dans cette partie, on va analyser les efforts de la part de l'héroïne pour se sauver et punir l'animal, et à la fois sa piste de secours vers la nature.

#### 3.2.6.1 Endroit temporaire

Avec l'entrée du méchant, la maison est devenue un endroit perdu de ses fonctions comme l'abri et la sécurité. On observe que dans bien des versions, afin d'échapper au

contrôle de l'animal, l'héroïne prétend le besoin d'uriner. Il est intéressant de noter que cette demande est souvent satisfaite sous la condition d'une corde attachée à la fille, qui résulte de la négociation entre la fille qui veut s'enfuir et l'animal qui ne veut pas prendre de risque. Une fois au dehors, la fille rattache son bout de la corde à une pierre ou à une chose de poids. L'excuse du besoin d'uriner, pourrait-elle porter une signification dans le duo de la nature et la culture?

D'abord, pour que cette excuse soit valide, elle doit s'appuyer sur la connaissance que les êtres humains n'urinent pas comme les animaux: les toilettes bâties spécifiquement pour cette fonction sont nécessaires ; elles offrent un endroit pour que les gens puissent finir le travail à l'abri des regards. La honte d'être nu, autrement dit l'envie de cacher le corps, concerne la pensée évoluée des humains. La demande d'aller aux toilettes explique qu'en fait, la petite héroïne est dans le désespoir de se sauver en essayant la dernière protection que lui offre la civilisation.

### 3.2.6.2 Punition

La punition de la bête concerne souvent le feu. La fille cachée, soit demande à l'animal qui l'a coincée de préparer de l'eau/l'huile bouillant ; soit elle leurre l'animal pour qu'il tombe dans un grand conteneur d'eau bouillante. Les procédures de la cuisine appartiennent à la civilisation humaine sont ici les stratégies pour la punition de la bête. Par exemple: profitant de la hauteur de l'arbre dans lequel l'enfant se cache, l'héroïne renverse le liquide brûlant sur le méchant gourmant et

cruel de la bête. La méthode prend soutien de l'ignorance de l'animal qui connaît d'une façon superficielle la fonction de l'eau et de l'huile, sans compréhension de leur nature dangereuse.

L'emploi de l'huile et de l'eau attaque en fait le méchant qui mange les nourritures crues, dont l'effet menaçant pour la vie réside dans l'usage du feu. Considéré depuis longtemps comme un symbole de la civilisation, le feu alterne avec l'état primitif des êtres humains dans la voie des aliments cuits. Cet élément venant de la nature qui marque le traitement de la nourriture, dessine également la nature et la civilisation. La transformation des aliments crus en aliments cuits signifie officiellement le début de la culture. Norbert Elias <sup>252</sup> (1897 - 1990) indique dans son ouvrage titré *Sur le processus de civilisation* <sup>253</sup> : le fait de manger les nourritures crues rappelle aux gens l'image de la bestialité, dépourvue des moyens de la cuisine et de la désinfection. Dans une maison envahie, le feu est probablement un des quelques facteurs restant à la disposition de la fille.

La triomphe de la civilisation se traduit également par la punition brutale de la bête remplie de l'huile brûlant directement par l'œsophage (la bête imagine que la fille se jette dans sa bouche ouverte, comme promis), et par la suffocation (la bouche et le nez submergés dans l'eau chaude), au lieu de la mort causée par de sérieuses brûlures. Dans ces versions, la tigresse ou le loup est

---

<sup>252</sup> écrivain et sociologue allemand

<sup>253</sup> Norbert Elias, *Sur le processus de civilisation: recherches sociogénétique et psychogénétique*, traduction en chinois par Wang Peili, Yuan Zhiying, Presse des textes traduits de Shanghai, 2009, ISBN 9787532747214, pages 201 - 209

considéré comme un criminel, qui mérite la punition par la violence identique.

Le monde aperçu aux yeux des humains est un système constitué des figures symboliques, d'après lequel les gens se distinguent des autres espèces. Tous les signes de différences avec les informations sociales variantes nous servent comme alertes de l'inconnu ou du danger. La victoire de la race humaine est soutenue par l'évincement des éléments dissidents. Comme le coupable, autrement connu comme la tigresse ou le loup, entraîne la maison (la société) dans le risque, il est requis de l'exclure. D'après Michel Faucault<sup>254</sup> (1928 - 1984), les châtiments corporels s'appuient sur l'horreur, incluant les peurs spécifiques, la panique collective, les figures impressionnantes<sup>255</sup>. Bien des histoires folkloriques adoptent ce genre de fin. Du point de vue de la punition du coupable par la même violence, les corps des victimes servent comme référence; la bouche qui signifie la voracité, la partie à châtier. Quelle que soit la punition exercée dans la bouche aux dents tranchantes du méchant, dans la lutte contre les monstres sauvages, les personnages dans les contes tendent à prendre la mesure commune de "œil pour œil, dent pour dent".

Dans les versions chinoises, au lieu de courir directement à la maison de ses parents, l'héroïne choisit de s'éloigner temporairement de la bête en montant dans un arbre. Le plus important est que les grands arbres sont

---

<sup>254</sup> philosophe français

<sup>255</sup> Michel Faucault, *Surveiller et punition, naissance de la prison*, traduction en chinois par Liu Beicheng, Yang Yuanying, Presse jointe SDX, 2003, ISBN 9787108017949, page 109

souvent interprétés dans les mythologies comme le lien naturel entre le ciel (le champ des divins) et la terre (le terrain des vivants). Le choix de l'héroïne indique en fait sa demande de secours aux forces surnaturelles. Dépourvue de l'abri fiable sur la terre, autrement dit la protection de la civilisation, il est normal que les gens penchent automatiquement vers un choix relativement isolant de la terre et proche du ciel qui résulte de la croyance. Étant donné l'invasion de la force de la nature dans les champs de culture, le moyen de grimper vers le haut est en fait faisable (temporairement) pour l'adoucissement de la confrontation.

### 3.2.7 SIGNIFICATION DES FINS DE L'HISTOIRE

Les diverses versions du *Petit chaperon rouge* se terminent par des fins variables selon la portée de l'histoire. D'après la structure des histoires, nous pouvons observer que la partie consacrée du destin de la fille laisse au maximum les possibilités variées. Nous prendrons les versions de Perrault (référence P), des frères Grimm (référence G), de Huang zhi (Référence H), de Rotkäppchen (référence R) et une version traduite en chinois selon le modèle des frères Grimm<sup>256</sup> (référence G1).

Les Grimm ont ajouté au début, par rapport à la version de Perrault, les fonctions d'interdiction de la mère et de transgression, afin d'introduire à la fin de l'histoire le sauvetage, le malheur redressé et la punition du méchant. Les trois ajouts à la fin ne changent non seulement ni l'orientation d'histoire, ni aussi l'idée

---

<sup>256</sup> histoires complètes se trouvent en annexe

principale. Dupuis le conseil aux jeunes filles sur la protection de la chasteté, la version G penche vers l'importance de l'obéissance et la dépendance à l'égard de l'homme. La versions G1 accorde à la fille plus d'initiative: le cri de secours, la politesse de remerciement après avoir été sauvée, la suggestion de punir le loup, la sollicitude pour la santé de la grand-mère, et la salutation d'au revoir. Dans cette histoire, le petit chaperon rouge représente plutôt une fille polie qui sait offrir des idées et coopérer avec les autres. La version R reste fidèle à la version G, avec une nouvelle partie à la fin décrivant l'histoire d'une deuxième mission. la fille et la grand-mère, se rendant compte du danger, refusent d'ouvrir la porte. La grand-mère leurre le loup à la cheminée par une auge à eau qui parfume le saucisson. Le méchant est finalement tombé dans l'auge, mort noyé. Cette version met en valeur que chaque erreur doit rendre les gens plus avisés, une pensée classique chinoise. Par rapport à toutes les versions mentionnées, la version H écrite en langue classique montre une histoire brève mais plus compliquée. La fille agit d'une façon très calme dès le début, grâce à quoi elle arrive à éviter d'être avalée. Elle affronte la tigresse contre les mensonges de gentillesse en révélant la vraie identité de la dame. Le matin la tigresse s'en va demander de l'aide pour renverser l'arbre sur lequel se cache la fille. Sauvée au plus tard par un homme transportant des marchandises, la fille laisse ses habits sur les branches d'arbre. La tigresse revient avec deux tigres pour trouver les habits. Furieux de leur déception, les deux tigres ont tué la tigresse. En plus de l'idée que les enfants doivent être vigilants et intelligents, cette histoire polyvalente non seulement propage l'importance du soutien d'un rôle mâle dans les versions G et G1, mais aussi promeut la

conception traditionnelle "En répétant ses méfaits, on court à sa propre ruine. "

Julia Kristeva<sup>257</sup> (1941 - ) mentionne que toutes les phrases achevées risquent d'être manipulées par l'idéologie<sup>258</sup>. On emprunte l'idée dans les analyses de la compréhension des fins du conte. Derrière les textes, il existe sans exception le soutien moral. Les lecteurs sont en charge de trouver cette intention. À la fin de la version P, le loup a avalé la fille et la grand-mère. Bien des chercheurs ont établi que cette version est en fait un conte sexuel, un avertissement aux jeunes filles sur l'existence des hommes monstrueux cherchant à ruiner à la chasteté de la fille. Perrault défend en fait la moralité sexuelle. D'une certaine manière, on peut raisonner que les péripéties du texte répondent au besoin du dénouement.

Les lecteurs ciblés de la version G sont évidemment les enfants, qui décident des expressions et l'arrangement de la fin. Tout est soumis à la disposition d'une idée directrice sur l'importance d'obéissance aux parents. Ainsi dès le début, les frères Grimm ont spécifié la transgression de la part du petit chaperon rouge, favorisant une transition naturelle de la signification éducative de la fin. Les parties consacrées à la description du chasseur et la mort du loup sont décidées par les besoins psychologiques des lecteurs ciblés. La mort brutale de la fille et son effet effrayant ne satisfont pas la compréhension des enfants. Le chasseur est la réponse à la mentalité enfantine qui offre une

---

<sup>257</sup> philologue, psychanalyste, féministe, et écrivaine française

<sup>258</sup> Roland Gérard Barthes, *Le Plaisir du texte*, traduit en chinois par Tu Youxiang, Presse du peuple de Shanghai, 2009, ISBN 9787208085862, page 61

manière de punition relativement intéressante, douce et digne du péché.

R ressemble à la version G1 qui a réalisé des modifications pour les enfants de récente génération. À notre époque, la prise d'initiative est jugée plus importante que la discipline. Dans les manuels d'enseignement<sup>259</sup> concernant l'histoire du *Petit chaperon rouge*, on constate souvent des questions sur la distinction entre le vrai et le faux, entre le courage et l'intelligence, les mesures à prendre en cas du danger et l'égalité des sexes (l'héroïne de l'histoire est une petite fille intelligente) et. Les gens préfèrent apprendre à leurs enfants qu'il n'est pas nécessaire d'être honnêtes envers les méchants. Étant donné le rythme précipité de la société, les enfants ont besoin de tirer des leçons de leurs fautes afin de devenir le plus tôt possible consciencieux et vigilants.

Durant la dernière dynastie dans l'histoire chinoise où la version H a fait son apparition, le rôle des femmes était en train de changer. Les hommes, signifiant toujours l'intelligence et la force ne peuvent absolument pas être les héros de ce genre d'histoire. Sinon ce serait plutôt l'histoire de Wu Song<sup>260</sup>, le symbole classique de la force, qui est réputé pour avoir tué un tigre à mains nues. Toutefois, grâce au nombre étendu des femmes lettrées, et l'orientation de l'autorité centrale, la fille dans cette histoire qui représente en fait le sexe féminin, n'était plus un rôle typique de tradition dont la vertu est l'ignorance. Les femmes, au lieu de n'être que soumises ou

---

<sup>259</sup> Formation sur l'égalité sexuelle

source:<http://www.docin.com/p-613602713.html> ;

<sup>260</sup> personnage du livre *Au bord de l'eau*, un des quatre grands romans classiques

sacrifiées au pouvoir des hommes, étaient conscientes de leur rôle plus actif dans les traditions culturelles et l'ordre social<sup>261</sup>. L'héroïne de Grand-mère la Tigresse traduit un rôle féminin imperturbable avec un excellent jugement sur la situation et l'occasion. Par rapport à l'héroïne dans d'autres versions, la fille de la version H est beaucoup moins passive et plus expérimentée. Selon l'histoire elle est adolescente, une fille à nos yeux et une femme nubile aux yeux du peuple de la dynastie Qing<sup>262</sup>.

---

<sup>261</sup> Francesca Bray, *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*, traduction en chinois par Jiang Mei, Deng Jingli, Presse du peuple de Jiangsu, 2010, ISBN 9787214042019, l'introduction

<sup>262</sup> Feng Erkang, *Sur le system de mariage et le statut social des femmes à la dynastie Qing*  
source: <http://wenku.baidu.com/view/29c37aedf8c75fbfc77db2e7.html>

### 3.3 TRADUCTIONS DE LA VERSION DES FRÈRES GRIMM

Dans cette partie, nous allons analyser trois traductions du *Petit chaperon rouge* de la version des frères Grimm : française (référence F), anglaise (référence A) et chinoise (référence C). On abordera les nuances des mots et vérifiera les traces d'influence de la culture dans la traduction. Les textes utilisés dans l'analyse se trouvent dans la deuxième annexe attachée.

#### 3.3.1 OMISSION

##### 3.3.1.1 Exemples

<i>Lève toi avant qu'il ne fasse trop chaud...</i>	趁著現在天還沒有熱， 趕緊動身	<i>Mind you manners and give her my greetings</i>
<i>Quand tu seras arrivée dans sa maison, n'oublie pas de lui dire bonjour et ne farfouille pas dans tous les recoins.</i>	吧。。。。。到奶 奶家的時候，別忘了 說‘早上好’，也不要一 進屋就東瞧西瞅。	

Dans le discours de la mère du petit chaperon rouge avant son départ, la dame dite dans la version F (colonne gauche). Cette citation trouve bien son équivalent en chinois tout en respectant l'ordre des phrases; alors que dans la version A, le traducteur l'exprime par une expression brève de la dernière partie du discours en français.

"Je ferai bien  
tout ce que tu  
me demandes."  
répondit le  
Petit Chaperon  
Rouge à sa mère  
et elle lui  
tendit la main  
pour la quitter.

"我會小心的。" 小紅  
帽對媽媽說，並且還  
和媽媽拉手作保證。

*Little Red Cap  
promised to obey  
her mother.*

Ensuite la réponse de la fille est simplement traduite en anglais par "promised to obey her mother" qui supprime la parole de la fille, ainsi que la description de ses actions suivantes.

Où habite donc  
ta grand-mère ?

你奶奶住在哪裡呀？

*Just where does  
your grandmother  
live?*

L'équivalent des particules "donc" et "Just" a disparu dans le texte chinois. Abordons d'abord la seule omission du texte en chinois à propos de la traduction de "donc" ou "just". Comme une particule qui rend la demande d'information moins intentionnelle, l'insistance d'introduire son équivalent (de sens littéral ou figuré) en chinois dans cette phrase risque d'être contre-productive. Le traducteur a raison d'éliminer cette particule.

La jeune et                    這小東西細皮嫩肉                    Now there is a  
tendre chose,                    的。 。 。 。 。 。                    tasty bite for  
elle fera une                                       me.  
belle et grasse  
bouchée.

Après la rencontre du petit chaperon rouge, le loup pense au gout délicieux de la fille avec des détails. Mais dans la version A, le traducteur offre simplement un adjectif qui résume la totalité de jeune, tendre, belle et grasse.

...bien                    味道肯定比那老太婆                    --  
meilleure que la                                       --  
Vieille femme.                    要好。

Le loup présume ensuite que la fille doit être beaucoup plus délicieuse que sa grand-mère. Cet avis ne se trouve nul part dans la traduction anglaise.

Il chemina un                    於是它陪著小紅帽走                    --  
petit moment                                       --  
avec le Petit                    了一會兒。 。 。 。 。 。  
Chaperon Rouge...

Le traducteur de la version a choisi de garder la même méthode pour la description d'accompagnement de courte durée du loup.

Elle salua                    « Bonjour » mais                    aucune réponse.  
elle                    reçut

她大聲叫道：“早上

--

好！”，可是沒有聽到

回答。

Lorsque l'héroïne entre dans la maison de sa grand-mère, l'atmosphère est si étrange que la fille ne s'empêche pas d'avoir peur. Mais comme promis, elle salue la personne dans la maison. La mère dans la version A n'a pas spécifiquement demandé à sa fille de saluer les gens, donc dans cette partie, le traducteur n'a pas non plus fourni de traduction.

Puis vint la  
vieille grand-  
mère qui ne  
pouvait presque  
plus respirer.

奶奶也活著出來了，  
只是有點喘不過氣來  
。

And then the  
grandmother came  
out alive as  
well.

On note d'ailleurs, que la traduction anglaise n'a pas fourni les informations sur l'état de santé de la grand-mère à peine sauvée. Il précise uniquement que l'état de santé de la grand-mère n'est pas aussi bon que la fille.

le chasseur  
dépeça le Loup  
et rentra chez  
lui, la grand-  
mère mangea le  
gâteau et but le  
vin que le Petit  
Chaperon Rouge  
avait apportés  
et se reposa  
enfin.

獵人剝下狼皮，回家  
去了；奶奶吃了小紅  
帽帶來的蛋糕和葡萄  
酒，精神好多了；

The huntsman  
took the wolf's  
pelt. The  
grandmother ate  
the cake and  
drank the wine  
that Little Red  
Cap had brought.

Comme dans l'exemple précédent, les lecteurs de langue anglaise n'ont pas accès à l'information que le chasseur est rentré chez lui avec la fourrure du loup. Ils ignorent également la suite de ce qui arrive à la grand-mère après avoir mangé le gâteau.

Personne ne  
l'importuna  
jamais plus.

從此再也沒有誰傷害 --  
過她。

La dernière phrase de l'histoire qui donne la suite sur la sécurité du reste de la vie du petit chaperon rouge n'est pas gardée dans la traduction anglaise.

### 3.3.2.2 Analyse

Au total on compte onze omissions dans la traduction anglaise, dont trois présentées sous une expression brève et huit éliminations. Au niveau du nombre d'omissions, le rôle du loup et celui de la fille sont les plus influencés;

en même temps si on établit une comparaison avec les informations fournies (qui restent) de chaque caractère dans l'histoire, il sera sans aucun doute beaucoup plus difficile de trouver des références soutenant le rétablissement de la personnalité individuelle des caractères de la mère, la grand-mère et le chasseur. La version anglaise veut apparemment souligner deux personnages: la fille et le méchant. Voyons les détails listés dans le tableau suivant.

Personnage concerné	Nombre d'omission	Informations perdues	Signification des informations
La mère	1	- Les recommandations: "lui dire bonjour" et "ne farfouille pas dans tous les recoins"	Le respect de son obligation comme mère d'une petite fille
Le petit chaperon rouge	3	- la parole de promesse du personnage et la main tendue - la salutation au moment de l'entrée dans la maison - la sécurité de la fille dans le reste de la vie	La sagesse de la fille, la bonne relation familiale, la suite de l'histoire
Le loup	3	- la série d'adjectifs qui décrivent le goût présumé de la	La comptabilité de réfléchir comme humain

		fille - le comparaison sur le goût délicieux de l'héroïne - l'accompagnement du loup	et la prise d'action assez calculée pour gagner la confiance
La grand- mère	2	- la difficulté de respiration - le repos après la journée dangereuse	La situation fatale de la dame
Le chasseur	1	- la rentrée à la maison	La suite

D'abord l'innocence du petit chaperon rouge est mise en valeur, qui suggère donc la présentation inutile de la relation familiale. Ensuite, la suppression de la promesse se justifie parce que le guide de politesse ne changera pas le fait que la fille traîne dans les bois. Mais la suppression de la salutation lorsque la fille entre dans la maison de sa grand-mère est sans doute problématique. D'une part, l'innocence n'égale pas le manque de politesse. D'autre part, il est possible que la sensation de peur empêche la fille de parler. Mais apparemment le petit chaperon rouge a déjà rendu plusieurs visites à sa grand-mère, la maison n'est pas un environnement complètement étrangère.

En plus, ce changement risque de changer la perception du caractère. Au lieu d'une fille qui salue avec une peu d'anxiété la grand-mère qui n'est pas là pour l'accueillir, la version A dessine une fille qui entre dans la maison à porte ouverte, sans permission de la propriétaire, et qui

se rend directement près du lit comme si elle savait où se trouve la dame. À la fin de l'histoire, les lecteurs de langue anglaise ne sont pas au courant de ce qui se passe dans le reste de la vie de l'héroïne. Comme traducteur, il ne faut pas refuser le droit de savoir de ses lecteurs. Toutefois, il est à avouer que l'intégralité du conte n'a pas subi de modification d'une façon inacceptable. Le noyau de l'histoire, ou précisément dit des deux luttes contre les méchants sont préservées. Donc le petit chaperon rouge dans les versions anglaises est une fille innocente mais irréfléchie.

Les omissions concernant le loup se résument en deux points principaux: son estimation du goût délicieux de la fille et sa brève durée d'accompagnement dans la route après avoir requis les informations nécessaires. Dans les traductions française et chinoise, les traducteurs gardent la forme de citation de ce que pense le loup avec beaucoup de détails, offrant la perspective du loup. Au contraire de la personnalité du loup dans les deux textes, celui de la version anglaise paraît d'avoir un caractère plus direct, qui est plutôt conduit par son instinct et qui ne se soucie pas de justifier la cause cruelle. Comme dans notre analyse précédente, le méchant dans ce conte a une tendance à la civilisation, incluant son apparence, ses paroles et ses comportements. La brève durée d'accompagnement donne exemple du déguisement du méchant, il assure que sa vraie intention est bien masquée par sa politesse, son appréciation de la vie (il indique au petit chaperon rouge de porter attention aux belles fleurs et aux oiseux), sa gentillesse et sa patience d'accompagner la fille. Toutefois dans la version A, les comportements humains du loup sont peu fournis. La nature sauvage du

loup dans le texte anglais est plus évidente par rapport aux deux autres.

### 3.3.2 NATURALISATION

#### 3.3.2.1 Exemples

<i>...sa grand-mère</i>	。 。 。 。 。 。 她的奶	<i>...who did not</i>
<i>qui ne savait</i>	奶, 簡直是她要什麼	<i>know what to</i>
<i>rien lui refuser.</i>	就 給她什麼。	<i>give the child</i>
	(Sa grand-mère	<i>next.</i>
	satisfait tous	
	ses besoins.)	

Nous observons trois manières de décrire une fille dorlotée par sa grand-mère: ne pas savoir refuser à la personne, satisfaire toutes les demandes, ne pas savoir quoi offrir.

L'expression française dessine le degré d'affection par la suggestion que même si la demande était difficile ou excessive, la grand-mère lui répond avec plaisir. Quant à l'expression chinoise, la grand-mère est comme une personne du métier des services qui est responsable de satisfaire sa cliente, le petit chaperon rouge. L'expression de langue anglaise est souvent associée à la condition que cette personne possède déjà tout. Avec cette phrase, on imagine automatiquement une fille adorée par toute la famille avec beaucoup de soin. Dans la version française et dans la version chinoise, l'affection se manifeste en réponse aux besoins de toutes sortes, peut-être surtout les difficiles; sinon, on aurait raison de

catégoriser les gestes comme gentillesse ou courtoisies. Au contraire des deux mentionnés dont l'initiative est dans la main de la personne bien aimée, on a l'impression que selon les locuteurs en anglais, cette personne n'a même pas la peine d'exprimer ses vœux: ceux qui l'aiment s'engagent à la gêner.

<i>...elle</i>	<i>ne</i>	。。。。。	姑娘再	<i>...she wanted to</i>
<i>voulut</i>	<i>plus</i>		也不願意戴任何別的	<i>wear it all the</i>
<i>jamais</i>	<i>porter</i>		帽子。	<i>time.</i>
<i>autre chose.</i>			(La fille ne	
			veut plus jamais	
			porter autre	
			chose.)	

Il est intéressant de noter que la description d'une chose incomparable, les Français et les Chinois emploient le terme qui en réalité compare cette chose aux autres. Ce genre de pensée est lié au caractère national en commun des deux pays où le peuple modeste qui s'habitue à présumer le pire de soi et de la situation. À leurs yeux, une proclamation d'être le meilleur mais sans preuves, ne diffère pas à d'un mensonge ou d'une exagération. Avec plus de confiance en soi, l'expression équivalente en anglais raconte directement l'évaluation personnelle. Elle est pareille lorsqu'on demande l'avis des autres, en français on dit " Vous n'êtes peut-être pas d'accord?" et en anglais " Do you agree?".

« Je ferai bien                    “我會小心的。”                    --  
 tout ce que tu                    (“ Je serai  
 me demandes. »                    prudente.”)

La réponse aux recommandations de la mère varie entre la langue française et la langue chinoise. La phrase traduite en français souligne la volonté d'obéissance par la répétition d'objet "tout ce que tu me demandes". La phrase complète ne laisse aucun malentendu.

Alors que la promesse en chinois ne possède pas la partie de l'objet. D'une part, "je serai prudente" ou "j'y ferai attention" est la réponse d'usage. L'équivalent de mot à mot du français donne en revanche l'impression d'impatience et de mensonge. En plus, la phrase risque de s'écarter de la langue orale, qui est peu naturelle dans la circonstance donnée. D'autre part, on ne trouve pas de références soutenant que la fille comprend complètement l'importance des recommandations de sa mère. Il est possible que la réponse soit sincère et à la fois inconsciente. La traduction de "je serai prudente" suggère en fait que les recommandations, au lieu des interdictions strictes, sont plutôt des suggestions ouvertes selon la fille.

De cette nuance, on note que la caractère du petit chaperon rouge manifeste deux images dans les textes: la version F, obéissante avec volonté; la version C, indéfinie.

« Bonjour Petit Chaperon Rouge » lui fit-il,	“你好，小紅帽，”狼 說。	"Good day to you, Little Red Cap."
« Bonjour Loup. »	“謝謝你，狼先生。”  (" Bonjour, petit chaperon rouge." Dit le loup. " Merci, Monsieur Loup.")	"Thank you, wolf."

On compte deux salutations de bonjour dans le dialogue. Les traductions française et chinoise de la première salutation se traduisent mutuellement sans problème, avec l'emploi un peu différent que "good day to you" en anglais. Il n'est certainement pas difficile de traduire la salutation par "good morning", s'appuyant sur les faits que la fille part tôt dans la matinée et que la durée de temps nécessaire pour arriver auprès la grand-mère n'est qu'une demi-heure. Mais notons que, en plus de la possibilité du terme d'usage préféré (de mode ancienne), "good day" correspond littéralement au "bonjour". Le traducteur ajoute "to you" à la suite, qui indique (pas clairement) que la phrase est utilisée à la rencontre d'autrui. Sinon, le simple "good day" signifie la séparation, identique à la salutation "bonne journée".

La traduction française est absolument correcte. Ce qui pose problème c'est les réponses de salutation des deux autres versions. Le terme "good day to you" est utilisé dans le temps ancien ou plutôt dans l'écriture de nos jours, servant comme, par exemple, dans le début de la lettre lorsqu'on s'adresse à un inconnu. L'emploi du terme

a pour but d'attirer de l'attention de l'interlocuteur, qui porte la signification mélangée de "bonjour" et "excusez-moi", et enveloppée sous une forme de souhait.

De la sorte, le petit chaperon rouge répond au terme par "merci", dans le sens de "merci pour votre gentillesse". Toutefois, étant donné qu'en chinois, "bonjour" n'a que le sens de salutation, la version chinoise a absolument tort d'utiliser la réponse "merci", puisqu'il n'y a rien à remercier pour cela.

<i>...quelque chose</i>	。 。 。 。 。 。 要吃一	<i>...they should</i>
<i>de bon pour la</i>		<i>give her</i>
<i>rabiboche.</i>	<i>些好東西才能恢復過</i>	<i>strength.</i>

來。

(Quelque chose  
de bon pour le  
recouvrement.)

Les trois mots "rabiboche" "recouvrement" et "force" traduisent la différence subjective concernant le souhait de retrouver la santé. Le terme oral du texte français et celui de la langue chinoise, malgré leurs nuances, s'appuient en fait sur l'état actuel de la malade (la grand-mère). Ils emploient des mots assez généraux à propos du processus, et qui divisent la maladie et la bonne santé en mal et bien. Le terme "force" est sans aucun doute plus concret. Différent des premiers deux termes qui comparent la personne malade à une sorte de chose endommagée dans l'attente de soin, la nécessité de force souligne plutôt l'envi de guérir de la part des patients.

*Voici un morceau  
de gâteau et une  
bouteille de vin  
que tu  
apporteras à ta  
grand-mère, elle  
est malade et  
faible et pourra  
s'en délecter.*

這裡有一塊蛋糕和一  
瓶葡萄酒。。。。。。  
吃了這些就會好一些  
的。

(Voici un  
morceau de  
gâteau et une  
bouteille de  
vin... elle  
deviendra mieux  
après avoir en  
manger.)

*Here is a piece  
of cake and a  
bottle of wine.  
Take them to  
your grandmother.  
She is sick and  
weak, and they  
will do her well.*

D'abord on note que, dans les traductions française et chinoise, le sujet de la phrase concernant la présentation de la fonction du gâteau et du vin est la grand-mère. Alors que dans le texte anglais, le morceau de gâteau et la bouteille de vin prennent le rôle du sujet de la phrase. Ensuite le verbe « manger » du texte chinois mérite une petite discussion. Il est clair qu'en français, ce verbe ne peut pas être associé avec le vin. Mais en langue chinoise, manger indique trois niveaux d'action : manger ; boire (dans des dialectes); manger et boire. Lorsque la phrase chinoise est traduite en français, le verbe pose immédiatement des problèmes. Toutefois en chinois, il suffit de dire « manger » un morceau de gâteau et une bouteille de vin.

Appuie sur la *拉起門栓* ...pressed the  
 clenche... (Tirer la latch...  
 clenche)

Apparemment la clenche est ouverte par deux orientations de force: "appuyer" sur la clenche selon le texte français et celui de l'anglais; "tirer" l'entière clenche selon la traduction chinoise. En raison des conceptions différentes, les clenches s'ouvrent par des actions adaptées.

Le Loup ayant *狼 滿足 了 食* ...the wolf had  
 apaisé son *慾。。。。。。* finished this  
 appétit... (le loup a  
 satisfait son  
 appétit)

le mot "appétit" indique dans les trois langues l'envie de manger. Le traducteur chargé du texte anglais choisit d'opter pour l'expression "cette bouchée savoureuse" dans le but d'assurer la conformité avec la même expression utilisée précédemment. Cette répétition accentue sur le goût séduisant de la fille aux yeux du loup.

...s'il ne lui *。。。。。。她是不* ...to take a  
 manque rien. *是出什麼事了。* look.  
 (si quelque  
 chose lui est  
 arrivé.)

Dans cet exemple, les trois textes fournissent chacun une expression. On note d'abord que l'expression chinoise se traduit sans obstacle dans les deux autres langues: en français, identique à la traduction entre parenthèse, en anglais "if anything should happen to her". En même temps, l'expression anglaise "pour jeter un coup d'œil/ regarder" peut également être appliquée dans les deux autres langues, soit utilisée seule, soit mise avant les expressions existantes. Une telle alternance se réalise d'une autre façon pour l'expression française " s'il ne lui manque rien". Dans ce cas, la traduction en chinois est 她是否什么都不缺, à l'emploi totalement différent. Au lieu d'exprimer l'inquiétude, la phrase chinoise indique en fait une personne qui possède tout (qui donc n'a besoin de rien). Quant à la traduction anglaise "if nothing is missing/lacking" qui indique normalement l'état complet d'une chose, son champ d'emploi s'écarte de celle de la traduction F.

<p>...comme ta mère te l'avait recommandé.</p>	<p>要是媽媽不允 許。。。。。。</p> <p>(si maman me l'interdit.)</p>	<p>...if mother tells me not to.</p>
--	--	--

Il est clair que dans cet exemple, la traduction chinoise et celle en anglais emploient un mode positif de la mère pour exprimer son interdiction. Au contraire, le texte français souligne l'initiative d'acceptance des recommandations. La différence entre " if mother tells me not to" et "as mother instructs me to" manifeste la perception différente des règles. La versions chinoise et

celle en anglais définissent les règles de famille par un sens étroit: les attentes et les critères à réaliser - les prises d'action. Cela suggère généralement en fait l'exclusion des interdictions regroupées comme "ne pas faire". L'expression française utilisée dans le texte ne concerne pas une telle distinction. Elle englobe les deux facteurs en un.

...l'odeur des	。 。 。 。 。 。 香腸的	The smell of
saucisses		sausage arose
s'éleva jusqu'au	氣味飄進了狼的鼻孔。	into the wolf's
nez du Loup.	(...l'odeur des	nose.
	saucisses	
	s'élève dans du	
	nez du loup)	

La différence ici se trouve entre les prépositions "jusqu'à" et "dans". Selon la biologie, l'odeur voyage sans aucun doute par le nez et finit par l'analyse dans le cerveau. une fois que les molécules de senteur ont été capturées par le nez, les informations seront transmises par l'électricité biologique. Dans la traduction, la fonction du nez cause des perceptions idéologiques ressemblantes mais nuancées. "dans le nez" considère clairement le nez comme un conteneur. Les molécules doivent donc entrer dans cet espace pour la détection. "Jusqu'au nez" le nez comme un point où prend place la transformation de forme des informations. L'inter changement des deux prépositions peut causer l'incertitude de la participation du nez.

### 3.3.2.2 Analyse

D'après les exemples de cette section, on a pu établir la statistique présentée dans le tableau suivant. La fausse traduction du texte chinois concernant la salutation est incluse dans "C et A". Sinon la bonne traduction doit entrer en compte en "F et C".

Nombres	Nulle ressemblance des trois groupes	Ressemblance de deux groupes		
		F et C	F et A	C et A
4		3	2	3

On observe que dans le texte chinois il y a des liens relativement plus proches avec les deux autres; en même temps la seule expression identique entre la traduction française et celle en anglais concerne le verbe "venir".

Dans bien des exemples, l'expression est en fait interchangeable entre la langue française et la langue anglaise. On s'intéresse au taux bas de la ressemblance d'expression. Premièrement, certes, pendant XI<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles, l'ancien anglais était sous influence de l'anglo-normand. Mais avec le temps, les locuteurs d'anglais dans tous les coins du monde amènent leur langue vers une orientation qui élimine petit à petit les traces françaises. Jusqu'à la publication du *Dictionary of the English Language*<sup>263</sup>, un dictionnaire qui définit le vocabulaire et les emplois du mot, est né l'anglais contemporain. Deuxièmement, comme une courte histoire, la base de donnée est assez limitée, la statistique retirée du conte risque d'être plus ou moins déviée.

---

<sup>263</sup> Publié le 15 avril 1755 et dû à Samuel Johnson

Le taux de ressemblance du chinois avec les deux autres langues est élevé, à notre étonnement. Mais est-ce que ce phénomène est vraiment anormal? La réponse est sans doute négative. Premièrement, la version chinoise est d'une traduction du conte des frères Grimm avec un fond de haute culture. L'introduction de ce conte uniquement par la méthode de l'aliénation empêchera la compréhension. Deuxièmement, les contes sont généralement écrits dans une langue à tendance orale, qui implique un certain degré de flexibilité du mot et du sens vague, autrement dit un environnement relativement ouvert à l'ambiguïté qui facilite la traduction. Troisièmement, le mandarin doit beaucoup aux termes empruntés. Les éléments composants concernant le vocabulaire et les emplois ont ainsi changé. Quatrièmement, le mode de pensée des Chinois penche de plus en plus vers celui du monde occidental. Prenons comme exemple la salutation "Bonjour", la manière traditionnelle utilise les titres d'honneur suivis par les phrases de politesse sans vraiment dire "bonjour". De nos jours, Dans le cercle des gens nés avant 1980<sup>264</sup>, la salutation parmi les connaissances reste toujours "吃了吗?" (chi'le'ma ?) - "As-tu mangé?".

---

<sup>264</sup> les Chinois distinguent la génération par la décennie, les gens nés après 1980 sont considérés comme jeunes.

### 3.3.3 RÉÉCRITURE

#### 3.3.3.1 Exemples

...une jeune et jolie petite fille...	可愛的小姑娘 (...une fille adorable...)	...sweet little girl.
---	---	--------------------------

Au début de l'histoire, l'auteur décrit la fille bien aimée par la famille et par tous les gens qui la rencontrent. La traduction française se concentre sur l'âge et l'apparence; les deux autres traductions indiquent l'âge et plutôt la personnalité de la fille.

Nous ne sommes pas en mesure de déterminer l'influence de la version fameuse de Perrault sur la traduction française, ni l'importance d'un beau visage par rapport au destin de la fille. Mais il est clair que dans notre époque, les héroïnes des contes et les princesses de Disney commencent à se libérer de la figure traditionnelle, par exemple le film titré *Frozen*<sup>265</sup> et la princesse la plus populaire dans l'histoire de Disney Elsa. Le stéréotype du rôle féminin a une longue histoire. Les héroïnes sont généralement belles, naïves, gentilles et vulnérables. La fin des trois traductions manifeste également un changement (avec modération) de cette image ancienne des femmes avec la description sur la lutte contre une deuxième attaque.

---

<sup>265</sup> *La Reine des neiges*

...Si bien qu'on	於是大家便叫她“小紅	...she came to
ne l'appela plus	帽”	be known as
que "Petit		Little Red Cap.
Chaperon rouge".	(...si bien que	
	les gens	
	l'appellent " le	
	petit bonnet	
	rouge")	

Selon l'histoire des frères Grimm, la fille porte en fait un bonnet rouge qui est retrouvé plus tard par le chasseur lorsqu'il ouvre le ventre du loup. Le chaperon est présent dans la version de Perrault, laissé dans la chambre lorsque l'héroïne se déshabille. La version française garde le chaperon en honorant Perrault; en même temps la plupart des locuteurs de l'anglais connaissent l'histoire de Grimm avec le titre de Perrault. Les textes traduits en chinois sont introduits dans le pays beaucoup plus tard que les marchés d'Europe et d'Amérique. Les traducteurs ont choisi de rester fidèles à la version des frères Grimm.

...son chemin	剛走進森林就碰到了	...a wolf came
croisa celui du	一條狼	up to her.
Loup.		
	(...une fois	
	entrée dans le	
	foret, elle	
	tombe sur un	
	loup.)	

Dans cet exemple on compte trois manières d'expression de la rencontre de la fille et du loup. La phrase française prend comme sujet le chemin, qui offre un point de vue objectif. Le sujet de la traduction chinoise est la fille qui réalise les actions de "marcher" dans les bois. La traduction anglaise accorde l'initiative au loup en utilisant le verbe "come up to" qui précise l'intention du méchant. Si on considère la tragédie de la fille comme une affaire criminelle, on a raison de présumer que la pénalité du loup puisse varier. D'après la traduction anglaise, le loup a clairement déjà une mauvaise intention spécifique contre la fille spécifique. Alors que dans les deux autres déclarations, les informations déterminantes sont insuffisantes. On peut raisonner que le loup de l'histoire anglaise est plus sophistiqué au niveau de son approche.

...les jolies	周圍這些花多麼美麗	...the beautiful
fleurs qui ont		flowers that are
poussé là-bas.	啊	blossoming in
	(...les jolies	the woods.
	fleurs qui	
	poussent dans	
	les alentours.)	

Les localisations des fleurs diffèrent selon les textes. On compte "là-bas" " dans les alentours" et " dans les bois". La première locution prépositive indique que les fleurs ne poussent pas de près de la fille, mais plutôt à un endroit loin dans une seule orientation. "dans les alentours" suggère que les fleurs se trouvent un peu éloignées mais partout. Toutefois on ne peut pas raisonner sa distance et de la préposition "dans les bois", la seule

information concerne le risque de la perte d'orientation et de la vue obstruée. La localisation des fleurs ne change pas l'évolution de l'histoire. Mais on peut s'appuyer sur les prépositions utilisées pour vérifier les verbes de l'exemple suivant.

...voir de plus près.                    回頭看一看                    ...take a look  
(tourner la tête  
pour regarder.)

Comme mentionnées, les locutions prépositives aident à déterminer le bon usage des verbes dans les textes différents. "là-bas" et "voir de plus près" conforme à la distance entre la fille et les fleurs. Suggérant un champ visuel obstrué, "dans les bois" nécessite en fait que la fille se rende à l'autre endroit pour jeter un coup d'oeil. On questionne toutefois l'expression "tourner la tête pour regarder" et sa cohérence avec les fleurs "dans les alentours". Étant donné une proposition incluant les quatre orientations, l'action de "tourner la tête" ne peut pas se justifier.

Pendant ce temps...                    就在此時                    But...  
(À ce moment...)

Le loup s'est mis à courir pendant que le petit chaperon rouge accordait son attention aux jolies fleurs. Les expressions française et chinoise soulignent la comparaison parallèle entre les deux actions. Dans le texte écrit en anglais, le traducteur emploie "mais" afin de mettre en valeur le facteur en opposition.

Littéralement, les deux actions ont chacune un sujet. En plus, la cueillette des fleurs n'est pas en opposition à l'action de courir. On doit noter que l'auteur a consacré tout un paragraphe pour expliquer par étapes comment la fille a fini par flâner dans les bois. Le mot " mais" introduit juste une phrase à propos des actions du loup. Donc le facteur opposant est plutôt l'évolution de l'histoire, qui tourne d'une ambiance heureuse à l'approche d'une menace.

...lorsqu'elle	她才想起奶奶	...did	not
se rappela		continue	on her
qu'elle devait	(...lorsqu'elle	way	to
se rendre chez	se rappelle de	grandmother's	
sa grand-mère.	sa grand-mère.)	until...	

En gros cet exemple manifeste deux façons d'exprimer le moment où la fille se rappelle sa mission. Les compléments d'objet sont en fait interchangeables dans les trois langues, sans interférence de sens. On s'intéresse plutôt à la voix affirmative de la phrase en français et en chinois, et à la voix négative de la traduction anglaise. La phrase affirmative considère la cueillette des fleurs et la visite à la maison de la grand-mère comme deux évènements isolés. Autrement dit, aux yeux des traducteurs, la cueillette des fleurs n'est pas la condition à satisfaire pour que la fille puisse se rendre auprès de sa grand-mère. Le traducteur du texte en anglais ne partage pas cet avis. Selon sa phrase, on peut conclure que la cueillette des fleurs retarde la visite, ou à un certain point, risque d'annuler le rendez-vous. Referons-nous à l'exemple précédent, il est constatable que le

traducteur du texte en anglais préfère faire ressortir l'effet grammatical.

...lorsqu'elle	她一走進屋子	She walked into
entra dans la		the parlor...
pièce...	(...lorsqu'elle	
	entre dans la	
	pièce...)	

Le petit chaperon rouge arrive finalement devant la maison de sa grand-mère en découvrant que la porte est ouverte. Puis les textes traduits divisent en deux informations sur le genre de chambre. « la pièce » est un descriptif d'appartement de chacun des espaces, laissant une information indéfinie du nombre total de la maison. « le salon », toutefois, suggère au moins une autre chambre dans la maison. Ce genre d'information n'est pas crucial par rapport à l'orientation du conte. Mais on ne peut pas s'empêcher de demander d'où vient la nuance.

...je ne me sens	怎麼這樣害怕	...why am I so
pas bien.		afraid?
	(...pourquoi	
	j'ai tellement	
	peur?)	

La fille, debout dans la maison, a peur. Dans les textes chinois et anglais, les lecteurs comprennent le sentiment de peur d'une façon assez directe. En même temps, la phrase « je ne me sens pas bien » offre trois interprétations : (1) c'est bizarre dans la maison ; (2) la fille a un pressentiment menaçant ; (3) la fille est indisposée.

En fait, les trois possibilités listées ne s'opposent pas l'une l'autre. Premièrement, la porte ouverte est justement ce qui est considéré comme bizarre selon la fille. Deuxièmement, lorsqu'elle salue la grand-mère, le manque de réponse aggrave l'inquiétude résultant de la porte ouverte. Les deux signes combinés consistent normalement en la formulation d'un résultat peu heureux. Troisièmement, l'organisation corporelle de l'humain décide qu'au danger, le sang afflue au cerveau afin d'assurer la vitesse de réflexion. Ce phénomène indique que les quatre membres subissent ainsi les symptômes d'insuffisance de la fourniture du sang. La sensation d'être malade s'explique parfaitement. En bref, le traducteur du texte français a réussi à fournir trois informations en une seule phrase assez courante.

« Eh ! Grand-  
mère comme tu as  
de grands bras »

“奶奶，你的手怎麼這  
樣大呀？”

"Oh,  
grandmother,  
what big hands  
you have!"

« C'est pour  
mieux  
t'embrasser »

“可以更好地抱著你  
呀。”

"All the better  
to grab you  
with! "

(Grand-mère,  
pourquoi as-tu de  
grandes mains?  
C'est pour mieux  
t'embrasser. )

la fille pose plusieurs questions sur les figures étrangères du loup. Ici on observe que la traduction française a choisi de remplacer les mains par les bras. La série des questions progresse graduellement, ainsi sont

les réponses. Cette question concerne le contact physique, précédée par les grands yeux afin de mieux voir la fille et suivie par la grande bouche destinée pour la manger.

Selon la tradition, les Français s'habituent plutôt à s'embrasser, ce qui évoquent les traductions "grands bras" et " mieux t'embrasser". Les locuteurs de l'anglais préfèrent "shake-hand" - "serrer la main" pour exprimer la bienvenue. Le traducteur a certainement noté que le serrement de mains comme salutation entre grand-mère et la petite fille n'est pas logique. Restant fidèle à son style grammatique, il opte pour la réponse " mieux t'empoigner" afin de rendre les lecteurs dans l'inquiétude pour la fille par étapes. En meme temps, il vaut la peine de remarquer que les Chinois aiment également le serrement de mains comme geste amical. Cela explique la traduction par le mot "main". Toutefois la réponse du loup pose un problème logique: on ne peut pas utiliser les mains pour embrasser une autre personne.

il faisait si	狼肚子裡黑漆漆的	It was so dark
sombre dans le		inside the
ventre du Loup.	(il fait si	wolf's body!
	sombre dans le	
	ventre du loup.)	

Le traducteur emploie le mot "belly" dans la phrase décrivant la prise d'action du chasseur avec les ciseaux. Mais pour la parole de la petite fille, le traducteur opte pour le choix du mot "body" - le corps. S'il veut dire le ventre en anglais, il a plusieurs choix à sa disposition: belly; abdomen; gaster; stomach; tummy; gastrodidymus etc. Apparemment abdomen, gaster, stomach, gastrodidymus ne sont pas des termes compréhensibles aux yeux des enfants.

Il lui reste donc belly et tummy. Le dernier mot est beaucoup plus courant que le premier dans le cadre des petits lecteurs. Mais la nature informelle et affectueuse du mot l'empêche d'être appliqué de manière appropriée au méchant. Quant à belly, le mot est plus conformé au niveau de connaissance des enfants. Mais le traducteur a décidé de faire autrement. Prenons en compte que cette phrase est la parole d'une petite fille qui vient de sortir du loup. Il est peu probable qu'elle connaisse le système digestif. Aux yeux de la fille, elle sort du loup, du corps du loup.

« Viens »...

“那麼，”

"Come,"...

("dans ce cas-

là,"...)

Le petit chaperon rouge explique à sa grand-mère le danger d'un deuxième loup lors d'une autre visite. On note deux traductions du mot utilisé pour attirer l'attention de la fille. D'une part, le mot "venir" est présent dans le texte français et dans le texte anglais qui est suivi par la proposition de la fermeture de la porte. Ce verbe indiscutablement traduisible en chinois est remplacé par un adjectif soulignant le lien causal. Si l'on insiste sur la traduction par le verbe "venir", la phrase complète de la solution risque d'être en rupture avec le danger, comme si on avait sauté une étape. Le choix du mot équivaut au niveau de fonction et il est conforme à l'habitude grammaticale.

...la	gueule	這長著灰毛的傢伙圍	The wicked one
grise	renifla		walked around
autour	de la	著房子轉了兩三圈	the house
maison...		(...le gaillard	several time...
		à la fourrure	
		grise tourne	
		autour de la	
		maison...)	

L'appellation du loup diffère selon les langues. "La gueule grise" constitue une manière de remplacement classiquement française: la partie distinctive est utilisée comme appellation de la personne. La grammaire chinoise ressemble à la règle française avec un emploi différent. Premièrement, le nom doit être précédé du mot 的 (marque de possession) pour le transformer comme adjectif. Deuxièmement, l'utilisation d'un adjectif comme appellation est généralement appliquée dans la langue orale. Troisièmement, dans la langue écrite l'adjectif nécessite un nom, par exemple " le gaillard à la fourrure grise". Le traducteur du texte anglais adopte une approche directe en appelant le loup "le méchant", qui s'accorde à son style.

...le	大石頭槽子	...the large,
gigantesque	(...le grand	large trough...
abreuvoir...	abreuvoir de	
	pierre...)	

Les adjectifs méritent notre attention. La taille de l'abreuvoir dans la traduction chinoise peut être considérée comme plus petite que les deux autres. La différence entre « gigantesque » et « grand, grand » ne

concerne pas la taille mais plutôt le niveau de langue. Il faut avouer que le traducteur anglais maîtrise mieux la langue destinée aux enfants.

### 3.3.3.2 Analyse

Dans tous les exemples, on observe que le style du texte le plus évident doit être celui de la traduction anglaise. Les expressions « came up to » « but » « hand + grab » « wicked one » traduisent ensemble un loup de stratagème qui calcule avec sophistication les opportunités, et qui mène résolument les exécutions.

Ensuite on note trois réécritures réalisées avec succès, dont deux du texte anglais et un du traducteur français. Les deux réécritures du texte traduit en anglais concernent le remplacement du "ventre" par "le corps", et celui de "gigantesque" par "grand, grand". En plus de la création de tension dramatique, la personne chargée de la traduction se lance dans la réalisation d'une compréhension facile pour les enfants. Sa langue se conforme jusqu'à la présente analyse aux caractères des personnages avec le soin du choix des mots. Le traducteur français offre un travail très élaboré et pratiquement sans faute. La phrase "je ne me sens pas bien" arrive à offrir aisément trois niveaux d'information.

La traduction chinoise, malheureusement, n'est pas à la hauteur des deux autres. Ce phénomène se manifeste surtout dans la combinaison des phrases, par exemple: les jolies fleurs poussent dans les alentours + la fille tourne la tête pour les regarder; le loup a de grands mains + c'est pour mieux embrasser la fille.

### 3.3.4 AUTRES

-- Perception

...à une demi-  
heure du village.

。 。 。 。 。 。 離小紅  
帽家有很長一段路。

...a half hour  
from the  
village.

(...à une longue  
distance de chez  
le petit  
chaperon rouge.)

À un quart  
d'heure de  
marche...

。 。 。 。 。 。 還有一  
段路呢

...a good  
quarter hour ...

(à toujours une  
longue  
distance.)

Les deux exemples s'orientent vers le même phénomène: la perception du temps. Le texte chinois change "une demi-heure" et "un quart d'heure" par "une longue distance" pour probablement deux raisons possibles. Premièrement, le traducteur présume que les lecteurs sont trop petits pour comprendre le temps et qu'un quart d'heure de marche est assez fatiguant pour un enfant. On garde un avis douteux envers cette possibilité. Il est possible que bien des lecteurs à bas âge ne sachent pas encore lire le temps, mais ils ont certainement l'expérience d'une durée pareille. Il est donc inutile de gommer la durée exacte. Deuxièmement, le traducteur sait bien qu'en Chine quinze à trente minutes de marche est complètement normal. Pendant une longue période, les familles chinoises n'ont pas eu de

voiture ni de système de bon transport. Naturellement, les enfants fréquentent leurs écoles en y allant à pied. Étant donné la communauté peuplée de Chine, environ trente minutes de marche pour aller seul à l'école ne doit pas étonner les enfants. Ainsi il faut changer la durée du temps, laquelle ne concerne jamais un simple modification de durée mais plutôt une traduction de la signification. Voilà on arrive à avoir "une longue distance".

-- Ajout

...comme	tu	as	.....	你的嘴	...what	a
une		grande			horribly	big
bouche				巴怎麼大得很嚇人呀?	mouth	you have!"
			(...pourquoi	tu		
			as	une		
			terriblement			
			grande	bouche?)		

Dans cet exemple le texte en chinois et celui en anglais choisissent d'ajouter un complément sur le degré de la grande bouche du loup. Comme mentionné, la série de questions a un ordre progressif au niveau de la révélation de la vraie intention du loup. Dans la question précédant de celle-ci, la traduction française offre un dialogue concernant le premier contact physique: les grands bras du loup - pour mieux embrasser la fille. Pourtant, ce contact physique est plus intense et révélateur dans la traduction en langue anglaise (le texte chinois a été mal traduit, sinon il aurait dû ressembler au texte A): les grandes mains du loup - pour saisir la fille. Afin de respecter la tension graduelle des dialogues, on constate que les traducteurs répondent à la demande par l'ajout du mot

"terriblement" tout en respectant le sens initial de dialogue.

<i>Tu n'iras plus jamais seule en dehors des chemins dans la forêt...</i>	。 。 。 。 。 。 我一輩 子也不獨自離開大路， 跑進森林了。 (...je n'irai plus jamais seule en dehors des chemins dans le forêt.)	<i>As long as I live, I will never leave the path and run off into the woods by myself...</i>
---	--	---

Le traducteur français et son homologue chinois partagent la même traduction de la phrase qui raconte l'introspection du petit chaperon rouge après avoir été sauvée par le chasseur qui passe par la maison. Dans le texte traduit en anglais, on note l'ajout de " toute la vie". Sans modifier l'intention de la version d'origine, le traducteur du texte anglais, d'une part, souligne la certitude et la détermination du petit chaperon rouge ; d'autre part, la résolution accentuée de la fille fait écho à sa deuxième rencontre du danger.

-- Adoucissement

<i>espèce de vieil impur</i>	老壞蛋  (le vieux méchant)	<i>the wolf</i>
----------------------------------	----------------------------------	-----------------

Les trois textes offrent de différentes estimations aux yeux de chasseur lorsque se produit la découverte du loup. Dans un ordre dégradant, on compte " l'espèce de vieil impur" "le vieux méchant" et "le loup". Au lieu d'une appellation, l'estimation en français ressemble plutôt à une expression de mécontentement et de haine sous une combinaison de mots assez classiques. Le terme utilisé dans la traduction chinoise est relativement plus doux pour les petits lecteurs. Il est à noter que "Le loup", pourtant, n'est pas l'expression directe du personnage.

## Conclusion

*Le Petit Chaperon Rouge* est un texte digne de recherches. Il représente des thèmes dont le fond culturel appartient à la nuit des temps. Plusieurs points de départ des analyses sont possibles. Par exemple dans le livre titré *The Witch Must Die: The Hidden Meaning Of Fairy Tales*, l'auteur Cashdan Sheldon<sup>266</sup> a résumé sept problèmes auxquels tous les enfants font face, selon les contes des frères Grimm. Il les a nommés "the seven deadly sins of childhood"<sup>267</sup>. D'après cette comparaison, il est plus clair que les contes constituent en fait un modèle d'univers des enfants fondé sur le jardin d'Éden. Les personnages correspondent respectivement aux rôles de Dieu, Adam et Ève, et les autres créatures. Les enfants sans notion du bien ni du mal sont comparables au premier couple dans leur état d'innocence. La première étape de l'évolution intellectuelle concerne la distinction entre les hommes et les animaux. Le loup offre une figure opposée des êtres humains, ce qui souligne la différence pour les petits lecteurs. Mais en cet état, les enfants ne sont pas en mesure de distinguer l'humanité et l'animalité. Lorsque le loup se déguise en grand-mère, la petite fille n'arrive pas à le reconnaître. À force d'éducation, les enfants sont finalement capables de connaître la vertu et le vice. La pomme de sagesse dans la réalité est l'apprentissage, précisément dit l'apprentissage par l'imitation.

*Furthermore, a child's choices are based, not so much on right versus wrong, as on who arouses his sympathy and who his antipathy. The more simple*

---

<sup>266</sup> Professor émérite de la psychologie de l'Université de Massachusetts

<sup>267</sup> Cashdan Sheldon, *The Witch Must Die: The Hidden Meaning Of Fairy Tales*, Basic Books, 2000, ISBN-10: 0465008968, ISBN-13: 978-0465008964, page 83

*and straightforward a good character, the easier it is for a child to identify with it and to reject the bad other. The child identifies with the good hero not because of his goodness, but because the hero's condition makes a deep positive appeal to him. The question for the child is not "Do I want to be good?" but "Who do I want to be like?"*<sup>268</sup>

D'après la théorie de Bruno Bettelheim<sup>269</sup>, les enfants adorent les héros des contes parce qu'ils sont des caractères fascinants. Ainsi il est possible de conclure que la connaissance de la morale n'est pas acquise par les raisonnements, mais plutôt par les expériences et les témoignages. Cela indique la particularité de l'enseignement de la morale pour les enfants. Autrement dit, lorsque les enfants ne peuvent pas réfléchir d'une façon rationnelle, leur formation exige de procédés particuliers.

Dans les contes comme *Le Petit Chaperon Rouge*, les caractères des héros sont bien conçus pour être aimables aux yeux des enfants. Pourvu que les héros représentent les bonnes qualités, les enfants sont incités à imiter ce qui est conforme à la morale. Ainsi en fin de compte, ce sont les adultes qui prennent la décision sur ce que sont les bonnes qualités. Dans les versions que ressemblent au *Petit Chaperon Rouge*, les recherches montrent que l'idéologie sociale a beaucoup interféré dans l'orientation des histoires. Les traducteurs de la version des frères Grimm sont également soumis à l'influence de

---

<sup>268</sup> Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, Vintage, 2010, ISBN-10: 0307739635, ISBN-13: 978-0307739636, pages 9 - 10

<sup>269</sup> Pédagogue et psychologue américain

l'idéologie. Leurs traductions suggèrent ce que valorise la société de leur temps.

**CHAPITRE 4**

**MORALE POUR LES ADULTES :**

**JUSTE MILIEU ET DOCTRINE DU**

**MILIEU**

## Introduction

Après avoir travaillé sur le *Petit chaperon rouge* qui représente l'éducation de la morale aux enfants, il est nécessaire de s'intéresser à la promotion de la morale dans l'univers des adultes.

Lorsque la traduction concerne des sujets similaires partagés par deux pays, la traduction demande de la délicatesse. Par exemple le juste milieu d'Aristote et la doctrine du milieu de Confucius. Dans ce chapitre, les recherches portent d'abord sur la synthèse de comparaison des deux notions, incluant leurs buts, leurs noms, leurs statuts dans le système philosophique, leurs méthodes de réalisation et leurs applications.

Ensuite les recherches s'orientent vers la traduction en chinois de l'éthique d'Aristote. Le thème d'intérêt sera orienté vers deux traducteurs chinois pour leur initiative dans l'introduction en Chine des philosophes occidentaux. Une évaluation de leurs méthodes peut ensuite faire la synthèse des raisons de leur choix de la méthode de traduction, ce qui permet l'établissement d'une analyse de la notion du juste milieu partagée par les deux philosophes.

## 4.1 Base politique de la morale

À part presque un siècle de différence de leur date de naissance, les deux géants, en tant que source de sagesse culturelle, exerçaient des activités ressemblantes. Confucius est réputé pour son recrutement de disciples (l'enseignement) et la mise en ordre des documents anciens; célèbre pour son activité au Lycée<sup>270</sup> où il a fondé L'école péripatétique<sup>271</sup>, Aristote consacrait son temps à l'enseignement et à la fois aux recherches scientifiques dont la propagation se réalisa sous forme des livres d'un nombre considérable transmis par ses disciples.

La philosophie du milieu tient une place irremplaçable dans les deux familles théoriques. Confucius et ses nombreux philosophes descendants employaient la notion comme une signification des champs philosophiques sur les codes moraux et les moyens d'être. Aristote a lancé un avis similaire dans la première période de l'histoire philosophique occidentale. Partageant une méthodologie au nom presque identique, les résultats s'écartent souvent de beaucoup. La recherche parallèle offre sans aucun doute une perspective pour mieux comprendre la racine des différences culturelles entre l'Orient et l'Occident. Ici prenons comme exemple la catégorie de la politique.

En dépit du fait que les usages sociaux et le contexte culturel étaient de distinctions complètes entre l'époque de Confucius et celle d'Aristote, on note que les recherches sur les sujets politiques s'appuient principalement sur les codes moraux et sociaux.

---

<sup>270</sup> le Lycée était un gymnase d'Athènes, situant à proximité du temple d'Apollon lycien (d'où le nom) et derrière le Parlement grec.

<sup>271</sup> école philosophique fondée par Aristote en 335 av. J.-C. au Lycée d'Athènes

On compte trois éléments fondamentaux de la doctrine confucéenne dans la composition du prétexte de la pratique politique: 仁 (ren - la bienveillance) 礼 (li - le rite) 德 (de - la moralité). Rappelons que pour les confucéens la bienveillance signifie l'amour des autres. Confucius demandait ainsi aux gouvernants des pays 克己复礼<sup>272</sup> (ke'ji'fu'li) de "se maîtriser soi-même, et de revenir aux rites de la courtoisie"<sup>273</sup>. Ici la maîtrise de soi-même et le respect des rites de la dynastie Zhou<sup>274</sup> (admirées par Confucius) marquent la manière de la réalisation de la bienveillance.

Afin de mieux comprendre l'essence du critère, il faut d'abord répondre à la question sur la définition de "revenir aux rites de la courtoisie". Confucius a donné sa version du rite dans le texte suivant:

君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉。<sup>275</sup>

*Le Maître dit : « L'équité est l'essence même de l'homme honorable. Il la pratique d'après les rites, la manifeste avec humilité, et l'accomplit en toute sincérité. Un tel homme mérite le nom d'homme honorable. »<sup>276</sup>*

---

<sup>272</sup> *Les Entretiens*, XII.1

<sup>273</sup> *Les Entretiens de Confucius* XII.1, traduction en français par Séraphin Couvreur  
source : [http://fr.wikisource.org/wiki/Les\\_Entretiens\\_de\\_Confucius](http://fr.wikisource.org/wiki/Les_Entretiens_de_Confucius)

<sup>274</sup> La période des Zhou de l'Ouest, environ 1046 à 771 av. J.-C.

<sup>275</sup> *Les Entretiens*, XV.17

<sup>276</sup> *Les Entretiens de Confucius* XV.17, traduction en français par Séraphin Couvreur

La citation explique que l'équité est la nature des rites. Ainsi revenir aux rites indique en fait de revenir à l'essence du rite - la justice, d'agir conformément aux principes communément acceptés.

Ensuite il évoque de "la maîtrise de soi-même". D'une part, il est naturel de penser que Confucius s'adressait à chaque membre de la communauté ou du pays. Lorsque tout le monde arrive à dominer les envies excessives, la nation s'oriente spontanément vers la bienveillance. D'autre part, on a raison de croire que le sujet touché concerne plutôt les gouvernants de haute catégorie. Il chargeait les gouvernants de jouer le rôle de modèle qui inspire le peuple pour qu'il suive l'exemple de la bonté. La citation suivante sert comme appui de la dernière observation.

*君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。*<sup>277</sup>

*Vous-même tendez vers le bien, et le peuple sera bon. La Vertu du prince est comme le vent ; celle du peuple est comme l'herbe. Au souffle du vent, l'herbe se courbe toujours.*<sup>278</sup>

Après avoir établi cela, on peut ensuite passer à la discussion sur la signification de "la maîtrise de soi-même". On entend souvent:

-- *见贤思齐焉，见不贤而内自省也*<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> *Les Entretiens*, XII.19

<sup>278</sup> *Les Entretiens de Confucius* XII.18, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>279</sup> *Les Entretiens*, IV.17

*Le Maître dit : « Quand vous voyez un homme sage, pensez à l'égaliser en vertu. Quand vous voyez un homme dépourvu de sagesse, examinez-vous vous-même. »*<sup>280</sup>

*--吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？*<sup>281</sup>

*Tseng tzeu dit : « Je m'examine chaque jour sur trois choses : si, traitant une affaire pour un autre, je ne l'ai pas traitée sans loyauté ; si, dans mes relations avec mes amis, je n'ai pas manqué de sincérité ; si je n'ai pas négligé de mettre en pratique les leçons que j'ai reçues. »*<sup>282</sup>

Les deux citations soulignent en fait la première étape à prendre dans le contrôle de soi-même - avoir la conscience de vérifier ses comportements et de se reprocher les erreurs. Il est de haute possibilité que personne n'osait/ne voulait ou n'était à la hauteur intellectuelle d'indiquer les défauts des gouvernants de haut rang.

Quant au contenu de la maîtrise de soi-même, on arrive à trouver des traces de suggestion concrète dans les *Entretiens*. Au lieu de savoir distinguer le bien et le mal, les discours montrent que la notion de la maîtrise est plutôt englobée dans la catégorie de l'avertissement et de l'étude autonome.

---

<sup>280</sup> *Les Entretiens de Confucius* IV.17, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>281</sup> *Les Entretiens*, I.4

<sup>282</sup> *Les Entretiens de Confucius* I.4, traduction en français par Séraphin Couvreur

-- 君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。<sup>283</sup>

Confucius dit : « L'homme honorable se tient en garde contre trois choses. Dans la jeunesse, lorsque le sang et le souffle vital sont toujours en mouvement, il se tient en garde contre les plaisirs des sens. Dans l'âge mûr, lorsque le sang et le souffle vital sont dans toute leur vigueur, il évite les querelles. Dans la vieillesse, lorsque le sang et le souffle vital ont perdu leur énergie, il se tient en garde contre la passion d'acquérir. »<sup>284</sup>

-- 一朝之忿。忘其身，以及其亲，非惑与？<sup>285</sup>

Dans un moment de colère, mettre en danger sa vie et celle de ses parents, n'est-ce pas de l'égarement ?<sup>286</sup>

En tout, on constate que la demande s'exerce au niveau de la pensée où la bonté et la présomption se transforment uniquement selon le choix de laisser dominer ou de restreindre les désirs. "Se maîtriser soi-même, et revenir aux rites de la courtoisie" veut en fait dire l'importance de dominer les mauvaises envies afin de renforcer le désir de retenir la bienveillance. Pareilles à la théorie confucéenne mentionnée au début de la section, les

---

<sup>283</sup> *Les Entretiens*, XVI.7

<sup>284</sup> *Les Entretiens de Confucius* XVI.7, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>285</sup> *Les Entretiens*, XII.21

<sup>286</sup> *Les Entretiens de Confucius* XII.20, traduction en français par Séraphin Couvreur

demandes imposées par le confucianiste s'adressent généralement vers à l'interlocuteur et aux hauts fonctionnaires, elle sont peut-être plus exigeantes envers ces derniers. On constate des descriptions de l'importance sur la pratique de la bienveillance dans le gouvernement:

-- 为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之<sup>287</sup>

*Le Maître dit : « Celui qui gouverne un peuple par la Vertu est comme l'étoile polaire qui demeure immobile, pendant que toutes les autres étoiles se meuvent autour d'elle. »<sup>288</sup>*

-- 其身正，不令而行；其身不正，虽令不从<sup>289</sup>

*Le Maître dit : « Si le prince personnifie la rectitude, tout se fait sans qu'il commande ; si le prince ne l'incarne pas, il aura beau donner des ordres, il ne sera pas suivi. »<sup>290</sup>*

D'une façon globale, la clé du gouvernement d'un pays, selon Confucius, se trouve dans l'envie de la pratique des politiques de bienveillance, laquelle représente le sujet central des *Entretiens*. Un point important à noter sur la culture traditionnelle chinoise est le haut niveau d'intégration de la vertu qui cherche à souligner les liens entre les choses. Dans l'application de la bienveillance à la politique sociale, il est clair que Confucius préférait construire un système politique sur la

---

<sup>287</sup> *Les Entretiens*, II.1

<sup>288</sup> *Les Entretiens de Confucius* II.1, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>289</sup> *Les Entretiens*, XIII.6

<sup>290</sup> *Les Entretiens de Confucius* XIII.6, traduction en français par Séraphin Couvreur

base du régime de primogéniture<sup>291</sup> qui valait le droit accordé à la naissance. Ainsi il est raisonnable de conclure que la méthode d'étude employée représente un mélange de l'idée de moralité et de politique. Prenons comme exemple les citations suivantes.

-- 君子笃于亲，则民兴于仁<sup>292</sup>

*Que le prince remplisse avec zèle ses devoirs envers ses proches, et le peuple sera mû par le bien.*<sup>293</sup>

-- 其为人也孝悌，而好犯上者鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也<sup>294</sup>

*Le Maître dit : « Celui qui étudie pour appliquer au bon moment n'y trouve-t-il pas de la satisfaction ? Si des amis viennent de loin recevoir ses leçons, n'éprouve-t-il pas une grande joie ? S'il reste inconnu des hommes et n'en ressent aucune peine, n'est-il pas un homme honorable ? »*<sup>295</sup>

Chez Aristote, bien qu'il ait énoncé la fameuse estimation "l'homme est par nature un animale politique"<sup>296</sup>,

---

<sup>291</sup> la norme désigne la priorité de succession réservée au premier enfant de la famille (On ne compte généralement que les fils. Dans certains pays les filles avaient également le droit de succession)

<sup>292</sup> *Les Entretiens*, VIII.2

<sup>293</sup> *Les Entretiens de Confucius* VIII.2, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>294</sup> *Les Entretiens*, I.1

<sup>295</sup> *Les Entretiens de Confucius* I.1, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>296</sup> *La Politique d'Aristote*, chapitre I. 2

qui suggérait que la formation d'un État résulte de l'évolution naturelle, sur la définition de l'État, il le considérait comme une communauté constituée d'une nature la plus haute et d'une base la plus large. Il indiquait que toute association servait le but d'un certain bien, dont l'État ne faisait pas d'exception. Le bien ciblé, en général, signifie que le maintien de l'ordre social qu'exerçait un État est supérieur aux simples activités de l'organisme gouvernemental. Une association comme l'État doit impérativement assurer une vie de qualité satisfaisant les besoins matériels et en même temps les codes moraux de la noblesse.

*Tout État est évidemment une association; et toute association ne se forme qu'en vue de quelque bien, puisque les hommes, quels qu'ils soient, ne font jamais rien qu'en vue de ce qui leur paraît être bon. Évidemment toutes les associations visent à un bien d'une certaine espèce, et le plus important de tous les biens doit être l'objet de la plus importante des associations, de celle qui renferme toutes les autres; et celle-là, on la nomme précisément État et association politique.<sup>297</sup>*

*Si donc l'âme, à parler d'une manière absolue et même relativement à nous, est plus précieuse que la richesse et que le corps, sa perfection et la leur seront dans une relation analogue.<sup>298</sup>*

---

<sup>297</sup> *La Politique d'Aristote*, traduite en français par J. Barthélémy-Saint-Hilaire, 1874 Paris, Librairie Philosophique de Ladrance livre1 chpI 1. Page 9  
source:[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384 -322\\_Aristoteles\\_Politique\\_FR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384_-322_Aristoteles_Politique_FR.pdf)

<sup>298</sup> *La Politique d'Aristote*, traduite en français par J. Barthélémy-Saint-Hilaire, 1874 Paris, Librairie Philosophique de Ladrance Livre IV, chapitre I 4 page 71

Deux points sont clairs selon les recherches d'Aristote, l'un touche le sujet que le but suprême de l'État est de promouvoir la moralité; l'autre oriente les études scientifiques vers une direction plus indépendante que dans la pensée confucéenne. Tout en affirmant l'importance de la moralité dans la recherche sur la politique, Aristote divisait d'une façon assez distincte la science de la politique et celle de la morale. Ainsi on peut dire que la politique est une branche de la science indépendante dans le monde occidental. Cela peut être considéré comme une contribution importante du grand savant dans l'histoire des pensées politiques occidentales.

Revenons sur la notion du milieu, et on ne s'empêche pas de demander la raison des idées diverses sur la politique chez les deux philosophes qui partagent le même mode de pensée. Est-il probable que leurs expériences personnelles dans la profession ont joué un rôle plutôt décisif? Aristote vivait dans la société grecque ancienne, où de nombreux systèmes politiques avaient été établis. Aristote était en possession d'une riche référence historique qui lui a permis de tirer ses propres conclusions d'une manière plus ouverte et plus solide. Une vision politique assez étroite était très probablement le point faible des philosophes datant de la période de Confucius. Faute de la diversité des matières référentielles<sup>299</sup>, il ne lui restait en réalité que le choix de fournir des idées complémentaires sur le système provenant de la dynastie Xi Zhou (Zhou de l'Ouest, 1046 à 771 av. J.-C.). En tant que penseur de son temps, la bonne construction de la méthodologie risquait de ne pas pouvoir satisfaire les exigences de raisonnements tout justes et mieux soutenus.

---

<sup>299</sup> également à cause de sa préférence personnelle



## 4.2 APPARITION DE LA NOTION DE MILIEU

Selon Zhu Xi<sup>300</sup> (1130 - 1200), le mot 中庸 (zhong yong - sens littéral: modéré) date de 尧<sup>301</sup> (yao) (2324 - 2206 av. J.-C.), l'empereur le plus ancien de l'histoire de la nation Han, qui est considéré comme le début de la pensée confucéenne<sup>302</sup>. Avant la naissance de Confucius, existait l'estimation d'harmonie. En réunissant les idées des vertus, des comportements et des moralités propres, le philosophe a lancé la doctrine du milieu en combinant deux caractères 中 (zhong - sens littéral: le centre; l'harmonie) et 庸 (yong - sens littéral: besoin; adopter). Ainsi la doctrine du milieu est désormais devenue un terme philosophique et l'enjeu du Confucianisme.

L'origine du juste milieu ne pose pas de question dans l'histoire philosophique de l'Occident. Mais il est intéressant de noter que dans le cadre des lettrés chinois, il existe une dispute sur la traduction du juste milieu d'Aristote. Wu Shoupeng (1906 - 1987) a choisi de traduire "mediocritas" par 中庸 (zhongyong - sens littéral: la doctrine du milieu)<sup>303</sup>; dans le livre nommé *l'Extrait des Textes sur la Philosophie Occidentale - tome I*<sup>304</sup>, le traducteur a employé le mot 适中 (shizhong - sens littéral:

---

<sup>300</sup> lettré de la Dynastie Song, un des plus importants néoconfucianistes en Chine

<sup>301</sup> souverain mythique de l'antiquité chinoise

<sup>302</sup> le nom chinois du Confucianisme 儒 (ru), n'a pas de relation avec le nom de Confucius 孔子 (kong zi)

<sup>303</sup> Aristote, *La Politique*, traduction en chinois par Wu Shoupeng, Presse de la Commerce, Shanghai, 1965, ISBN 9787100018036

<sup>304</sup> Section d'Éducation et des Recherches sur les philosophies occidentales, *Extrait des Textes sur la Philosophie Occidentale - tome I*, Presse de la Commerce, Shanghai, 1981, ISBN 9787100002646

moyen; modéré); le terme 适度 (shidu - sens littéral: modéré) est choisi par Miao Litian<sup>305</sup> (1917 - 2000) et Liao Shenbai<sup>306</sup> (1950 - ) ; dans la préface du livre de ce dernier auteur, Zhao Fucheng (1911 - 2009) utilise néanmoins 中庸 (zhongyong - sens littéral: le doctrine du milieu); Zhao Dunhua<sup>307</sup> (1949 - ) préfère le terme 中道 (zhongdao - sens littéral: le moyen modéré).

---

<sup>305</sup> Miao Litian, *Nouvelle Edition de l'Histoire Philosophique Occidentale*, Presse du Peuple, Pékin, 1990, ISBN 9787010006970

<sup>306</sup> Liao Shenbai, *Sur la Morale*, Presse de l'Université Normale de Pékin, Pékin, 2009, ISBN: 9787303103836

<sup>307</sup> Zhao Fucheng, *Breve Histoire sur la Philosophie Occidentale*, Presse de l'Université de Pékin, Pékin, 2001, ISBN: 9787301045107

### 4.3. ÉTAT SUPRÊME DE LA MORALE

Le milieu est apparemment une qualité représentative d'un homme idéal selon Confucius, c'est à la fois la mesure de la noblesse. Il admirait le souverain Shun<sup>308</sup> pour sa prise en considération de tous les aspects de la vie et sa solution intermédiaire<sup>309</sup>. Yan Hui avait également gagné le respect de Confucius pour sa qualité et sa persévérance sur la recherche du milieu<sup>310</sup>. Le grand savant lui-même s'efforçait d'agir conformément à la doctrine, ce qui lui valait sa réputation auprès de ses disciples:

*子温而厉，威而不猛，恭而安。*<sup>311</sup>

*Le Maître était affable mais ferme, imposant mais sans dureté ; courtois mais sans affectation.*<sup>312</sup>

On doit noter que Confucius n'offrait pas d'explications concrètes sur le contenu de la doctrine vue comme une morale. Dans le livre classique intitulé *la Doctrine du Milieu*, le terme est défini d'une façon assez vague: le milieu de deux côtés opposés. Jusqu'à la dynastie Song du Nord (960 - 1127), l'opinion de Cheng Yi<sup>313</sup> (1033-1107) a été répandue dans le pays. Il définissait 中 (zhong - sens littéral: le centre; l'harmonie) l'impartialité et 庸 (yong - sens littéral:

---

<sup>308</sup> souverain mythique de l'antiquité chinoise

<sup>309</sup> *Doctrine du milieu*, chapitre VI

<sup>310</sup> *Classique des rites*, chapitre XXXI

<sup>311</sup> *Les Entretiens*, VII.38

<sup>312</sup> *Les Entretiens de Confucius* VII.37, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>313</sup> philosophe chinois, un des Six Grands Maîtres du XI<sup>e</sup> siècle

besoin; adopter) la constance; l'impartialité est considérée comme la bonne voie des êtres humains, et la constance comme la vérité du monde. Donc en tout, la notion philosophique du milieu signifie les vérités impartiales et invariables. Le saint soupirait sur le déclin des vertus parmi le peuple rural en disant que le peuple n'atteignait jamais le niveau du milieu<sup>314</sup>. Le chapitre IX de *la Doctrine du milieu* explique avec plus de précisions la difficulté de la réalisation du milieu en le comparant avec autres qualités. Il est possible de régner en paix sur un pays immense; des gens arrivent à refuser sans hésitation une offre de haute position extrêmement bien rémunérée; des courageux s'affrontent sans la moindre peur avec le tranchant d'un lame; mais rare sont les hommes de noblesse qui maîtrisent la doctrine du milieu, laquelle apparaît complètement ordinaire.

D'une importance capitale, le manque d'élaboration du sujet montre-il l'ambiguïté de la théorie ou plutôt une faiblesse qu'on cherche à pallier? Chacun a le droit à sa propre observation sur ce phénomène. Mais du point de vue des procédés des philosophes de la même génération que Confucius, 述而不论 (shu'erbulun - sens littéral: réciter les faits sans commentaires) c'était leur approche absolue. La méthode nécessite un établissement de références solides, à l'exclusion d'analyse ou commentaire directs. Les opinions et les critiques doivent impérativement être cachées sous la métaphore du récit. Ainsi les auteurs évitent les paroles emphatiques et les éloges exagérés, les narrations conventionnelles, les répétitions et les orientations politiques moins prudentes. En plus, la doctrine du milieu peut être considérée comme une sagesse

---

<sup>314</sup> *Les Entretiens*, VI. 29

provenant de l'existence humaine. D'après son fond culturel, la maîtrise du milieu est comparable à la loi mentale<sup>315</sup> dont la conclusion est tellement sobre que la minutie d'une démonstration est jugée non nécessaire.

Aristote proclamait également le juste milieu comme critère de son système moral. Soutenu par une série d'arguments, le grand philosophe annonçait que

*Donc, la vertu est une sorte de moyenne, puisqu'elle fait à tout le moins viser le milieu.*<sup>316</sup>

On peut résumer brièvement la démonstration d'Aristote par le développement suivant:

*Toute technique et toute démarche méthodique - mais il en va de même de l'action et de la décision - semble viser quelque chose de bon.*<sup>317</sup>

Le bien est la visée de toutes les activités humaines.

*C'est le bonheur qui constitue le bien suprême...*<sup>318</sup>

---

<sup>315</sup> la loi mentale peut indiquer trois choses:

1. les lois du Bouddhisme en dehors des classiques.
2. Toutes les lois de diverses religions se divisent en deux genres: la loi matérielle et la loi mentale.
3. Dans le cadre des arts martiaux, la loi mentale est une sorte de formule rimée

<sup>316</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1106 b 25, page 115, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

<sup>317</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1094 a 1, page 47, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

<sup>318</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1097 b 20, page 68, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

→ *Le bonheur est une certaine activité de l'âme exprimant la vertu finale...*<sup>319</sup>

Ainsi il faut analyser la nature de la vertu.

→ Généralement la vertu se divise en deux genres: l'un concerne la vertu rationnelle, qui n'a pas d'interaction avec la pratique; l'autre relève de la pratique.

→ La démonstration d'Aristote s'établit principalement autour de la morale. Il affirmait d'abord que la vertu est un état.

*La vertu de l'homme doit aussi être l'état qui fait de lui un homme bon et qui lui permet de bien remplir son office propre.*<sup>320</sup>

Toutes les existences peuvent être caractérisées par l'excès, le milieu et le défaut.

*L'excès et le défaut ruinent la perfection, tandis que la moyenne la préserve...*<sup>321</sup>

*Alors la vertu est propre à faire viser le milieu.*<sup>322</sup>

---

<sup>319</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1102 a 5, page 93, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

<sup>320</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1106 a 20, page 113, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

<sup>321</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1106 b 10, page 114, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

<sup>322</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1106 b 15, page 114, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

→ D'une façon hiérarchique, Aristote a tiré la conclusion que la vertu suprême est la recherche du juste milieu, autrement dit l'éloignement de l'excès et du défaut.

#### 4.4 MÉTHODOLOGIE

Il paraît que les deux lettres partageaient les mêmes idées sur la manière d'atteindre le milieu et sur ses évaluations. D'après Confucius, le développement d'une affaire s'oriente vers plusieurs possibilités, de sorte que la responsabilité d'un homme vertueux est d'éviter les situations extrêmes.

吾有知乎哉？无知也，有鄙夫问于我，空空如也，我扣其两端而竭焉。

323

*Le Maître dit : « Est-ce que j'ai beaucoup de science ? Je n'ai pas de science. Mais quand un homme de la plus humble condition m'interroge, je discute la question sans préjugés, d'un bout à l'autre, sans rien omettre. »<sup>324</sup>*

De la citation ci-dessus, on observe une méthode relativement claire conduisant les gens vers le milieu: l'analyse sur deux résultats opposés et le choix d'une approche moyenne. En s'appuyant sur les discours de Confucius, il est notable qu'un nombre important des paroles se présentent sous ce genre de comparaison. Par exemples:

-- 君子矜而不争，群而不党<sup>325</sup>

---

<sup>323</sup> *Les Entretiens*, IX.8

<sup>324</sup> *Les Entretiens de Confucius* IX.7, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>325</sup> *Les Entretiens*, XV.22

Le Maître dit : « L'homme honorable est maître de lui-même et n'a de contestation avec personne ; il est sociable, mais n'est pas homme de parti. »<sup>326</sup>

-- 君子贞而不谅<sup>327</sup>

Le Maître dit : « L'homme honorable est ferme sans être opiniâtre. »<sup>328</sup>

-- 质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子<sup>329</sup>

Le Maître dit : « Celui chez qui les qualités naturelles l'emportent sur la politesse des manières et du langage est un homme agreste. Celui chez qui la politesse des manières et du langage l'emporte sur les vertus intérieures est comme un copiste de tribunal. Celui qui possède à un égal degré la vertu et la politesse est un homme honorable. »<sup>330</sup>

En complément des discours sur la saisie du milieu entre les états contradictoires, les commentaires du saint chinois envers ses disciples suggèrent aussi bien un moyen possible. Il insistait sur les avis que l'excès et le défaut sont deux états nécessitant la réorientation et que chacun doit établir ses options du milieu en vérifiant son

---

<sup>326</sup> *Les Entretiens de Confucius* XV.21, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>327</sup> *Les Entretiens*, XV.37

<sup>328</sup> *Les Entretiens de Confucius* XV.36, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>329</sup> *Les Entretiens*, VI.18

<sup>330</sup> *Les Entretiens de Confucius* VI.16, traduction en français par Séraphin Couvreur

propre état personnel. Les estimations peuvent être soutenues par les discours suivants :

-- 子贡问：‘师与商也孰贤？’子曰：‘师也过，商也不及。’曰：‘然则师愈与？’子曰：‘过犹不及’。<sup>331</sup>

*Tzeu koung demanda lequel des deux était le plus sage, de Cheu ou de Chang. Le Maître répondit : « Cheu va au-delà des limites ; Chang reste en deçà. » Tzeu koung reprit : « D'après cela, Cheu l'emporte-t-il sur Chang ? » Le Maître répondit : « Dépasser les limites n'est pas un moindre défaut que de rester en deçà. »<sup>332</sup>*

-- 求也退，故进之；由也兼人，故退之。<sup>333</sup>

*Confucius dit : « K'iou n'ose pas avancer ; je l'ai poussé. Iou a autant d'ardeur et de hardiesse que deux ; je l'ai freiné. »<sup>334</sup>*

---

<sup>331</sup> *Les Entretiens*, XI. 16

<sup>332</sup> *Les Entretiens de Confucius* XI.15, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>333</sup> *Les Entretiens*, XI.21

<sup>334</sup> *Les Entretiens de Confucius* XI.21, traduction en français par Séraphin Couvreur

Tzeu lou dit à Confucius : « Dois-je mettre en pratique immédiatement ce que je viens d'apprendre ? » Le Maître répondit : « Tu as encore ton père et des frères plus âgés que toi[106]. Convient-il de mettre aussitôt à exécution tout ce que tu apprends d'utile ? » Jen Iou demanda aussi s'il devait mettre en pratique sans retard tout ce qu'il apprenait. Le Maître répondit : « Fais-le tout de suite. » Koung si Houa dit : « Iou a demandé s'il devait mettre aussitôt à exécution tout ce qu'il apprenait d'utile à faire. Vous lui avez répondu qu'il avait encore son père et des frères plus âgés que lui. K'iou a adressé la même question dans les mêmes termes. Vous avez répondu qu'il devait mettre en pratique sur-le-champ tout ce qu'il apprenait. Quant à moi, je suis perplexe ; j'ose vous prier de me l'expliquer. » (et la suite citée dans le texte)

Le choix de la doctrine du milieu ne l'a heureusement pas conduit vers un esprit sclérosé. Prenons comme exemple l'opinion de Confucius sur le retrait des fonctionnaires qui préféraient défendre leurs propres avis que leur poste. Le sage affirmait que leur décision de retraite était judicieuse. Toutefois il ferait autrement.

-- 我则异于是，无可无不可。<sup>335</sup>

*Pour moi, ajouta-t-il, j'ai un sentiment bien différent. Je ne veux ni ne rejette rien absolument.*<sup>336</sup>

-- 天下有道则见，无道则隐<sup>337</sup>

*Si le monde suit la Voie, montrez-vous, sinon cachez-vous.*<sup>338</sup>

Il est clair que selon Confucius, le service auprès d'un empereur ou la retraite ne révèle pas le choix d'un état permanent. Toute décision doit se situer dans l'actualité qui change progressivement. En conséquence, le maître a nommé quatre choses qu'il désapprouvait (autrement dit les attitudes subjectives): l'opinion personnelle, l'affirmation catégorique, l'opiniâtreté et l'égoïsme<sup>339</sup>.

---

<sup>335</sup> *Les Entretiens*, XVIII.8

<sup>336</sup> *Les Entretiens de Confucius* XVIII.8, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>337</sup> *Les Entretiens*, VIII.13

<sup>338</sup> *Les Entretiens de Confucius* VIII.13, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>339</sup> *Les Entretiens*, IX.4

D'après les analyses précédentes, des gens peuvent probablement avoir l'impression que Confucius ressemble à "un renard". Est-ce vrai? La flexibilité de ses mesures tourne en fait autour d'un seul sujet: la pratique un code moral, autrement connu comme la Voie.

-- 君子之于天下也，无适也，无莫也，义与之比<sup>340</sup>

*Le Maître dit : « Dans le gouvernement d'ici-bas, l'homme honorable ne veut ni ne rejette rien avec opiniâtreté. La justice est sa règle. »<sup>341</sup>*

La citation ci-dessus explique sans ambiguïté que pour un homme vertueux, il n'existe pas d'opinion ou de solution fixe concernant les affaires, et que personne n'a le droit de désobéir à la demande du code moral. Si on cherche à mettre une notion concrète sur ce code, ce devrait être les rites de la dynastie Zhou. Donc en fait, tous les moyens visant à la prospérité des rites sont théoriquement acceptables; mais en même temps, l'enjeu des rites de Zhou signale des approches contre les extrêmes. En tout, la promotion de la doctrine du milieu et les efforts pour le redressement des rites sont cohérents. Confucius s'opposait d'ailleurs aux hommes sans principes. On le constate dans le discours suivant.

-- 乡愿，德之贼也<sup>342</sup>

---

<sup>340</sup> *Les Entretiens*, IV.10

<sup>341</sup> *Les Entretiens de Confucius* IV.10, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>342</sup> *Les Entretiens*, XVII.13

*Le Maître dit : « Ceux qui passent pour hommes de bien aux yeux des villageois\* ruinent la Vertu. »<sup>343</sup>*

*\* Et ne le sont pas.*

Le juste milieu d'Aristote tient fermement son refus des arrangements sans principe. La vertu décide de la prise d'une approche modérée dont la nature n'est point négociable. Voyons les citations suivantes pour rétablir ce point de vue.

*Car on est noble simplement, mais vilain si différemment!<sup>344</sup>*

*C'est donc du vice que relèvent l'excès et le défaut, et de la vertu que relève la moyenne.<sup>345</sup>*

*C'est pourquoi, essentiellement et si l'on s'en remet à la formule qui exprime ce en quoi elle consiste, la vertu est une moyenne. Mais, dans l'ordre de la perfection et du bien, elle constitue une extrémité.<sup>346</sup>*

D'après Aristote, les erreurs prennent diverses formes. Lorsque l'on s'écarte de la justice, on tourne dans le vice. La possibilité de s'éloigner de la bonne voie est beaucoup plus élevée dans l'excès et le défaut. En fin de compte, il est valable de dire que la recherche du point

---

<sup>343</sup> *Les Entretiens de Confucius XVII.13*, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>344</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1106 b 35, page 116, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

<sup>345</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1106 b 35, page 116, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

<sup>346</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1107 a 5, page 117, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

exclusif du milieu est marquée par la qualité d'un grand défi. Autrement dit, la vertu s'équilibre avec grande finesse entre les deux états du vice. L'état moyen, vrai parmi toutes les affaires, correspond à une présentation ultime et idéale. Et on revient au point de vue mentionné au début, selon lequel l'exigence de la nature "juste" du milieu n'est pas négociable, mais plutôt extrême.

Le maître de la philosophie occidentale a décidé de démontrer la méthode pour parvenir au juste milieu avec originalité.

*D'autre part, j'appelle milieu de la chose, ce qui se trouve à égale distance de chacun des deux extrêmes.*<sup>347</sup>

Puis il donne l'exemple du milieu des chiffres 2 et 10 afin d'introduire la vérité universelle du juste milieu de 6. La démonstration s'oriente ensuite vers le monde de la pratique dans lequel le juste milieu arithmétique ne s'applique plus. La solution clé touche en fait la localisation du juste milieu adapté aux besoins personnels. Aristote exprimait la difficulté ainsi:

*Voilà aussi pourquoi c'est un travail d'être vertueux car, en chaque chose, c'est un travail de prendre le milieu: ainsi, prendre le milieu du cercle n'est pas à la portée de tout le monde, mais exige le savoir.*<sup>348</sup>

---

<sup>347</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1106 a 25-30, page 113, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

<sup>348</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1109 a 20-30, page 128, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

Heureusement, Aristote a décidé de continuer la discussion. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, le savant offrait plusieurs moyens qui assurent aux gens, au moins, de frôler le juste milieu. La première possibilité, assez classique, est de choisir le moindre de deux maux. La deuxième manière recommandée concerne la conscience. Étant donné que les plaisirs dans lesquels chacun s'enlise conduisent facilement dans l'état extrême, Il est important de les analyser, de prendre le temps de réfléchir, afin d'agir délibérément dans l'autre direction. La troisième option paraît un peu de style puritain. Prenons ses discours comme le départ de notre analyse.

*Mais en tout, il faut surtout prendre garde à l'agréable et au plaisir, parce que nous manquons d'impartialité quand nous en jugeons.*<sup>349</sup>

*En répudiant ainsi le plaisir, nous irons moins à la faute.*<sup>350</sup>

Il est possible que pour une raison logique mais à la fois moins confiante, Aristote montrait son doute sur la compétence des humains de démêler le vrai du faux et sur leur maîtrise de soi. On ne s'empêche pas d'avoir la curiosité de s'interroger sur ce genre de refus aux plaisirs ou inclinations. De nos jours les gens savent admirer les succès réalisés par les passionnés. En plus, est-ce que le lettré a jamais trouvé sa passion pour la philosophie, la logique et la science comme un vice? Ou aurait-il préféré avouer qu'il n'avait pas mis tous ses efforts dans son travail? Ou prendrait-il le risque d'une

---

<sup>349</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1109 b 5-10, page 129, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

<sup>350</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1109 b 10-15, page 129, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

raison laquelle donne excuse à tout le monde, en disant par exemple que par son jugement personnel, l'énergie investie dans tel domaine ne peut pas être jugée excessive? Du moins, selon les circonstances d'aujourd'hui, le manque de distinction des choses fascinantes fournit de haute possibilité un raisonnement moins serré. En fin de compte, le juste milieu n'est jamais une poursuite exécutable sans de grands efforts. Et on tombe encore une fois sur la seule chose certaine: le juste milieu est un point singulier et très exigeant; la réussite est formulée par de nombreux facteurs variables dont il est impossible de donner une liste complète; seuls les qualifiés hors la compréhension des gens ordinaires puissent l'atteindre. Le maître résumait alors la difficulté en disant:

*Mais la tâche est malaisée sans doute, et principalement dans les cas particuliers.*<sup>351</sup>

*On doit pencher tantôt vers l'excès, tantôt vers le défaut, parce que c'est ainsi qu'il nous sera le plus facile d'atteindre le milieu et le bien.*<sup>352</sup>

On constate des analyses précédentes que les deux philosophes, représentants les cultures des deux bouts du monde, accordaient une attention capitale au milieu. Pour eux, en plus de la signification du statut suprême de la morale, le milieu sert comme méthode principale d'exposition de la théorie. D'un certain degré, cette ressemblance résulte des règles générales du mode de fonction des cerveaux humains. La démonstration choisie, brève ou concrète, brille de l'esprit de la méthode

---

<sup>351</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1109 b 10, page 129, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

<sup>352</sup> *Éthique à Nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, 1109 b 25-30, page 130, GF Flammarion, 2004, ISBN: 9872080709479

dialectique (avec la beauté de la simplicité). La profonde influence des deux écoles de théorie sur l'histoire humaine donne la preuve de leur valeur respective dans la pratique.

## 4.5 CADRE POLITIQUE

Lorsque Confucius et Aristote appliquaient le milieu dans le cadre de la morale, ils sont arrivés à des portions ressemblables. Mais quand ils continuaient à employer la théorie du milieu dans le champ pratique, celui de la politique, les résultats montrent plutôt leurs caractères distincts.

Il n'est pas étrange pour les gens d'avoir l'impression que l'enjeu de la pensée politique de Confucius s'appelle les rites. Cette opinion se justifie parfaitement. À l'époque de sa naissance, un moment appelé la dégénération de la morale, les gens d'autrefois subissaient sans cesse de la brutalité, telle que les assassinats des souverains par les fonctionnaires, des pères par les filles. Bref, le chaos était à ce moment-là l'état normal. La solution à laquelle Confucius a recouru est la reprise des rites de Zhou, un système assez complet appliqué par les souverains de la dynastie Zhou de l'Ouest qui englobe l'économie, les règles politiques, les codes morales et les cérémonies rituelles. La hiérarchie, la féodalité et le système héréditaire unifiés par les liens du sang, étaient exercés avec efficacité avant la naissance du saint. Aux yeux des savants de nos jours, il est clair que la cause du désagrégement du système social de Zhou se situe au niveau financier. Avec le temps, l'inégalité de la progression économique a brisé les arrangements entre les forces politiques. Ainsi le grand désordre est plutôt une sorte d'apparence. Malheureusement, les gens qui vivaient dans l'horreur, surtout les gens réservés tel que Confucius, n'ont pas pu s'empêcher de penser que le bouleversement politique avait pour cause l'agression due aux activités de l'homme. Il est facile de

déduire qu'un nombre capital des gens étaient dans la croyance que la restauration de l'équilibre des forces ne nécessitait que le retour à l'ancien système. C'est pourquoi Confucius s'engagea dans le rétablissement des rites de Zhou.

Aux yeux du grand maître, sa poursuite politique était sans aucun doute le meilleur état. Les circonstances du monde de son temps sont ainsi considérées comme un écart (sévère) du milieu. Quelles démarches conformes à la doctrine du milieu proposait-il dans la résolution des problèmes sociaux particuliers? La réponse est courte: les rites sont les mesures directes cohérentes aux demandes du milieu. Dans le chapitre XXVIII du *Livre des Rites*<sup>353</sup>, telle histoire est enregistrée qui soutient l'analyse précédente: Confucius et quelques-uns de ses disciples s'entretenaient sur les rites. Le maître donnait comme exemple d'eux le rôle de souverain pour indiquer les problèmes potentiels, "Shi travaille d'une façon excessive; et Shang moins suffisante. Zichan ressemble à la bonne mère du peuple qui sait le nourrir mais sans aucune idée sur le sujet d'éducation." Zigong lui a demandé comment gouverner au point juste, et Confucius lui a répondu, " Suivez les rites! Ils y sont bien destinés."

À la rencontre de la doctrine du milieu et du domaine de la sociologie, le saint a combiné le milieu et les rites. Il employait la légitimité de la doctrine comme argument pour celle des rites, ce qui justifiait la hiérarchie. Il faut mentionner ici la fameuse citation sur l'art de gouverner "Que le prince soit prince; le sujet,

---

<sup>353</sup> une des quatre classiques, attribuée aux sages de l'époque Zhou

sujet; le père, père; le fils, fils..."<sup>354</sup>. Cette précision sur la distinction des responsabilités de chaque niveau social montre en fait la tendance politique de l'état d'homme <sup>355</sup> et de la monarchie. Confucius cherchait à éliminer les défauts d'un tel système par la propagation des avantages de la bienveillance. Mais dans la pratique pendant les mille ans suivants, la bienveillance n'avait pas pu se libérer du champ utopique; la hiérarchie, au contraire, n'a pas cessé de renforcer son aspect de monopole. À l'époque où vivait Confucius, sa théorie politique était jugée impraticable. En réalité, comme aucun souverain de son temps n'a adopté la reprise des rites de Zhou, les efforts qu'il a consacrés à sa promotion étaient malheureusement en vain.

Sur d'autres bases que l'insistance idéaliste de la morale transcendante de style confucéen, Aristote a pris une approche réaliste en ce qui concernait l'application du juste milieu à la politique sociale. Pour la définition de la supériorité des structures du gouvernement, citons:

*Quelle est la meilleure constitution? Quelle est la meilleure organisation de la vie pour les États en général, et pour la majorité des hommes, sans parler ni de cette vertu qui dépasse les forces ordinaires de l'humanité, ni d'une instruction qui exige les dispositions naturelles et les circonstances les plus heureuses; sans parler non plus d'une constitution idéale, mais en se bornant, pour les individus, à cette vie que la plupart peuvent mener, et pour les États, à ce*

---

<sup>354</sup> *Les Entretiens de Confucius* XII.11, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>355</sup> le contraire au l'Etat de droit, le pouvoir centralisé est à la disposition des gouvernants

*genre de constitution qu'ils peuvent presque tous recevoir?*<sup>356</sup>

L'histoire de la manière de gouverner conçue par Platon (428/427 - 348 av. J.-C.) a peut-être servi de références pour Aristote. La conception de celui-là était également transcendante et ainsi parfaite. Mais faute de la reconnaissance des défauts nés des êtres humains, la belle intention utopique a échoué. Étant donné l'avertissement précédent, Aristote gardait une attitude plus ouverte aux solutions intermédiaires sur les problèmes constitutionnels.

Le juste milieu représente le standard de la vertu personnelle. Comme comparaison, le cercle politique est le résultat amplifié d'un individu; ainsi la vertu de ce cercle est toujours le juste milieu. Dans tous les États, il est possible de diviser les gens en trois parties: les riches, les pauvres et la classe moyenne. Les riches soutiennent généralement l'oligarchie et les pauvres la démocratie. Apparemment il faut trouver une constitution de juste milieu qui combine les deux extrêmes symbolisant respectivement les deux forces sociales. Le lettré pensait que la forme politique qu'il cherchait devrait répondre aux demandes de la classe moyenne, voire prendre cette dernière comme la sociale. Il estimait que :

*...la vie la plus sage sera celle qui se maintient dans ce milieu, en se contentant toujours de cette position moyenne que chacun est capable d'atteindre.*<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> *La Politique d'Aristote*, traduite en français par J. Barthélémy-Saint-Hilaire PARIS, 1295 a 25 Livre VI, CHAPITRE IX, page 115

<sup>357</sup> *La Politique d'Aristote*, traduite en français par J. Barthélémy-Saint-Hilaire

*Il est évident que l'association politique est surtout la meilleure, quand elle est formée par des citoyens de fortune moyenne.*<sup>358</sup>

La classe moyenne jouissait en ce temps-là de plus de capacité que les très riches et les très pauvres. Son accession au pouvoir était jugée efficace pour éviter les disputes politiques sévères entre les partis. De la sorte un équilibre des forces, est associé à un régime constitutionnel (politeia), la politie ou la République. Quant à l'administration, le sage a détaillé les différences entre l'État de droit et l'État partisan. En bref, la pensée politique du grand philosophe tendait vers la démocratie modérée et le règne par la loi. Provenant de la collection de la sagesse du peuple de la Grèce antique, puis forgée successivement par les savants romains, chrétiens et les partisans d'une république modérée, la théorie d'Aristote a gagné sa place comme caractère principal de la culture de l'Occident.

#### 4.5.1 ÉTAT DE DROIT ET ÉTAT D'HOMME

Dans la pensée politique de Confucius, les entretiens portant sur le sujet du gouvernement par la loi apparaissent beaucoup moins fréquents que les autres sujets. Ses discours sur ce genre d'administration sont généralement soumis au service du besoin de souligner, par la comparaison, les avantages du règne d'un homme. Voyons ensemble un discours typique.

---

PARIS, 1295 b 5 Livre VI, CHAPITRE IX, page 115

<sup>358</sup> *La Politique d'Aristote*, traduite en français par J. Barthélémy-Saint-Hilaire  
PARIS, 1295 b 35 Livre VI, CHAPITRE IX, page 116

子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”<sup>359</sup>

*Le Maître dit : « Si le prince conduit le peuple au moyen des lois et le retient dans l'unité au moyen des châtiments, le peuple s'abstient de mal faire ; mais il ne connaît aucune honte. Si le prince dirige le peuple par la Vertu et fait régner l'union grâce aux rites, le peuple a honte de mal faire, et devient vertueux. »<sup>360</sup>*

Dans la citation, les lois et les châtiments parlent en fait de la réglementation. Toutefois, aux yeux du saint, aucun des aspects n'a illustré l'essentiel du pouvoir. Par rapport à l'exécution des lois, la vertu et les rites offraient une manière supérieure d'administration du pays. À propos de l'orientation vertueuse du peuple, Confucius attachait aux comportements du gouvernant le rôle d'une importance clé. Le nombre assez important des entretiens enregistrés sur le sujet donne aux générations suivantes une idée claire sur sa doctrine. Comptant depuis 1122 av. J.-C. jusqu'au 256 av. J.-C., la notion bien intégrée de monarchie contribuait de beaucoup à l'état hyper durable du féodalisme en Chine. Malgré l'histoire professionnelle (ou plus précisément dit, la vie politique) du saint, la partie sur la hiérarchie de sa théorie a connu un vrai succès. Citons quelques de ses paroles.

---

<sup>359</sup> *Les Entretiens, II.3*

<sup>360</sup> *Les Entretiens de Confucius II.3, traduction en français par Séraphin Couvreur II.3*

-- 政者，正也。子帥以正，孰敢不正？<sup>361</sup>

(Ki K'ang tzeu interrogea Confucius sur l'art de gouverner.) Confucius répondit : « Gouverner, c'est maintenir dans la voie droite. Si vous-même, Seigneur, maintenez droit, qui osera dévier ? »<sup>362</sup>

-- 其身正，不令而行，其身不正，虽令不从。<sup>363</sup>

Le Maître dit : « Si le prince personnifie la rectitude, tout se fait sans qu'il commande ; si le prince ne l'incarne pas, il aura beau donner des ordres, il ne sera pas suivi. »<sup>364</sup>

-- 上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。<sup>365</sup>

Si le prince s'attache à l'urbanité et aux convenances, aucun de ses sujets n'osera les négliger. Si le prince s'attache à la justice, aucun de ses sujets n'osera lui refuser l'obéissance. Si le prince s'attache à la sincérité, aucun de ses sujets n'osera agir de mauvaise foi...<sup>366</sup>

---

<sup>361</sup> *Les Entretiens*, XII.17

<sup>362</sup> *Les Entretiens de Confucius* XII.16, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>363</sup> *Les Entretiens*, XIII.6

<sup>364</sup> *Les Entretiens de Confucius* XIII.6, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>365</sup> *Les Entretiens*, XIII.4

<sup>366</sup> *Les Entretiens de Confucius* XIII.4, traduction en français par Séraphin Couvreur

Aristote s'opposait fermement à l'idée de se laisser le pouvoir qu'aux gens d'un groupe hautement privilégié par la fortune. L'État doit être caractérisé par le respect de la loi.

*Il n'y a donc de bon gouvernement d'abord que celui où l'on obéit à la loi, puis ensuite que celui où la loi à laquelle on obéit est fondée sur la raison; car on pourrait aussi obéir à des lois déraisonnables.*<sup>367</sup>

*Donc, évidemment, la lettre et la loi ne peuvent jamais, par les mêmes motifs, constituer un bon gouvernement. Mais d'abord, cette forme de dispositions générales est une nécessité pour tous ceux qui gouvernent; et l'emploi en est certainement plus sage dans une nature exempte de toutes les passions que dans celle qui leur est essentiellement soumise.*<sup>368</sup>

*Voici un objet capital dans tout État: il faut bien faire en sorte, par la législation ou tout autre moyen aussi puissant, que les fonctions publiques n'enrichissent jamais ceux qui les occupent.*<sup>369</sup>

Ainsi on connaît l'image d'un État de droit d'après Aristote. En résumé, la réalisation de l'État de droit exige la satisfaction de deux critères obligatoires:

---

<sup>367</sup> *La Politique d'Aristote*, traduite en français par J. Barthélémy-Saint-Hilaire PARIS, Livre VI. Chapitre VI. 3 Page 113

<sup>368</sup> *La Politique d'Aristote*, traduite en français par J. Barthélémy-Saint-Hilaire, PARIS, Livre III. Chapitre X. Page 65-66

<sup>369</sup> *La Politique d'Aristote*, traduite en français par J. Barthélémy-Saint-Hilaire, PARIS, Livre VIII. Chapitre VII. Page 150

l'obéissance aux lois et le soutien de la raison. Sinon, aucun règne ne peut être considéré comme celui de droit. Selon le grand savant, comme la loi est la meilleure de tous les gouvernants, on doit la respecter. Le plus précieux point de vue sur le sujet concerne la remise au public du droit de la ratification de la loi. Visant à la défense de l'intégralité de loi, Aristote a consacré un bon nombre de pages à des exposés détaillés sur la prémisse de l'État de droit: un système complet de lois, et un mécanisme correspondant à des exécutions spécifiées. Autrement dit, la réalisation du système juridique marque la première étape du gouvernement de droit. La théorie d'Aristote sur la politique a captivé le cercle des lettrés, et avec le temps, le monde entier. Pendant le Moyen Âge où la divinité de Dieu était la force absolue, Thomas d'Aquin<sup>370</sup> (1224/1225 - 1274), Docteur de l'Église, a adopté la pensée politique du philosophe grec antique.

#### 4.5.2 ROUE DE LA VIE POLITIQUE DES DEUX PHILOSOPHES

Parmi les grands noms des savants, Confucius et Aristote sont sans aucun doute de nos jours les plus réputés. Pourtant de leur temps, la reconnaissance pour les deux philosophes raconte deux destins assez différents. Ce phénomène n'est pas étrange; des gens de compétences équivalentes assurent-ils le même degré de succès? Bien sur, il est possible de trouver des cas singuliers, mais d'une façon plus générale la réponse est négative. Lançons donc une analyse sur la vie professionnelle des deux maîtres.

---

<sup>370</sup> un des principaux maîtres de la philosophie scolastique et de la théologie catholique

#### 4.5.2.1 Cité et régime centralisé

La géographie de la Grèce se distingue par les champs carrés divisés par les massifs de montagnes et les rivières. Un tel environnement est idéal pour la construction d'un État de cités. Une ville est sélectionnée comme centre de la Cité, laquelle inclut ensuite les régions rurales autour. Ce genre de pays a pour caractères communs une superficie de terre relativement limitée et un nombre de population assez bas. D'une façon plus précise, la Cité a la taille généralement de quelque centaines de kilomètres carrés avec une population d'environ dix mille personnes. La cité la plus grande englobe environ huit mille kilomètres carrés et un total environ cent mille habitants. Pourquoi donc limiter les Cités à ce niveau d'échelle? Aristote l'indiquait,

*Et de même pour la cité: trop petite, elle ne peut suffire à ses besoins, ce qui est cependant une condition essentielle de la cité; trop étendue, elle y suffit non plus comme cité, mais comme nation. Il n'y a presque plus là de gouvernement possible.*<sup>371</sup>

Les conditions géographiques décident de la naissance de la Cité; la théorie d'Aristote, pour sa part, offre son service à la fondation du système de la Grèce. La base matérielle<sup>372</sup> décide la superstructure<sup>373</sup>; la superstructure exerce son influence sur la base matérielle - telle est la

---

<sup>371</sup> *La Politique d'Aristote*, traduite en français par J. Barthélémy-Saint-Hilaire, PARIS, Livre IV. Chapitre IV. 7 Page 75

<sup>372</sup> la production, incluant les conditions de production, les forces productives, les rapports de production

<sup>373</sup> les idées, incluant les institutions politiques, les lois, la religion, la pensée, la philosophie, la morale ;

théorie de Karl Marx<sup>374</sup> (1818 - 1883) sur l'ordre social, qui s'applique bien sur le rapport de la théorie d'Aristote et de la culture de la Grèce antique.

Le régime centralisé dans la pensée confucéenne fait un sujet assez facile à démontrer; le maître l'a exprimé d'une façon nette.

天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。  
自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,  
三世希不失矣。天下有道,则政不在大夫。天下有道,则庶人不议。

375

*Le Maître dit : « Quand le monde marche dans la Voie, le Fils du Ciel règle lui-même les rites, la musique, les expéditions militaires pour soumettre les feudataires désobéissants. Quand le monde est dévoyé, les vassaux règlent les rites, la musique, les expéditions militaires. Alors\*<sup>1</sup> les familles des vassaux conservent rarement leur autorité au-delà de dix générations\*<sup>2</sup>. Lorsque les grands préfets s'emparent du pouvoir, ils le conservent rarement plus de cinq générations. Les intendants des princes ou des grands préfets, devenus à leur tour maîtres du pouvoir, le conservent rarement plus de trois générations. Quand le monde marche dans la Voie, la haute administration n'est pas entre les mains des grands préfets; les particuliers ne sont pas admis à délibérer sur les affaires d'État. »<sup>376</sup>*

---

<sup>374</sup> théoricien de la révolution allemand

<sup>375</sup> *Les Entretiens*, XVI.2

<sup>376</sup> *Les Entretiens de Confucius* XVI.2, traduction en français par Séraphin Couvreur

*\*1. La justice est violée, les lois ne sont plus observées, le trouble est dans l'État.*

*\*2. Elle leur est enlevée par les grands préfets.*

La partie soulignée n'est pas correctement traduite. Confucius décrivait dans les deux dernières phrases la silhouette de la société idéale: la centralisation et le peuple heureux (sans la moindre plainte).

Ici "la Voie" peut être comprise comme la paix; "les rites, la musique, les expéditions militaires" veulent dire l'autorité réelle. Dans la partie citée, le saint répétait son admiration du pouvoir centralisé. Qu'est-ce que donc que le pouvoir centralisé? De la langue confucéenne, quelques mots suffisent: les rites de Zhou. Le système de la dynastie Zhou de l'Ouest respire la centralisation. La reprise des rites de la dynastie aux yeux de Confucius égale la réalisation d'une organisation d'État dans laquelle les décisions ne sont prises que par l'autorité du centre.

Sans exemple de réussite de la reprise du système de Zhou, la belle conception de Confucius, risque d'être moins persuasive de son temps. Différentes de l'exposé bien élaboré d'Aristote, les paroles de Confucius tendaient à exprimer les points de vue sous des expressions dans un style obscur et ambigu. D'ailleurs, visant à la Chine antique englobant des pays vastes, la faute d'investigations solides des circonstances et l'ambition de trouver une solution universelle forment inévitablement des discours vagues. Imaginons le rôle d'un souverain en temps de guerre, quelles suggestions faut-il adresser à un souverain sur l'organisation de son règne? Les réponses variées incluent possiblement des conseils assez productifs à effet immédiat (la richesse - lacune

dans les Entretiens); des mesures portant garantie de l'obéissance des gens (le pouvoir sécurisé); un système prêt à employer en toutes circonstances (le manuel détaillé de la domination)... Un conseiller qui parle d'une façon imprécise avec de solutions monotones se trouve probablement au rang des dernières envies. En fin de compte, la promotion de la théorie politique demande une approche ferme dans un monde précaire.

#### 4.5.2.2 Raisonnement ou édification

La centralisation du pouvoir conduit facilement à la brutalité politique. Afin d'orienter le gouvernement vers la bonne route, Confucius a lancé la pensée connue comme la bienveillance, un des produits de la pensée sentimentale en laquelle excellent les Chinois. Avec ce mode de pensée, la bienveillance est née avec deux défauts majeurs.

L'intention initiale de la bienveillance concerne les concessions et la sollicitude de la part des fonctionnaires envers les habitants. Autrement dit, la vertu suprême est conçue comme un service dans la marge entre le pouvoir et la tyrannie. Toutefois en tant que fondateur, Confucius n'a jamais éduqué les gens, d'une façon formelle, sur la réelle visée de la théorie. Faute d'orientation nette, les discours sont plutôt ouverts à la compréhension. En conséquence la bienveillance n'a pas pu conditionner la corruption. Pire encore, elle est devenue la demande morale imposée à la masse; la vertu de noble s'est transformée en la tolérance des abus. Ainsi la première grave erreur de la théorie de bienveillance se résume par le manque du système de guidage.

Le deuxième défaut fatal réside dans la faisabilité. La bienveillance du sens ascendant s'opère facilement; elle nécessite l'obscurantisme. Toutefois la réalisation de la gentillesse du sens descendant dans une société hiérarchisée est juste identique à une pétition vouée à l'échec. Il y a une locution proverbiale chinoise qui décrit ce genre d'essai: demander au tigre sa fourrure.

Dans le système de la Cité, Aristote a établi le statut supérieur des lois de raison. Pour tous les habitants, cet établissement indique une égalité politique. En plus de l'analyse des faits, la pensée politique d'Aristote met en évidence la raison. Un tel environnement refuse en fait l'intervention des sentiments qui entraîne facilement à l'interprétation libre. Au contraire de la méthode de promotion de la théorie par l'effet d'édification, Aristote raisonnait avec faits à l'appui à l'aide de son système de la logique.

#### 4.5.2.3 Classe moyenne

D'après les recherches établies, à part la différence entre l'État d'un seul homme et l'État de droit, la doctrine du milieu et le juste milieu racontent techniquement, en gros, la même théorie. On s'intéresse à l'influence de la grande distinction des deux philosophies politiques.

D'après les raisonnements d'Aristote, un État de droit exige le ferme soutien de la classe moyenne; cette échelle sociale regroupe les gens de plus grande capacité potentielle dans la réalisation du juste milieu. Les lois,

en plus, ne sont pas à la guise des minorités; autrement dit, d'un sens général, les règles sont faites pour la protection de la classe moyenne.

Au temps de Confucius, et des générations qui suivent, l'agriculture triomphe sur le commerce en respect social. La classe moyenne était trop peu nombreuse pour la réalisation d'un projet politique. Un nombre très limité de gens pratiquaient le commerce. Ce qui est plus important est que la terre était toujours sous le contrôle absolu de la noblesse féodale, et que les organisations gouvernementales manipulaient la production et la distribution des biens. Le développement naturel du commerce et la liberté des commerçants étaient surtout absents. Malgré les efforts professionnels, les commerçants Chinois d'autrefois n'ont pas l'opportunité d'avoir la place politique ni les privilèges dont jouissaient les commerçants en Europe. Leur fortune de grandiose était en réalité sans protection et finalement transmise à la possession du gouvernement. Le phénomène est dû à la société hiérarchique qui divise les gens en deux parties: les gouvernants et les gouvernés.

Aristote a démontré que la classe moyenne était la meilleure force capable de réaliser le milieu; en même temps, l'expérience de Confucius a soutenu le fait qu'à défaut de la classe moyenne, le milieu est une stratégie sans place dans la pratique.

#### 4.5.2.4 Effet de l'héritage

Thalès de Milet<sup>377</sup> (625 - 546 av. J.-C.) a gagné sa réputation comme l'un des fondateurs de la philosophie grecque antique et maître de la déduction logique. Platon<sup>378</sup> (428/427 - 348 av. J.-C.), autrement connu comme l'étudiant de Socrate<sup>379</sup> (470/469 - 399 av. J.-C.) a repris ensuite la pensée de Pythagore<sup>380</sup> (580 - 495 av. J.-C.), qui avait été éduqué par Thalès. Aristote, comme le monde le connaît, a travaillé d'abord sous la direction de Platon. Dans cette ligne d'apprentissage, malgré des disputes possibles, les connaissances étaient précieusement transmises.

Par rapport à l'héritage académique des philosophes grecs, l'éducation de Confucius n'avait rien de particulier. Il est né dans une famille de fonctionnaires militaires (bas de gamme). La pauvreté l'a obligé à chercher à gagner sa vie. Une partie des disciples de Confucius ont réussi leur vie, mais sans de grand nom éminent.

En l'année 134 av. J.-C., Dong Zhongshu<sup>381</sup> (195/179 - 115/104 av. J.-C.) a réussi à persuader l'empereur sur l'établissement officiel de l'honneur du Confucianisme. Mais en ce temps-là, la théorie n'était plus la même; elle empruntait des morceaux de Taoïsme, de Légisme, d'École du Yin-Yang etc. Le régime relativement nouveau excellait au maintien de l'ordre social avec le système féodal, à la déification du pouvoir absolu. Pour de telles raisons, le

---

<sup>377</sup> philosophe et savant grec

<sup>378</sup> philosophe de la Grèce antique, fondateur de l'Académie

<sup>379</sup> philosophe grec

<sup>380</sup> réformateur religieux, philosophe présocratique

<sup>381</sup> lettré confucianiste de la dynastie Han occidentale

Confucianisme a pu prospérer au long du féodalisme. Il est dommage que le saint lui-même n'ait pas eu le bonheur de développer et protéger sa pensée.

En résumé, les idées de Confucius étaient soigneusement enveloppées par des expressions de grâce. Le défaut de raisonnements conformés à la logique ne change pas la bonne conception. Mais en son temps, les discours d'une apparence assez douce risque de ne pas pouvoir attirer l'attention des souverains, ni de triompher dans un débat. L'édification peut certainement exercer son influence, sauf que généralement elle est accompagnée par d'autres mesures, telle qu'une série de témoignages bénéficiant à l'établissement du respect pour conséquence. Voici donc deux facteurs modifiables à volonté. Ce que Confucius ne pourrait pas changer porte sur deux points: le manque de la classe moyenne en Chine antique et l'éducation moins systématique. En tout, sa proposition politique surmonte ce que les gens pourraient espérer.

#### 4.6 CADRE BONHEUR

Des recherches sur la comparaison entre la morale de Confucius et celle d'Aristote, l'étude la plus élaborée est sans doute la publication nommée *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue* par Xu Jiyuan<sup>382</sup> (1964 - ). D'après Xu, deux tendances sur la renaissance de la science éthique méritent l'attention du monde: la renaissance contemporaine sur l'éthique d'Aristote orientée par Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe<sup>383</sup> (1919 - 2001) en 1958 (un phénomène scientifique); La Déclaration en Vue de la Culture Chinoise à la Notice Mondiale, publiée la même année par des lettrés<sup>384</sup> du nouveau Confucianisme<sup>385</sup> (un autre point de vue). Xu indique que les deux renaissances de pensée partagent le même objet de critique - la morale de l'Occident moderne. Ainsi elles se dirigent vers le même chemin philosophique, celui de la vertu. Il insiste en fait sur la comparaison avec les analyses égales<sup>386</sup> qui soulignent le fait que la défense de la théorie d'Aristote doit partir de notre propre interprétation (au lieu de la prendre comme une structure établie, il faut la prendre comme un sujet à analyser), comme la pensée confucéenne. L'auteur questionne d'ailleurs l'incommensurabilité des notions morales d'Alasdair MacIntyre<sup>387</sup> (1929 - ).

Après avoir résolu des problèmes techniques sur la comparaison des deux doctrines, Xu divise son livre en

---

<sup>382</sup> professeur de la philosophie à l'Université d'état de New York, site Buffalo

<sup>383</sup> philosophe anglaise et théologienne

<sup>384</sup> Mou Zongsan, Xu Fuguan, Zhang Junli, Tang Junyi etc.

<sup>385</sup> mouvement intellectuel du Confucianisme a commencé au début du XX<sup>e</sup> siècle, différent au Neo-Confucianisme de Song et Ming

<sup>386</sup> soutenu par les theories d'Aristote resumés comme "ami en tant que miroir" et "sauver les phenomenes"

<sup>387</sup> philosophe écossais

sept parties dont la première se porte sur le bonheur, la voie et la vertu. Xu s'intéresse au thème des biens des êtres humains, qui finit par la démonstration que la voie de Confucius et le bonheur d'Aristote se dirigent vers leur discussion sur la vertu. Le point remarquable de cette partie est représenté par des questions sur le début de l'éthique. L'éthique confucéenne est généralement perçue comme une philosophie de décret céleste. Alors que la signification équivalente n'est pas mentionnée dans le système d'Aristote. Xu indique qu'en fait Socrate <sup>388</sup> (470/469 - 399 av. J.-C.) a déclaré l'instruction divine de ses recherches sur la morale. La science de la morale provient-elle donc de la raison ou de l'intention divine? La conclusion de l'auteur est plutôt au milieu. Il dit que l'existence suprême demande aux humains de mener une vie sérieuse et complète. Ainsi la meilleure façon d'exprimer la dévotion réside dans la bonne attitude de la poursuite d'une telle vie.

Après avoir fini les études sur la politique, qui concerne de beaucoup une communauté bien peuplée, dans cette section, il est à notre tour de mettre en valeur le sujet fondamental englobant le bien être de tous les individus - le bonheur.

La conception confucéenne du bonheur est fondée sur la théorie de la bienveillance. En tant que l'état suprême, la bienveillance est la vertu fondamentale. Seuls les hommes vertueux sont jugés capables de rendre service à la société et de garder en même temps la paix interne. Comme ils sont honnêtes et équilibrés, ils trouvent la joie dans des circonstances moins satisfaisantes. Le philosophe grec parlait assez fréquemment dans ses œuvres du bonheur,

---

<sup>388</sup> philosophe grec

principalement sous le point de vue de la finalité. Autrement dit, selon Aristote, le but final de toutes les activités est le bonheur. Ainsi parmi tous les biens, le bonheur mérite nos plus grands efforts.

Les circonstances d'autrefois obligeaient les philosophes de toutes les écoles à réfléchir sur la réalisation de la stabilité politique prolongée. Visant à une nouvelle option permettant les interactions humaines en harmonie, Confucius a développé ses recherches avec prudence. Que chacun devienne l'homme vertueux; que l'ordre hiérarchique soit restauré sous les règles de rite; que les gouvernants sages respectent la voie du milieu - voici selon sa conception une société idéale.

Le temps où vivait Aristote était également une période de transformation sociale. La Grèce antique était plongée dans de divers troubles. Afin de protéger le royaume de Macédoine <sup>389</sup> (808 - 168 av. J.-C.), Aristote a pris position contre à la fois la limitation passive des passions et l'excès des plaisirs. Il cherchait en fait à établir une société équilibrée par les critères moraux.

Les théories qu'envisageaient les deux philosophes partagent l'idée d'abord que le bonheur et la morale sont inséparables. Chez Confucius, le renforcement moral est la condition obligatoire de l'obtention du bonheur. Influencé par son éducation, Aristote pensait que les activités conformes aux vertus apportaient le bonheur et que le bonheur acquis d'une telle manière était de niveau suprême. Ensuite les théories indiquent que la poursuite de bonheur doit éviter des approches extrêmes, autrement dit au maintien du milieu se trouve le vrai enjeu. Et le point dernier touche à la reconnaissance de l'importance de la

---

<sup>389</sup> État antique du nord de la Grèce antique

mise en pratique. L'éthique est une science d'application qui englobe les connaissances du monde et, d'importance équivalente, la mise en pratique. Selon Aristote, la connaissance ferme de la définition du bien, de la vertu et du bonheur est loin d'être suffisante. L'expérience du bonheur à la manière confucéenne provient de l'amélioration caractéristique acquise par des efforts constants.

Les différences se trouvent dans les détails. La première chose à noter est la mise en valeur de la relation entre le bonheur et la vertu. Aux yeux d'Aristote, le bonheur ne se qualifie pas comme une vertu, mais plutôt une activité de vertu. Expliquons la distinction entre la vertu et les activités de vertu par deux raisons fournies par le maître lui-même. D'abord, une personne de vertu est considérée comme endormie lorsqu'elle ne la pratique pas. Ensuite, il est de réalité qu'une personne de vertu s'expose également aux malheurs dans la vie. Ainsi le bonheur n'est pas simplement l'acquisition de la vertu, mais plutôt la réalisation de la vertu. La vision confucéenne souligne la richesse d'état spirituel contre les besoins matériels. Pour le saint, la vertu personnelle est le facteur décisif dans la constitution du bonheur. Le bonheur est ainsi une sorte d'annexe à la morale. Une personne de vertu, d'après la théorie, possède naturellement le bonheur.

Le bonheur et les biens matériels forment le deuxième point de différence. Aristote opposait la mise en équivalence de la richesse et du bonheur parce que la richesse n'était pas la poursuite finale. Il ajoutait que la joie, la gloire et la vertu étaient plus qualifiées comme but de la vie que la richesse. Néanmoins, elles ne

sont non plus le bien suprême. Confucius, lui, avait avant tout le droit de la poursuite matérielle dont tout le monde avait envie; et en même temps il mettait l'accent sur la légitimité (par rapport à la morale) des mesures prises. À ses yeux, la vie ordinaire apporte plus de bonheur que la richesse mal acquise.

La joie et son rapport au bonheur font notre troisième sujet à discuter. Il est d'admission commune que la joie et le bonheur sont deux facteurs qui s'accompagnent. Dans la théorie d'Aristote, le bonheur, autrement dit le bien suprême, concerne en fait des activités de spéculation conformes aux qualités vertueuses des individus. Le champ d'exercice de la pensée est proportionnel au degré de bonheur. Le Confucianisme divise la joie en deux catégories, les joies bénéfiques: la maîtrise de soi, l'attention aux excellences des autres, l'établissement des connaissances avec des amis positifs etc.; les joies dangereuses: l'excès de fierté, les aventures licencieuses, la gourmandise etc. Il est évident que Confucius valorisait plus l'expérience des joies de la vie sociale.

#### 4.7 DE LA MORALE

Si l'on essaye de définir un homme de bien suprême il faut peut-être se référer au *Peer Gynt*<sup>390</sup> de Henrik Johan Ibsen<sup>391</sup>. Dans l'Acte II, le héros de l'histoire Peer (humain), un dandy, est prié de marier la jolie fille enceinte du roi des trolls (figure mythique nordique). Envisageant la déclaration d'innocence de Peer, le troll indique qu'il est coupable dans sa tête. Puis le troll lui pose la fameuse question sur la distinction entre un homme et un troll. Dans la réponse fournie par le roi des trolls, il dit que l'homme est "Sois toi-même"<sup>392</sup>, et un troll " Suffis-toi à toi-même"<sup>393</sup>. Voilà donc la définition de l'homme ordinaire et celle d'une figure de diable. Étant donné que l'existence suprême est toute puissante, un homme de bonheur suprême est donc quelqu'un d'inférieur au divin et supérieur aux gens ordinaires - un homme sage d'état équilibré, utile à la société. Avec les reconnaissances dues à Confucius et Aristote, il faut avouer que le bien suprême, le milieu, le bonheur sont tous des notions d'éthique assez attractives; Mais il est nécessaire encore de vérifier leur importance dans l'espèce humaine.

Miguel de Cervantes Sàvedra<sup>394</sup> (1547 - 1616) est le créateur d'un des personnages les plus influents dans la littérature. Dans son chef-d'œuvre intitulé *l'Ingénieur Hidalgo Don Quichotte de la Manche*, le héros de l'histoire,

---

<sup>390</sup> drame poétique norvégien

<sup>391</sup> dramaturge norvégien

<sup>392</sup> Henrik Johan Ibsen, *Peer Gynt*, Acte II, page 92, traduit par le Comte Prozor, Paris, Librairie Académique Perrain et Cie, 1923,

[http://sources.ebooksgratuits.com/ibsen\\_peer\\_gynt\\_ocr.pdf](http://sources.ebooksgratuits.com/ibsen_peer_gynt_ocr.pdf)

<sup>393</sup> Henrik Johan Ibsen, *Peer Gynt*, Acte II, page 92, traduit par le Comte Prozor, Paris, Librairie Académique Perrain et Cie, 1923

<sup>394</sup> romancier, poète et dramaturge espagnol

qui a vécu toutes les circonstances est en fait le fournisseur de réponse à la question sur la vraie vertu des humains. Dans le roman, Don Quichotte est dans la poursuite de l'esprit de la chevalerie - un symbole de noblesse dans un temps passé. Mais à la fin, la poursuite tourne à l'échec; la chevalerie est complètement du passé. Donc la vraie question est : ce genre d'esprit suprême est-il perdu ou plutôt a-t-il jamais existé?

Une partie des gens sont convaincus que la génération suivante est certainement meilleure/ vertueuse que la précédente. L'autre partie garde un avis opposé. Mais peut-être les romans du genre de Don Quichotte ont déjà répondu à la question en indiquant que chaque génération est pareille. L'espèce humaine n'est pas de noblesse exceptionnelle; les vices parmi les humains résident toujours sous des formes soit cachées soit dénégatoires. Aux présences des désirs impossibles à refuser, toutes les apparences une fois jugées vraies sont d'un seul coup démasquées. La première réaction des gens est la perte de croyance. Tout comme le désespoir et la furie manifestés dans Don Quichotte ou Hamlet<sup>395</sup>. Dans un peu de temps, les gens se plongent naturellement dans le doute sur la nature du genre des Habits neufs de l'empereur<sup>396</sup> des codes moraux.

En réalité, les vices ne doivent pas être considérés comme des charges; ils font partie de l'état normal. Ce fait ne touche même pas à la catégorie morale. Lorsqu'on souhaite illuminer le monde, il faut avouer avant tout que le monde est dans le noir. La littérature de la tragédie vise à montrer aux gens la fragilité de la morale, du bien, ou encore autres choses. Donc dans tel état pénible,

---

<sup>395</sup> titre complet : *la Tragique Histoire d'Hamlet, prince de Danemark*

<sup>396</sup> conte d'Hans Christian Andersen

qu'est-ce qui mérite de prendre le cœur des gens? L'expertise du professeur Arthur Kleinman<sup>397</sup> (1941 - ) peut être utile. Dans son livre intitulé *What really matters: Living a moral life amidst uncertainty and danger*<sup>398</sup>, Kleinman raconte l'histoire de Monsieur Yan. Pendant la Révolution Culturelle<sup>399</sup>, Monsieur Yan, un docteur gentil et noble, a subi la trahison de son meilleur ami et ainsi de sérieux tourments. En présence d'opportunité de revanche, Yan a choisi autrement. Sa tolérance l'a exposé à des persécutions encore plus sévères de la part de cet ami d'autrefois. Les derniers jours de la vie de Yan furent misérables. Le message de cette histoire triste est que dans la vie réelle, le prix de la vertu est fréquemment extrêmement élevé. D'une part, le choix de se soumettre à la réalité contre la défense de la morale, est en fin de compte soumise aux critiques. Mais d'autre part, la morale a démontré dans cette histoire la vraie force; autrement dit la morale donne la preuve incontestable de sa nature d'importance capitale. À la fin de son livre, Kleinman résume son point de vue par une métaphore. Voici la citation:

*I have long found arresting a painting of Pablo Picasso's titled " The Head of a Medical Student". The painting is of a face in the form of an African mask with one eye open, and the other closed. Medical students learn to open one eye to the pain and suffering of patients and the world, but also to close the other eye - to protect their*

---

<sup>397</sup> Professeur d'anthropologie médicale, psychiatrie interculturelle à l'Université de Harvard

<sup>398</sup> Arthur Kleinman, *What really matters: living a moral life amidst uncertainty and danger*, Chapitre IV, traduit en chinois par Fang Xiaoli, Maison des publications traduites de Shanghai, Shanghai, 2007, ISBN 9787532743292

<sup>399</sup> La grande révolution culturelle prolétarienne

own vulnerability to pain and suffering, to protect their belief that they can do good and change the world for the better, to protect their own self-interests such as career building and economic gain. I would generalize the provocative poignancy of this picture to how we live our lives. One of our eyes is to open to the dangers of the world and the uncertainty of our human condition; the other is closed, so that we do not see or feel these things, so that we can get on with our lives. But perhaps one eye is closed so that we can see, feel and do something of value. One eye, perhaps, sees the possibilities and hopefulness of who we are and where we are headed, while the other is shut tight with fear over the storms and precipices that lie ahead...<sup>400</sup>

Du point de vue scientifique naturel, l'éthique est donc une science sur la morale qui s'affronte aux défauts de nos gènes. La morale peut être considérée comme écrite dans le système nerveux. Dans notre cerveau, se localise le cortex insulaire<sup>401</sup>: une partie cérébrale contrôlant les comportements de dépendance, tels que l'alcool, le jeu d'argent. À la réception du signal stimulant, le système nerveux ordonne au cerveau de produire la dopamine<sup>402</sup> qui soulage les gens et à la fois les rend heureux. La morale n'est jamais une invention. Lorsque une personne décide de respecter les codes moraux, tout en ayant conscience des désavantages, cette personne est toujours capable d'éprouver la joie; on est récompensé par le cerveau.

---

<sup>400</sup> Arthur Kleinman, *What really matters: living a moral life amidst uncertainty and danger*, Epilogue, pages 234- 235, Oxford University Press, 2007, ISBN-10: 019533132X, ISBN-13: 978-0195331325

<sup>401</sup> partie du cortex cérébral qui constitue l'un des lobes du cerveau

<sup>402</sup> un neurotransmetteur

Pourtant, dans la lutte contre le péché, ou autrement dit les décisions venant de notre aspect "troll", le mécanisme du contrôle nerveux paraît assez fragile. Voici donc la raison pour laquelle, souvent après des évaluations, des gens choisissent l'abandon de la bienveillance. Mais il faut également d'être capable de noter que l'insignifiance de la morale égale une influence signifiante. Il concerne en fait la distinction entre très peu et rien du tout. Avec le minimum, il existe la possibilité d'accumulation.

Au long de la conquête de la nature, les ancêtres de la race humaine a laissé à tout le monde deux équipements: une arme qui s'appelle l'imagination, et un bouclier connu par le nom de morale. À l'aide d'imagination, la civilisation peut réaliser de nombreux essors génération par génération. En même temps, il est inévitable que le désir arrive à un état incontrôlable. La morale offre au monde un asile durant de tels moments de désespoir. Voici donc l'importance de la morale, peu qu'elle soit, elle marque la ligne du bas et le point initial de l'esprit. La reconstruction du monde est possible, grâce à ce bouclier invisible.

## 4.8 TRADUCTION DE L'ÉTHIQUE D'ARISTOTE

### 4.8.1 DEUX GUIDES ET LEURS MÉTHODES

Parmi les philosophes occidentaux, Aristote est un des premiers introduits en Chine. À la même période de la pratique de Matteo Ricci<sup>403</sup> (1552 - 1610) en tant que missionnaire, Li Zhizao<sup>404</sup> (1571 - 1630) s'est engagé dans la traduction des œuvres d'Aristote. Jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, la philosophie occidentale a commencé à attirer l'attention du cercle scientifique chinois. Mais par rapport aux autres philosophes, tels que Emmanuel Kant<sup>405</sup> (1724 - 1804), Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>406</sup> (1770 - 1831), Platon (428/427 - 348/347 av. J.-C), l'intérêt des lettrés chinois pour la théorie d'Aristote paraît moins évident.

Aux yeux du cercle scientifique intéressé à Aristote, Chen Kang<sup>407</sup> (1905 - 1992) est un savant de vision. Vers la fin des années 40s, Chen a déménagé aux États-Unis où il a publié la plupart de ses recherches. Le dommage aux érudits chinois ne diminue pas l'importance de son travail. Pour les chercheurs philosophiques d'aujourd'hui, Chen est sans doute un guide; cela est également vrai pour le cercle de la science de la traduction. En ce qui concerne la traduction, la contribution de Chen correspond principalement à la clarification des termes.

Prenons l'exemple du terme "ousia", ou en langue de recherche de Chen - substance. Représentant un champ

---

<sup>403</sup> prêtre jésuite italien et missionnaire en Chine

<sup>404</sup> traducteur, astronome chinois

<sup>405</sup> philosophe allemand, fondateur de l'idéalisme transcendantal

<sup>406</sup> philosophe allemand

<sup>407</sup> savant de la Grèce antique et de la philosophie d'Occident

capital dans le système aristotélicien, "la substance" selon Aristote, a des significations diverses et parfois opposées. Chen a remarqué que dans plusieurs chapitres des *Catégories*, de *la Physique* et de *la Métaphysique*, le mot est une indication des choses concrètes. La traduction recommandée est donc soit 个体 (ge'ti - l'individu, le particulier) qui combine le caractère 个 signifiant l'unité, et le mot 体 (ti- le corps) au sens de la totalité et l'état d'une existence; soit 实体 (shi'ti - l'entité) pour son accentuation de la vraie existence. Pourtant selon la théorie aristotélicienne de la causalité, d'après le chapitre VII de *Métaphysique*, Aristote a précisé que parmi les quatre causes<sup>408</sup> constituant toutes les choses, la cause formelle est fondamentale et capitale. Ainsi "la substance" dans ces textes indique en fait de quelque chose d'abstrait sans forme réelle. La traduction de 实体 (shi'ti - l'entité) ne convient plus. Chen a proposé le mot 本体 (ben'ti - le noumène) dont le caractère 本 (ben - l'origine) précise le sens d'essence. Ce que Chen Kang a offert comme inspiration est l'actualisation du sens des termes. La pensée d'un auteur du texte original a pour nature la progression. Les traducteurs du domaine philosophique sont ainsi tenus de la vérification du sens et du choix des mots correspondants.

L'érudit successeur de Chen Kang est son étudiant Miao Litian<sup>409</sup> (1917 - 2000). En plus des études scientifiques, sa réalisation majeure est probablement la traduction de la collection des œuvres d'Aristote. À ce moment-là, la traduction n'était pas reconnue comme une branche

---

<sup>408</sup> la typologie : cause matérielle, cause formelle, cause motrice ou cause du changement et cause finale

<sup>409</sup> scolaire de l'histoire de la philosophie et de la philosophie grecque antique

scientifique. De la sorte rares sont les traducteurs; les textes utilisables dans l'éducation manquent de versions traduites. Grace aux efforts significatifs et collectifs de Miao et ses étudiants, les livres d'Aristote ont pu jouir d'être la première publication traduite introduite sur le marché chinois. Certes, cadrée par les ressources, la traduction de la collection philosophique n'était pas irréprochable. Étant conscient des imperfections, Miao s'est lancé aussi tôt dans l'organisation de la deuxième Edition.

Dans la deuxième moitié de la préface, Miao parle des méthodes concernant la traduction des œuvres d'Aristote. Les critères du texte traduit établis par Miao mettent en valeur la précision, la brièveté et la lisibilité. De ces trois points, Miao soulignait l'importance des deux premiers. Voyons donc ensuite son avis sur les deux critères indispensables.

Le vocabulaire enrichi de la philosophie favorise naturellement le travail de la traduction. Mais la précision est une demande de niveau supérieur. À la période initiale de la philosophie de la Grèce antique, les savants étaient toujours dans l'exploitation des réponses aux questions perplexes et des expressions appropriées. Ainsi des mots et des expressions de la vie quotidienne étaient empruntés dans la langue d'expression aristotélique. À l'aide des termes contemporains, la traduction est garantie d'être plus facile; toutefois les implications délicates de la langue originale sont perdues. Le risque du remplacement total du texte par de mots contemporains touche au niveau de la perte de fonction historique des grands classiques. La précision aux yeux de Miao est de satisfaire à la fois la transmission

d'intention d'autrefois du texte origine et la garantie de compréhension des lecteurs d'aujourd'hui.

Les livres d'Aristote existants sont généralement du style d'aperçus. Au lieu de transmettre la langue grecque d'Aristote en chinois, la partie développée dans la langue ciblée est un libre exposé sur les idées de la part des traducteurs. Le texte traduit par extension rajoute des mots et des phrases à un point que le texte ne ressemble plus au style concis du philosophe. Pour cette raison, à l'exception de la mauvaise formule linguistique, la traduction de Miao cherche à éviter l'extension et le discours libre.

#### 4.8.2 ÉVALUATION DES MÉTHODES

Le point de départ de la prise de critères est compréhensible. Il est clair que Miao souhaitait fournir une référence d'exactitude aux recherches liées à la philosophie aristotélicienne. Mais dans la pratique, il faut peut-être commencer par répondre aux questions suivantes. La vision idéale de Miao est-elle réalisable? Ou encore comment évaluer le résultat?

Au lieu d'un doute, la première question est en fait un but suprême des traducteurs. Toutefois de nos jours, il faut avouer avec regret que les circonstances ne sont pas encore à la hauteur. Premièrement, dans notre chapitre consacré à l'histoire de la langue chinoise, il est clair que le symbole d'une langue bien développée est son vocabulaire. Autrement dit, le sens compact des mots marque le niveau de la culture. Mais deux points méritent notre analyse extensive. À part la comparaison parallèle

entre les langues de nations différentes, il existe également le facteur de la comparaison des langues des périodes différentes. D'après notre recherche, la tendance de la langue chinoise, autrement dit la langue ciblée, va de la simplicité au foisonnement. Cette orientation de raffinement est le résultat naturel correspondant aux progrès culturels. En plus de ce point de vue, il faut également faire attention au phénomène du remplacement/substitution des mots. De nombreux exemples donnent des preuves au fait du changement des mots décrivant la même chose. Un autre phénomène attaché à ce point concerne les mots morts. Pareil à la notion de la langue morte, dans presque toutes les langues vivantes, il existe des mots et des expressions dont les gens ne s'en servent plus. Le nombre une fois important des mots de nuance est diminué au minimum. Étant donné les raisons mentionnées, sans parler des écarts entre les langues de familles différentes, il est déjà évident qu'à force du temps, la transmission identique du texte de la même langue est presque impossible.

Deuxièmement, l'écart entre deux langues crée des obstacles parfois impossibles à traduire. Ce phénomène de nature se traduit à plusieurs niveaux: les mots, les expressions, les phrases, le style etc. Prenons pour exemple les facteurs possiblement intraduisibles au niveau des mots: l'inégalité sur le sens des mots, l'absence du sens des mots, la nature grammaticale des mots, la collocation des mots etc. La démonstration en détail du sujet est également présentée dans le chapitre précédent. Malgré l'envie vivante des traducteurs, la précision absolue telle que le standard de Miao est par nature irréalisable.

Troisièmement, regroupons peut-être dans ce point de vue tous les facteurs variables concernant la réalisation du travail des traducteurs. Parmi les aspects d'influence, ceux venant de l'extérieur posent déjà de problèmes hors contrôle subjectif de Miao et ses collègues traducteurs. Mais supposons que le travail s'exécute dans un environnement où Miao possède l'autonomie absolue. Jamais ne serait-il au contrôle de sa configuration professionnelle existante. D'une part, Miao n'était pas éduqué dans la profession de la traduction. Son envie de contribuer pour la cause du cercle philosophique n'est pas une qualité transformable pour aboutir aux capacités demandées. En plus, la langue du texte d'origine demande l'expertise au lieu de simple connaissance. D'autre part, même avec toutes les conditions requises satisfaites à la perfection, Miao n'était pas le philosophe occidental lui-même. La traduction de Miao est destinée à inclure des parties complètement subjectives. L'exigence d'exactitude provient probablement de cette raison. Au lieu d'offrir une traduction avec des défauts résultant d'insuffisances de la part des traducteurs, mieux vaut prendre le parti de ne faire aucune modification et de réserver aux lecteurs la tâche de la compréhension du texte.

La réponse à la question sur la faisabilité est donc négative, du moins de nos jours. Le problème ne se trouve pas lié au fait que Miao n'était pas un traducteur professionnel. Les écarts de langues et le développement de la langue constituent en fait un obstacle égal pour tous. Certes, les traducteurs sont généralement plus compétents grâce aux techniques du métier. Mais il faut noter que la science de la traduction est également une activité à pratiquer. Les connaissances sur la traductologie ne sont pas une sorte de certification de

compétence. En plus, rien n'empêche un travail brillant des gens sans formation professionnelle de la traduction. Dans le cas spécifique de Miao, en son temps où la traduction est loin d'être une profession, son expertise dans le domaine de la philosophie est en fait favorable pour la distinction des vraies significations<sup>410</sup>. Ainsi, même si avec la combinaison des expertises de la philosophie et de la traduction, personne n'est assez puissant pour triompher de toutes les difficultés linguistiques.

Quant à l'évaluation du résultat, la réponse dépend généralement des lecteurs ciblés. Dans le cas particulier, l'entreprise de la traduction des œuvres d'Aristote vise clairement à l'enrichissement des références philosophiques accessibles aux étudiants du domaine. Les blancs d'explications laissés dans les textes sous respect du style original sont complétés par la compréhension des étudiants et la direction des professeurs. Au point de vue des matériaux d'enseignement, la traduction de ce genre est en fait assez bonne.

Mais pour les autres, la réponse peut avoir une tendance opposée. Analysons d'abord le cas des lecteurs avec moins d'expériences d'apprentissage. Pour ceux qui prennent intérêt à la philosophie de la Grèce antique, la version de Miao est sans aucun doute faite de textes de langue obscure.

Il nous reste à discuter à propos des gens d'autres métiers au niveau intellectuel équivalent ou supérieur aux

---

<sup>410</sup> D'après les théories d'aujourd'hui, il existe une distinction entre l'intention de l'auteur et l'intention du texte d'origine. Faute de preuves, il est douteux que Miao connaissait cette notion.

étudiants de la philosophie. Sans direction des professeurs, ce groupe de lecteurs risque de ne pas pouvoir assurer la bonne compréhension. Les raisonnements éduqués exercés par les lecteurs de cette catégorie sont loin d'être suffisants pour la maîtrise de la vérité. La philosophie occidentale est une science réputée pour la logique et les indications nettes. D'ailleurs, comme les philosophies d'autres cultures, pour la plupart des gens, la philosophie grecque exige une éducation spécifique. Les raisonnements sans directions mettent la théorie au danger d'interprétations libres. Rappelons ici de Napoléon <sup>411</sup> (1769 - 1821) et la gestion des hommes. Les lecteurs capables de réaliser des jugements sans moyens nécessaires de vérification sont comparables aux gens peu intelligents et laborieux dans le système de gestion de Napoléon.

Les critères établis par Miao ne se justifient probablement qu'au cas spécifique. Le refus absolu de la fourniture des morceaux complétant le texte original contre les défauts potentiels des textes relativement complétés, ne semble-il pas à une approche moyenne qui conseille aux gens de choisir le moindre des deux maux? En bref, de telles méthodes sont acceptables dans des circonstances particulières.

---

<sup>411</sup> premier empereur des Français

## Conclusion

La principale stratégie de traduction abordée dans ce chapitre concerne l'aliénation. Les recherches sur l'aliénation et la naturalisation occupent une place importante dans le cercle scientifique. La naissance de cette paire de méthodes date probablement de 1813 où Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher <sup>412</sup> (1768 - 1834) évoque ceci,

*Either the translator leaves the author in peace as much as possible, and moves the reader toward him, or the translator leaves the reader in peace as much as possible, and moves the author toward him.*<sup>413</sup>

D'une part, du point de vue des échanges culturels, il est préférable que les textes traduits conservent un maximum des informations aliénées. Des théoriciens soulignent que de cette manière la langue source peut réaliser un impact sur la culture de la langue ciblée. La naturalisation, d'autre part, permet aux lecteurs de comprendre immédiatement ce que le traducteur juge conforme à la signification du texte. Mais pour un bon équilibre, est-ce qu'il est vraiment obligatoire de choisir l'une des deux stratégies?

Théoriquement, entre deux extrêmes, il doit exister un milieu. Les deux extrêmes ici concernent l'orientation vers l'auteur et l'orientation vers les lecteurs. D'après

---

<sup>412</sup> théologien protestant et un philosophe

<sup>413</sup> Lawrence Venuti, *the translation studies reader, on the two different methods of translating*, Routledge, 2012, ISBN-10: 0415613485, ISBN-13: 978-0415613484, page 49

les recherches de ce chapitre, la localisation de la moyenne n'est pas simplement une attitude médiaire. En ce qui concerne le milieu des stratégies, il faut également prendre en considération le genre du texte, l'idéologie, et les caractères des lecteurs.

Miao a initialement choisi de conserver les textes d'Aristote par la méthode mot-à-mot. Si cette méthode est considérée comme la moyenne aux yeux de Miao, l'un des deux extrêmes serait sans doute les textes dans leur état d'origine. Il est plus difficile de déterminer l'autre extrême qui doit se localiser quelque part entre la traduction mot-à-mot et la naturalisation. Dans ce cas-là, son choix de la méthode de traduction est discutable. D'une part, les textes en langue d'origine ne peuvent jamais être identiques que la traduction. Ainsi ce n'est pas une méthode de traduction. D'autre part, il n'est pas logique de considérer une méthode entre l'aliénation et la naturalisation comme une approche extrême. Il est clair que l'hypothèse qui traite l'aliénation comme le juste milieu conduit finalement à l'absurdité.

Les traducteurs de nos jours ne sont pas obligés de faire face aux conditions dépourvues de ressources auxiliaires comme Miao. Surtout étant donné les échanges culturels réussis, l'écart entre les cultures diminue jour par jour. Les théories de la traduction se conforment également à cette évolution. Il est possible de donner une liste paire par paire des différentes théories <sup>414</sup> : la traduction mot-à-mot et l'adaptation, la traduction littérale et la traduction libre, la traduction fidèle et

---

<sup>414</sup> *translation strategies*, <http://fr.scribd.com/doc/45333510/Translation-Strategies-By-Dr-Shadia-Y-Banjar-ppt-Compatibility-Mode>

la traduction idiomatique, l'interprétation sémantique et l'interprétation communicative.

De quelle manière une position médiaire peut-elle diriger le choix de la stratégie de traduction? En ce qui concerne la philosophie, Aristote et Confucius partagent l'idée principale de la moyenne. Le point distinctif des deux philosophes est en fait leurs techniques de persuasion. Confucius préférait éduquer les gens par l'édification; Aristote s'appuyait sur la logique et les démonstrations.

Du point de vue de la technique de persuasion, les *Entretiens* ressemblent beaucoup aux contes comme *le Petit Chaperon Rouge*. Au lieu de la création d'un héros spécifique, Confucius a esquissé un homme vertueux que le public respecte volontairement. Par le charme de cet homme vertueux, Confucius guidait le public et surtout les souverains vers la bienveillance. Comme la fonction du rôle du loup dans *le Petit Chaperon Rouge*, l'homme vil fait ressortir l'homme vertueux dans les *entretiens*. Pourvu que le but d'édification soit honoré, la naturalisation de la langue ne pose pas de questions sérieuses. D'ailleurs, aux yeux de la langue chinoise, ici la langue source, la signification est beaucoup plus appréciée que la forme. La traduction des *Entretiens* peut donc prendre une méthode pour l'orientation des lecteurs.

Étant donné le style rationnel de la narration d'Aristote, une stratégie identique à celle qui est appliquée à la traduction de Confucius risque d'effacer une partie importante des informations textuelles. Du point de vue de la conservation textuelle, la méthode de Miao est acceptable. D'ailleurs sa méthode par certains

aspects constitue un moyen efficace de compensation. Faute de compensation, il est préférable d'adopter une autre stratégie que de laisser les lecteurs dans une mauvaise compréhension. De nos jours, les nouvelles versions plus accessibles peuvent en réalité servir comme moyen de compensation aux versions existantes traduites par la méthode mot-à-mot.

**CHAPITRE 5**  
**NOUVEAU SYSTÈME DE LA MORALE :**  
**BIBLE ET CONFUCIANISME**

## Introduction

Les activités des missionnaires européens en Chine sont un chapitre d'importance capitale dans les échanges culturels intercontinentaux. L'introduction de la Bible a été réalisée par des efforts extraordinaires des générations de missionnaires. De toutes les manières de promotion que les missionnaires ont essayées, celle qui a eu le plus grand effet est celle dont on doit être reconnaissant à Matteo Ricci<sup>415</sup> (1552 - 1610). À part son intelligence et ses efforts, la qualité qui le distingue des autres est probablement son esprit ouvert. Dans la première partie, les recherches porteront sur l'histoire de l'introduction en Chine de *la Bible*.

En tant que livre le plus connu dans le monde, *la Bible* a gagné non seulement des fidèles, mais aussi une réputation dans le cercle des littératures. De nos jours, les éléments bibliques dans de grandes œuvres continuent à susciter l'intérêt de nombreux lettrés. Les recherches nous font penser à la réalisation d'une étude sur la relation entre la Bible et la littérature, sur l'impact des facteurs culturels et le progrès littéraire.

En plus d'être considérée comme un livre religieux, la Bible réunit de nombreuses histoires sur la morale. Pour cette raison, la troisième partie est consacrée à la comparaison des cinq premiers livres bibliques avec *les Entretiens* de Confucius. Premièrement, les recherches porteront sur l'herméneutique, la méthode classique dans la recherche des textes religieux. La théorie fondamentale concerne l'importance de la connaissance des opinions de l'auteur et de l'abstention d'interférence de l'interprète

---

<sup>415</sup> prêtre jésuite italien et missionnaire en Chine

lui-même. Deuxièmement, avec la méthode d'herméneutique, nous allons mettre en comparaison parallèle les mots clés qui représentent la force suprême: Dieu et le Ciel. Troisièmement, les valeurs de la morale dans les deux systèmes comparés constitueront le thème des recherches suivantes. Avec l'établissement de la définition de la bienveillance et de la loi mosaïque, nous sommes en mesure d'analyser la logique de la bienveillance et de la loi mosaïque avec leurs systèmes moraux. Quatrièmement, les comparaisons s'établiront à partir de la discussion de l'orientation des systèmes afin de les définir affectivement ou raisonnablement. Les recherches de cette section s'achèveront par l'étude de quelques problèmes importants.

La dernière section de ce chapitre prend comme sujet de recherche un livre biblique réalisé par un prêtre chinois. Étant donné que le livre est fondé sur *la Bible*, il est nécessaire d'analyser les ressemblances et les différences. Puis les recherches tournent à l'étude de leurs rapports internes: la traduction du mot "Dieu", les interprétations du péché et de la rédemption. Enfin, Le prêtre chinois nous offre un cas particulier du point de vue de la traduction. De son livre, il est possible de noter son rôle en tant qu'écrivain scripteur, son champ visuel fusionné grâce à son éducation et sa croyance, et finalement une conversation culturelle.

## 5.1 LA BIBLE EN CHINE

Dans le sutra sur la propagation du Nestorianisme, on note la description des activités de traduction de *la Bible* durant Zhen'guan (627-649) sous le direction de Tang'tai'zong(600-646). Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, Jean de Montecorvino a probablement réalisé la version en Khalkha du nouveau testament. Robert Morrison (1782-1834) a ensuite traduit l'ensemble de *la Bible* en Chinois, avec l'assistance de Williame Milne <sup>416</sup> (1785-1822), paru à Malacca en 1823. Dans les années suivantes, se sont manifestées au monde une dizaine de publications en dialectes, en chinois classique simple et recherché. En 1919 les missionnaires et leurs assistants chinois ont présenté 圣经和合本 (sheng'jing'he'he'ben) *la Version d'Union en Chinois*. Cette Bible en chinois est fortement reconnue dans le cercle des Protestants en Chine d'aujourd'hui.

Les protestants ont en fait une association se consacrant à la publication de *la Bible* nommée les Sociétés bibliques. La société biblique d'Angleterre et des étrangers a beaucoup contribué à la parution de *la Bible* depuis sa fondation en 1804. Les sites d'autres pays, tels que les États-Unis, la Russie ont été établis dans les années qui suivaient. Les sociétés bibliques renforcent l'influence de la publication biblique par la volonté d'indépendance scientifique (sous entendu sans commentaire ni explication). Avec leurs soutiens, *la Bible* a pu connaître en Asie une diffusion. Dans un pays où une ou plusieurs langues officielles étaient employées pour la traduction, l'activité elle-même marquait en général le

---

<sup>416</sup> missionnaire protestant écossais

début de la propagation du protestantisme. Les missionnaires étaient encouragés à offrir leurs connaissances des dialectes dans la pratique.

Il est fort intéressant de noter qu'en plus de son rôle comme patron des traducteurs, le Comité Biblique jouait un rôle dynamique. Des responsables étaient chargés spécifiquement du contact des traducteurs, des échanges et du renseignement auprès des spécialistes du domaine. L'École des études orientales et africaines par exemple, fait partie des organisations consultatives.

Les traducteurs sont encouragés à se référer aux versions latine et hébraïque, ou au moins à la version d'autorité dans la langue maternelle des traducteurs. Leurs assistants locaux, en vue de la lisibilité de la traduction, sont considérés comme un autre facteur important dans le travail. La Société Biblique a également mis en valeur la progression des langues, leur traducteurs s'efforçaient de fournir des variantes au long du temps. En raison des niveaux différents des lecteurs ciblés, cette organisation prenait aussi en considération la publication dans la langue orale, comme c'est le cas de *la Bible* contemporaine (1979, Honggong).

## 5.2 LITTÉRATURES INSPIRÉES

Depuis la création de la chaire de " littérature comparée", *la Bible* et sa relation avec la littérature sont devenues un thème très souvent discuté par les chercheurs. Vers la fin du XX<sup>e</sup> siècle, le domaine a connu une évolution de vision prospective. On trouve parmi les activités intellectuelles à cette époque des œuvres telles que *3000 years of Hebrew literature*<sup>417</sup>, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*<sup>418</sup>, *Biblical images on literature: the Bible on literature courses*<sup>419</sup>, *Biblical Themes in World Literature*<sup>420</sup>, *The Biblical Theme in Modern Drama*<sup>421</sup>, etc., offrant un point de vue panoramique. Ces recherches nous font d'ailleurs penser à une étude sur la relation entre *la Bible* et la littérature Orientale, sur l'impact des facteurs culturels et le progrès littéraire.

-- Occident

Pour de nombreuses nations occidentales, au début de l'ère chrétienne, la naissance des lettres et de la littérature ne se séparait point avec les prêtres et leur volonté de propagation sacrée. Au V<sup>e</sup> siècle, en tant qu'une des conséquences de la disparition de l'Empire romain d'Occident, la culture grecque a connu une force destructive. En attendant, les autres pays commençaient à peine le développement des lettres systématiques et de la langue écrite. Les histoires, les légendes et les vers

---

<sup>417</sup> Nathaniel Kravitz, 1972

<sup>418</sup> David Lyle Jeffrey, 1992

<sup>419</sup> Roland Bartel, 1975

<sup>420</sup> Solomon Liptzin, 1985

<sup>421</sup> Marie Philomène De los Reyes, 1978

empruntaient dans la plupart du temps la manière orale, dont les thèmes touchaient souvent, par exemple, le conflit, la violence, la loi de la jungle ou la justice de la force chez les Anglo-Saxons. *L'Évangile* des chrétiens était donc d'une grande différence. Avec la transposition des textes bibliques dans les dialectes, les missionnaires ont régulé en fait le vocabulaire du peuple. La littérature médiévale possédait ainsi un fond religieux qui s'est traduit sous de nombreux genres littéraires. Les chansons, les poésies, les théâtres, les sermons ainsi que d'autres formes d'expression se sont inspirées des histoires bibliques et de leurs personnages. *La Divine Comédie*, sans aucun doute, exprime d'une façon symbolique la supériorité de la croyance et de la théologie sur la raison et la philosophie. La valeur de la religion qui oriente les gens vers les bienfaits a été habituellement partagée par bien des écrivains.

A la Renaissance, la nouvelle tendance de pensée marchait vers la libération des individus. S'est développée à la Renaissance, cette nouvelle culture gréco-romaine qui avait une apparence contradictoire. L'humanisme mettait en valeur le respect des envies et de la personnalité, ainsi que le confort et la jouissance ; alors que le christianisme se concentrait sur la fraternité, l'âme pure et la croyance inébranlable. Les gens de cette époque se sont précipités vers l'affranchissement des instincts humains.

La littérature occidentale a pris une direction différente de celle de l'époque médiévale. La raison pour laquelle les écrivains n'ont pas pris un chemin contradictoire est que, malgré la progression des pensées,

les bienfaits énoncés dans le Bible sont applicables comme un système contre l'abus de l'humanisme.

Prenons comme exemple William Shakespeare<sup>422</sup> (1564 - 1616). Bien qu'il y ait nos jours des disputes sur l'identité de cet écrivain, ses œuvres manifestaient, sans aucun doute, à la fois la lutte contre l'autocratie et la lutte pour l'individualité, mais aussi l'esprit chrétien comme la bienveillance et la fraternité. Dans sa fameuse pièce de théâtre *Le Marchand de Venise*<sup>423</sup>, le personnage du titre Antonio, étant un chrétien, a prêté de l'argent à Bassanio pour lui rendre service. Lorsqu'il n'a pas pu faire face à son échéance, il a fait preuve de vertu en insistant sur l'application du contrat à la lettre, sans la moindre plainte. Nous trouvons également l'esprit des bienfaits chrétiens dans sa tragicomédie *La Tempête*<sup>424</sup>. Le duc de Milan, Prospero, est un personnage hautement idéalisé qui possédait la magnanimité de pardonner les hommes vils. Les qualités de Prospero, comme la charité, le pardon, l'honnêteté et la gentillesse, lui ont permis d'absorber la haine et la cruauté qu'il a connues. John Milton<sup>425</sup> (1608 - 1674) et John Bunyan<sup>426</sup> (1628 - 1688) ont eux-aussi créé des ouvrages liés fermement à la Bible, tels que *Le Paradis perdu*<sup>427</sup>, *Le Paradis regagné*<sup>428</sup>, *Samson Agonistes*<sup>429</sup> du Milton et *Le Voyage du pèlerin*<sup>430</sup> du

---

<sup>422</sup> né probablement à Stratford-upon-Avon, l'un des plus grands poètes, dramaturges et écrivains de la culture anglaise

<sup>423</sup> écrite entre 1596 et 1597. Classée comme comédie dans le premier in-folio de 1623

<sup>424</sup> créée en 1611, considérée comme la dernière tragicomédie réalisée par l'auteur

<sup>425</sup> poète et pamphlétaire anglais

<sup>426</sup> prêcheur et allégoriste anglais

<sup>427</sup> poème épique écrit par le poète en 1667

<sup>428</sup> poème épique écrit par le poète en 1671

<sup>429</sup> poème épique écrit par le poète en 1671

<sup>430</sup> roman allégorique publié en 1678

Bunyan. (Des exemples chinois se trouvent dans la section suivante)

On ne peut pas passer le XIX<sup>e</sup> siècle sans parler du roman *Les Misérables*<sup>431</sup>. Le grand écrivain de l'époque, Victor Hugo<sup>432</sup> (1802 - 1885) a créé, parmi ses fruits les plus réputés, dans ce roman deux personnages faisaient briller les principes d'un chrétien: Monseigneur Myriel et Jean Valjean. L'histoire continue à inspirer les gens de nos jours. En 2012, une version du film musical a été réalisée pour lui rendre hommage. L'influence de Victor Hugo a trouvé, d'une autre façon, des preuves statistiques dans la popularité au cinéma européen, voire même en Asie<sup>433</sup>. Léon Tolstoï<sup>434</sup> (1828 - 1910) favorisait lui aussi le christianisme. Il a fini *Résurrection*<sup>435</sup> par une longue citation de *L'évangile selon Matthieu*<sup>436</sup>; la transformation de Nekhlioudov<sup>437</sup> ne se séparait pas de l'humanisme chrétien. Certes, l'influence de *la Bible* a relativement diminué. Mais les valeurs et les éléments de la personnalité du christianisme gardent jusqu'à aujourd'hui le témoignage d'un modèle idéal des êtres humains.

---

<sup>431</sup> roman de Victor Hugo paru en 1862

<sup>432</sup> poète, dramaturge et prosateur romantique

<sup>433</sup> Dans six semaines, le film touche un total de soixante millions yuan et plus, équivalant de huit millions en euros en Chine continentale. Japon, plus de quatre-vingts millions en euros.

<sup>434</sup> Comte Lev Nikolaïevitch Tolstoï, écrivain majeur de la littérature russe

<sup>435</sup> roman paru en 1899

<sup>436</sup> le premier des quatre évangiles canoniques que contient le Nouveau Testament

<sup>437</sup> héros du roman

## -- Asie - Chine

La diffusion populaire de *la Bible* en Chine a eu lieu dans les années 1830. Depuis ce moment-là, les lettrés chinois ont manifesté dans leurs compositions de plus en plus de culture chrétienne. LIANG Fa (1789 - 1855), premier protestant ministre et évangéliste en Chine, a publié en 1832 son *Quan Shi Liang Yan* visant à expliquer le dogme du christianisme. Cette parution eut un rôle important dans la révolte des Taiping<sup>438</sup> (1851 - 1864) et son leader HONG Xiuquan<sup>439</sup> (1831 - 1864). Avec le mouvement du 4-Mai<sup>440</sup>, des étudiants et des scolaires montrèrent leur mécontentement contre la culture traditionnelle chinoise, le Confucianisme entre autres. La pensée penchait plutôt pour Monsieur DE (la démocratie) et Monsieur SAI (la science). La tendance à l'eurocentrisme était tellement notable que bien des écrivains ont embrassés le christianisme. Regardons le tableau suivant.

Manière de contact avec le christianisme	Liste des écrivains
Né(e) dans une famille chrétienne	* LIN Yutang (1895 - 1976) CHEN Mengjia (1911 - 1966)
Converti au christianisme	XU Dishan (1893 - 1941) * BING Xin (1900 - 1999) * WEN Yiduo (1899 - 1946) * LAO She (1899 - 1966) SU Xuelin (1897 - 1999)

---

<sup>438</sup> soulèvement majeur qui eut lieu dans le sud, puis le centre de la Chine, où les rebelles avaient fondé le *Taiping Tian Guo*, ou Royaume céleste de la Grande Paix

<sup>439</sup> Hong se proclame empereur du Ciel

<sup>440</sup> mouvement nationaliste chinois, principalement dirigé contre les prétentions de l'Empire du Japon sur la Chine

	LU Yin (1898 - 1934)
Éduqué dans les écoles chrétiennes	XU Dishan (1893 - 1941) * BING Xin (1900 - 1999) LU Yin (1898 - 1934) ZHANG Ziping (1893 - 1959) * YU Dafu (1894 - 1945) * XU Zhimo (1897 - 1931) * LIN Yutang (1895- 1976) * ZHOU Zuoren (1885 - 1967) XIAO Qian (1910 - 1911) HU Yepin (1903 - 1931)
Influencé par <i>la Bible</i> et par d'autres manières	* HU Shi (1891 - 1962) * LU Xun (1881 - 1963) * GUO Moruo (1892 - 1978) * XU Zhimo (1897 - 1931) * MAO Dun (1896 - 1981) * CAO Yu (1910 - 1996) * AI Qing (1910 - 1996)

\*signifie que l'écrivain est fort connu en Chine

Liste des écrivains ayant un fond chrétien<sup>441</sup>

Il est à souligner que le christianisme exerçait plutôt une influence au niveau moral, indique XU Zhenglin <sup>442</sup>, qui se traduisait souvent dans la sécularisation des figures de Dieu et Jésus, l'interprétation du point de vue moral des principes religieuses, et la conscience de se sauver et de sauver les autres. En plus des citations directes dans les œuvres des écrivains adeptes, citons quelques exemples concernant les œuvres chinois inspirés par *la Bible*. Dans le roman

<sup>441</sup> XU Zhenglin, *La littérature moderne chinoise et le christianisme*, Université de Shanghai, 2003, ISBN 781058295X, 9787810582957 - pages 6-7

<sup>442</sup> XU Zhenglin, *La littérature moderne chinoise et le christianisme*, Université de Shanghai, 2003, ISBN 781058295X, 9787810582957 - pages 156-168

titré *la philosophie de M. ZHANG* (1926), LAO She (1899 - 1966) décrit trois types d'adeptes chrétiens d'une façon réaliste. YU Dafu (1894 - 1945) met en valeur l'histoire d'un jeune homme contraint par une institution ecclésiastique sous le titre *Le Naufrage* (1921). Non seulement les écrivains du fond chrétien ont pris inspiration de *la Bible*, mais aussi ceux qui n'étaient pas convertis au Christianisme. Prenons comme exemple Ba Jin (1904 - 2005) et ses romans titrés *la Destruction* (1929) et *la Résurrection* (1933). Ils représentent l'esprit chrétien en abordant les sujets sur l'affection et sur le sacrifice.

## 5.3 GRANDS CLASSIQUES

*Les entretiens, sans secret*, est un livre collectant des paroles de Confucius. Comme il n'a lui-même jamais réalisé de rédaction lui-même, ce livre est devenu la référence de première importance dans les recherches de ses pensées et de la culture chinoise. *Le Pentateuque*<sup>443</sup> comprend *La Genèse, L'Exode, Le Lévitique, Les Nombres et Le Deutéronome*. La tradition juive considérait *Le Pentateuque* comme l'œuvre de Moïse<sup>444</sup>. Alors qu'avec la disparition de Moïse dans *Le Deutéronome*, l'identité de l'auteur est devenue discutable. Dans les recherches touchant la comparaison culturelle, l'introduction des classiques est un élément dont on ne peut pas se passer.

### 5.3.1 HERMÉNEUTIQUE

La recherche sur les classiques est constituée d'un ensemble d'actes d'interprétation et de compréhension. La naissance de l'herméneutique est considérée comme une réponse aux nécessités dans l'interprétation des textes religieux. En étudiant les principes de l'herméneutique, ses ressemblances avec les doctrines de la traductologie sautent aux yeux. La théorie fondamentale concerne l'importance de la connaissance des opinions de l'auteur et de l'abstention d'interférence de l'interprète lui-même.

La connaissance des points de vue de l'auteur est loin d'être une tâche légère. On tombe facilement dans l'idée que la redite est un travail sans limite. Fondateur de

---

<sup>443</sup> les cinq premiers livres de *la Bible* ; autrement intitulé *Torah*

<sup>444</sup> premier prophète du judaïsme

l'herméneutique moderne, Friedrich Schleiermacher<sup>445</sup> (1768 - 1834) croyait au caractère infini de la compréhension, causée par les conditions du temps. Ce phénomène se traduit, surtout pour les auteurs, par un manque d'expression dans la composition. En bénéficiant d'une certaine durée de temps, selon Schleiermacher, il est possible pour les interprètes de montrer au monde le vrai sens du texte (parfois mieux que l'auteur). Bien des érudits avaient posé leur doute contre cette manière sans limite.

Susan Sontag<sup>446</sup> (1933 - 2004) a indiqué dans son livre nommé *Against Interpretation*<sup>447</sup>,

*Interpretation in our own time, however, is even more complex. For the contemporary zeal for the project of interpretation is often prompted not by piety toward the troublesome text (which may conceal an aggression), but by an open aggressiveness, an overt contempt for appearances. The old style of interpretation was insistent, but respectful; it erected a not her meaning on top of the literal one. The modern style of interpretation excavates, and as it excavates, destroys; it digs "behind" the text, to find a sub-text which is the true one... interpretation is not (as most people assume) an absolute value, a gesture of mind situated in some timeless realm of capabilities. Interpretation must itself be evaluated, within a historical view of human*

---

<sup>445</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, théologien protestant et philosophe allemand

<sup>446</sup> essayiste, romancière et activiste américaine

<sup>447</sup> première partie dans le livre *Against Interpretation and Other Essays*, une collection des essais par Susan Sontag, publiée en 1966

*consciousness. In some cultural contexts, interpretation is a liberating act. It is a means of revising, of transvaluing, of escaping the dead past. In other cultural contexts, it is reactionary, impertinent, cowardly, stifling.*<sup>448</sup>

(Le style moderne de l'action d'interpréter excave. Lorsqu'on excave, on détruit; on creuse "derrière" le texte, en espérant de trouver le sub-texte, qui est considéré comme le vrai sens... l'interprétation ne porte pas (comme la plupart des gens le présument) de valeur absolue... L'interprétation doit être évaluée sous une vue historique de la conscience humaine. )

Il est évident que selon Sontag, l'abus des activités d'interprétation doit absolument être réexaminé. Elle a fait appel à une herméneutique contrôlée.

Plus tard, Umberto Eco<sup>449</sup> a proposé son avis en indiquant qu'entre l'intention d'auteur et celle d'interprète, existait une troisième possibilité: l'intention du texte. Le texte crée son propre lecteur modèle. Ce dernier fonctionne comme une esquisse du propre auteur modèle. La vérification du raisonnement de l'intention du texte, d'après Eco, se fonde uniquement sur la confirmation de l'œuvre comme un ensemble. La méthode que proclamait Eco est aussi souvent employée dans la traduction. Après l'établissement d'une interprétation retirée depuis une certaine partie du texte, il est nécessaire de trouver des preuves et des soutiens dans le

---

<sup>448</sup> Susan Sontag, *Against Interpretation*, Picador, 2011, ISBN-10 0312280866, page 3

<sup>449</sup> universitaire, érudit et romancier italien

reste de l'œuvre. Sinon, une reprise de compréhension est à considérer. Lorsque l'interprète lui-même est devenu le lecteur modèle, on arrive à la certitude de la représentation correcte du texte.

### 5.3.2 FORCE SUPRÊME

La transcendance est un caractère significatif lorsqu'on met en discussion la religion. Ce mot est généralement associé à une existence originelle et ultime. Dans *les Entretiens* et *le Pentateuque*, ce genre de force est présenté soit par un personnage dominant et supérieur à tout, soit par une règle absolue et suprême. Les mots "Ciel" et "Dieu" sont respectivement employés pour décrire ce pouvoir.

#### 5.3.2.1 Signification

Selon l'histoire chinoise, le mot 帝 (di - l'empereur) précède le mot 上帝 (shang'di - le gouvernant supérieur). Le mot 天 (tian - le ciel) a fait plus tard son apparition. Dans les deux classiques titres *诗经*, *尚书* (shi'jing, shang'shu - *Livre des odes* et *Livres des documents*), l'empereur et le Ciel étaient souvent interchangeable. Le mot "ciel" était souvent employé dans des circonstances figuratives au lieu d'une expression indiquant l'espace visible limitée par l'horizon. D'après la règle de constitution des idéogrammes, l'écriture du

mot 帝 (di - l'empereur) représente initialement le pédicelle 蒂 (di), accordant ainsi le sens du soutien et de la fondation. Avec l'ajout du mot 上 (shang - au-dessus de), la couleur religieuse du "gouvernant supérieur" se montre assez claire. Le caractère du "ciel" se compose de deux parties: 一 et 大 (yi, da - le numéro un et le grandiose). Comme le mot est composé selon la règle de l'étymologie, il porte donc le sens de la suprématie où de la supériorité.

Le mot 天 (tian - le ciel) apparaît 19 fois dans *Les Entretiens*. En somme, on compte deux significations. Prenons les exemples suivants:

—— 夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也。<sup>450</sup>

*Personne ne peut égaler notre Maître, de même que personne ne peut s'élever jusqu'au ciel avec une échelle.*<sup>451</sup>

Ici, 天 (tian - le ciel est utilisé au sens du ciel dans la nature. Mais dans d'autres cas, le mot indique le gouvernant suprême et les règles absolues, penchant vers le sens des dieux et de la fatalité. Voyons la suite:

---

<sup>450</sup> *Les Entretiens*, XIX. 25

<sup>451</sup> *Les Entretiens de Confucius* XIX.25, traduction en français par Séraphin Couvreur

——子见南子, 子路不说。夫子矢<sub>1</sub>之曰: “予所否者, 天厌<sub>2</sub>之! 天厌<sub>2</sub>之!”<sup>452</sup>

Le Maître visita Nan tzeu. Tzeu lou en fut mécontent. Le Maître dit, en prononçant une imprécation : « Si j'ai mal fait, que le Ciel me rejette ! que le Ciel me rejette ! »<sup>453</sup>

——颜渊死, 子曰: “噫! 天丧<sub>3</sub>予! 天丧<sub>3</sub>予!”<sup>454</sup>

Ien Iuen étant mort, le Maître dit: « Hélas ! le Ciel m'a ôté la vie ! le Ciel m'a anéanti ! »<sup>455</sup>

Il y a trois mots qui méritent de discussion: 矢<sub>1</sub> (shi), 厌<sub>2</sub> (yan) et 丧<sub>3</sub> (sang). Le premier mot ici veut dire “jurer”. L'expression “prononcer une imprécation” a mieux traduit les circonstances et le sentiment très fort de Confucius. Il a juré au nom du Ciel. Cela indique que, pour lui, le Ciel pourrait être un objet, une personne ou une notion métaphysique. L'actant pour les deux autres mots est clairement le Ciel comme une sorte de force vivante. Le sens “le rejet” du deuxième mot est un sentiment appartenant aux hommes et aux bêtes. Le sentiment d'être enlevé de la vie annonce en fait sa reconnaissance et sa crainte pour le Ciel. Nous arrivons à la conclusion suivante sur la nature du Ciel selon

---

<sup>452</sup> *Les Entretiens*, VI. 28

<sup>453</sup> *Les Entretiens de Confucius* VI.26, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>454</sup> *Les Entretiens*, XI. 9

<sup>455</sup> *Les Entretiens de Confucius* XI.8, traduction en français par Séraphin Couvreur

Confucius: une existence impériale et toute-puissante, possédant les émotions fort semblables aux nôtres.

On a raison de confirmer cette estimation, car en son temps, les gens partageaient la croyance du maître de univers, nommé évidemment 天 (tian - le Ciel) et 上帝 (shang'di - le gouvernant supérieur). Voyons des preuves dans *le Classique des Vers*:

— 文王在上，於昭於天。。。。。文王陟降，在帝左右。<sup>456</sup>

(L'empereur Wen est entre au ciel; qu'il illumine le champ éternel...L'empereur Wen se retrouve sur la voûte céleste; pour accompagner l'empereur du Ciel.)

— 天生蒸民，有物有則。<sup>457</sup>

(Le Ciel donne naissance à une multitude de gens; à chaque faculté et relation sont annexées les lois.)

Les deux exemples offrent des preuves sur les qualités humaines du Ciel. On trouve également dans *Les Entretiens* d'autres exemples. Prenons-en un:

— 天生德于予<sup>458</sup>。。。。

---

<sup>456</sup> *Le Classique des vers* — *Les odes majeures*, poème 235

<sup>457</sup> *Le Classique des vers* — *Les odes majeures*, poème 260

<sup>458</sup> *Les Entretiens*, VII. 23

*Le Ciel m'a donné la Vertu avec l'existence.*<sup>459</sup>

Les classiques de la dynastie Xi'zhou<sup>460</sup> (1046 à 771 av. J.-C), par exemple les deux citations ci-dessus, étaient aux yeux de Confucius (et des gens éduqués de son temps) les références conventionnelles, le départ de sa pensée et les soutiens d'expressions. On a ainsi la possibilité de dire que le Ciel possède, selon Confucius, des caractères et des personnalités humaines.

Le Dieu de Moïse partage ces caractères. Il est mentionné, par exemple, dans *Le Livre de Genèse*:

*Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu  
il le créa, il les créa homme et femme.*<sup>461</sup>

Jéhovah est non seulement le créateur de notre espèce, mais aussi le communicateur qui utilise les langues humaines et la loi qui punit les criminels. Les rabbins<sup>462</sup> n'étaient pas forcément en accord avec les chrétiens à propos de la forme de Dieu. *Le Pentateuque* mentionne souvent les paroles, la vue et le lieu d'habitation de Dieu. Mais les chefs religieux juifs doutaient de la suffisance des faits donnant des preuves en faveur de l'existence d'une forme concrète de Jéhovah.

---

<sup>459</sup> *Les Entretiens de Confucius* VII.22, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>460</sup> Zhou occidental, plus de deux cent ans avant la naissance de Confucius

<sup>461</sup> *Livre de Genèse* 1:27 <http://www.aelf.org/bible-liturgie/Gn>

<sup>462</sup> chef religieux, guide spirituel et ministre du culte d'une communauté juive

### 5.3.2.2 Style de narration

L'autorité du Ciel et de Dieu s'est formée en s'appuyant sur le consensus de la parole du créateur à ses créatures. Toutefois, les manifestations de ce pouvoir s'étaient révélées différemment. *Le Pentateuque* est rempli du trajet de connaissance des êtres humains à propos de Jéhovah. Alors que *Les Entretiens* garde le silence.

——祭如在，祭神如神在。子曰：“吾不与祭，如不祭。”<sup>463</sup>

*Confucius faisait des offrandes à ses parents défunts et aux esprits tutélaires, comme s'il les avait vus présents. Il disait: « Un sacrifice auquel je n'assisterais pas en personne, et que je ferais offrir par un autre, ne me paraîtrait pas un sacrifice véritable. »*<sup>464</sup>

——子曰：“非其鬼而祭之，谄也。见义不为，无勇也。”<sup>465</sup>

*Le Maître dit : « Celui-là se rend coupable d'adulation, qui sacrifie à un esprit auquel il ne lui appartient pas de sacrifier. Celui-là manque de courage, qui néglige de faire une chose qu'il sait être juste. »*<sup>466</sup>

Les deux apparences du mot 如 (sens littéral: si; de même que) soulignent le point de vue de Confucius sur les esprits. La discussion, la constatation ou le démenti

---

<sup>463</sup> *Les Entretiens*, III. 12

<sup>464</sup> *Les Entretiens de Confucius* III.12, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>465</sup> *Les Entretiens*, II. 24

<sup>466</sup> *Les Entretiens de Confucius* II.24, traduction en français par Séraphin Couvreur

donnaient peu de valeur. Au sujet d'un sacrifice, la sincérité et la crainte sont les deux aspects obligatoires. C'est la raison pour laquelle il s'est méfié des gens faisant des sacrifices injustifiés. Leurs désespérances égalaient donc la flagornerie. On constate que derrière l'anti-spéculation, le sage exprimait en fait sa ferme croyance à l'existence du pouvoir spirituel et à sa puissance effrayante.

*Le Pentateuque* offre dans ses récits, d'autre part, le procès de la connaissance de Dieu. Au fur et à mesure des démonstrations de la capacité divine, Jéhovah est devenu de plus en plus majestueux parmi les adeptes. Il révèle son tempérament dans les scènes classiques suivantes<sup>467</sup> : la punition du premier couple (Adam et Ève), l'expulsion du jardin d'Éden, l'échappatoire au Déluge de Noé, Abraham et la sacrifice d'Isaac, la libération du peuple hébreu dirigée par Moïse.

On observe que dans les fameux cinq premiers livres écrits par Moïse (le médiateur de Dieu), la dignité et le rang de Dieu occupent toujours la première place. Les créatures ont pris des détours dans leur piste d'adoration envers Jéhovah. Dieu se passionnait pour la création de son système théorique dans *Le Pentateuque*.

Tout en acceptant volontairement le Ciel, Confucius l'abordait très rarement.

—— 樊迟问知，子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”<sup>468</sup>

---

<sup>467</sup> *Livre de la Genèse* 3:21-24; 6-9; 22

<sup>468</sup> *Les Entretiens*, VI. 22

Fan Tch'eu l'interrogea sur l'intelligence. Le Maître dit : « Traiter le peuple avec équité, honorer les esprits, mais s'en tenir à distance, cela peut s'appeler intelligence. »<sup>469</sup>

—— 子不语怪、力、乱、神。<sup>470</sup>

Le Maître ne parlait pas des choses extraordinaires, ni des actes de violence, ni des troubles, ni des esprits.<sup>471</sup>

—— 季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”曰：“敢问死。”

曰：“未知生，焉知死？”<sup>472</sup>

Tzeu lou interrogea Confucius sur la manière d'honorer les esprits. Le Maître répondit : « Celui qui ne sait pas remplir ses devoirs envers les hommes<sup>\*</sup>, comment saura-t-il honorer les esprits ? » Tzeu lou reprit : « Permettez-moi de vous interroger sur la mort. » Le Maître répondit : « Celui qui ne sait pas ce qu'est la vie, comment saura-t-il ce qu'est la mort ? »<sup>473</sup>

\* “Les hommes” ici veut dire l'empereur et les parents.

---

<sup>469</sup> *Les Entretiens de Confucius* VI.20, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>470</sup> *Les Entretiens*, VII. 21

<sup>471</sup> *Les Entretiens de Confucius* VII.20, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>472</sup> *Les Entretiens*, XI. 12

<sup>473</sup> *Les Entretiens de Confucius* XI.11, traduction en français par Séraphin Couvreur

—— 子曰：“莫我知也夫！”子贡曰：“何为其莫知子也？”子曰：“不怨天，不尤人。下学而上达，知我者其天乎！”<sup>474</sup>

Le Maître dit : « Personne ne me connaît. » Tzeu koug dit : « Maître, pourquoi dites-vous que personne ne vous connaît ? » Le Maître reprit : « Je ne me plains pas du Ciel et n'accuse pas les hommes, En étudiant ce qui est en bas, je pénètre les hauteurs.\* Celui qui me connaît n'est-ce pas le Ciel ? »<sup>475</sup>

\* Cette phrase a été mal traduite. Elle veut dire : J'étudie les fondamentaux (afin de restituer le système cérémonieux de la dynastie Zhou) et le mandat du Ciel (dans le but d'établir la légitimité royale).

En somme, Confucius préférait les recherches "humaines" et l'exploration des vivants. Le Ciel est considéré comme le fond moral des gens et non pas comme la garantie de la réussite. Autrement dit, 天 n'accorde la connaissance qu'à ceux qui bénéficient de sa faveur. Le Ciel avait parfois d'autres fonctions. Prenons des exemples suivants.

—— 子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”<sup>476</sup>

Le Maître dit : « Le Ciel m'a donné la Vertu avec l'existence ; que peut me faire Houan T'ouei\* ? »<sup>477</sup>

---

<sup>474</sup> *Les Entretiens*, XIV. 35

<sup>475</sup> *Les Entretiens de Confucius* XIV.37, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>476</sup> *Les Entretiens*, VII. 23

\* Houan T'ouei est le nom d'une personne qui a voulu tuer Confucius.

—— 子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”<sup>478</sup>

*Le Maître se trouvant en péril dans le bourg de K'ouang, dit : « Le roi Wenn étant mort, sa culture n'est-elle pas ici, en moi ? Si le Ciel avait voulu qu'elle disparût de la terre, il ne me l'aurait pas confiée après la mort du roi Wenn. Le Ciel ne veut pas encore la laisser perdre. Que peuvent contre moi les habitants de K'ouang ? »*<sup>479</sup>

Dans de nombreuses occasions, Confucius s'est trouvé en danger (à cause de ses discours.) Il n'est jamais dans l'espérance de la délivrance du Ciel. Le savant estimait que son lien avec le Ciel, en tant que son soutien moral, donnait la preuve de la continuation de son existence.

Toutefois la relation entre Dieu et les hommes tendait vers une voie de plus en plus cordiale. Remontons jusqu'au temps d'Adam et d'Ève. La punition d'exil provenant de Dieu furieux peut être considérée comme la première leçon sur la caractéristique du divin. On trouve les citations suivantes:

---

<sup>477</sup> *Les Entretiens de Confucius VII.22*, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>478</sup> *Les Entretiens*, IX. 5

<sup>479</sup> *Les Entretiens de Confucius IX.5*, traduction en français par Séraphin Couvreur

*Et Yahweh dit à Cain: " Où est Abel, ton frère? "*  
*Il répondit: " Je ne sais pas; suis-je le gardien*  
*de mon frère?"<sup>480</sup>*

*Cain dit à Yahweh: " Ma peine est trop grande pour*  
*que je la puisse supporter..."<sup>481</sup>*

C'est donc encore une phase où les gens n'étaient pas dans la capacité de bien connaître le divin. Un peu plus tard dans l'histoire, Noé et Dieu s'entendaient beaucoup mieux. Leur projet "l'arche de Noé" a été exécuté presque à la perfection.

*Voici l'histoire de Noé. Parmi ses contemporains,*  
*Noé fut un homme juste, parfait. Noé marchait avec*  
*Dieu.<sup>482</sup>*

Ensuite Abraham a gagné son titre d'"homme de dieu", grâce à ses comportements hautement satisfaisants. Un tel rapport est arrivé à la cime dans l'histoire de Moïse. Dieu lui a confirmé une confiance complète et ainsi l'honneur le plus grand. Les expériences de la nature de Jéhovah ont connu une progression par étapes jusqu'à la reconnaissance complète. Ici "la reconnaissance" met en valeur l'entrée de la puissance divine dans le système de savoir des mortels. On résume une voie dans *Le Pentateuque* la description du progrès de relation "négligence - acceptation - soumission complète".

Voici en fait une des différences entre Confucius et Moïse envers la notion de divin. Confucius gardait une

---

<sup>480</sup> *Livre de la Genèse, chapitre 4: 9* <https://bible.catholique.org/nt/>

<sup>481</sup> *Livre de la Genèse, chapitre 4: 13*

<sup>482</sup> *Livre de la Genèse, chapitre 6: 9*

reconnaissance spontanée du Ciel sans échanges à ce sujet. Moïse a établi avec précaution dans ses livres une organisation dynamique fort convaincante. Un autre aspect distinctif concerne l'effet causé par leurs attitudes. La prise à distance du Ciel indique que le sacrifice est un rituel fort personnel. Autrement dit, une rupture existe entre l'intention du texte et celle de Confucius. Dans le Confucianisme post-Confucius, le Ciel est le fondement logique de la nature des gens et de la moralité. Il possède à la fois la transcendance et l'intériorité. D'abord, le Ciel est une existence surnaturelle ressemblante au "premier moteur"<sup>483</sup> évoqué par Aristote. Son intériorité se présente sous forme de caractères naturels et de conditions de vie. Dans *les Entretiens*, Confucius pose problème la localisation des références soutenant les sens si riches du Ciel. Ce manque d'exploitation du Ciel par Confucius a toutefois donné aux descendants la possibilité de l'expansion de la signification. Au contraire, Moïse et les savants postérieurs ont réussi, d'une façon assez satisfaisante, dans la transmission des histoires concernant le divin. Les traditions concrètes ont été créées et diffusées.

### 5.3.3 RÉGLEMENTATIONS

—— 子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”<sup>484</sup>

---

<sup>483</sup> Dieu est écrit comme le premier moteur éternel, incorruptible. La métaphysique.

<sup>484</sup> *Les Entretiens*, XVII. 19

Le Maître dit : « Je voudrais ne plus parler. - Maître, dit Tzeu kOUNG, si vous ne parlez pas, qu'aurions-nous, vos humbles disciples, à transmettre? » Le Maître répondit: « Est-ce que le Ciel parle? Les quatre saisons suivent leur cours ; tous les êtres croissent. Est-ce que le Ciel parle jamais? »<sup>485</sup>

—— 子曰：「吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。」<sup>486</sup>

Le Maître dit : « À quinze ans, ma volonté était tendue vers l'étude ; à trente ans, je m'y perfectionnais ; à quarante ans, je n'éprouvais plus d'incertitudes ; à cinquante ans, je connaissais le décret céleste ; à soixante ans, je comprenais, sans avoir besoin d'y réfléchir, tout ce que mon oreille entendait ; à soixante-dix ans, en suivant les désirs de mon cœur, je ne transgressais aucune règle. »<sup>487</sup>

Les deux entretiens font renvoyer ceci à "Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence."<sup>488</sup> de Ludwig Wittgenstein<sup>489</sup> (1889 - 1951). Le soupir de "Est-ce que le Ciel parle?" signale un aperçu sur l'obscurité et l'immensité du Ciel - ce qu'on appelle savoir le décret céleste. Étant donné les difficultés, comment un Être pourrait-il établir des liens avec le Ciel? En bref,

---

<sup>485</sup> *Les Entretiens de Confucius* XI.18, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>486</sup> *Les Entretiens*, IV. 4

<sup>487</sup> *Les Entretiens de Confucius* IV.4, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>488</sup> Citation du *Tractatus logico-philosophicus* (1921)

<sup>489</sup> philosophe autrichien

Confucius a résumé la réponse en une seule notion: la bienveillance.

Jéhovah s'est réjoui d'un rapport proche avec les humains dès le début des récits bibliques. Après la création de l'homme et de la femme...

*Dieu les bénit et leur dit: « Soyez féconds et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la. Soyez les maîtres des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, et de tous les animaux qui vont et viennent sur la terre. »*<sup>490</sup>

Il est un point de vue commun dans le christianisme et le judaïsme selon lequel l'espèce humaine, parmi les autres créatures, est la préférée de Dieu. Les bonnes grâces divines engagent notre espèce au respect des règles de Dieu. Initialement octroyés aux Hébreux, la loi mosaïque sert non seulement de règles de la bonne conduite, mais aussi de méthode par laquelle les descendants puissent avoir une meilleure compréhension de la portée du *Pentateuque*.

### 5.3.3.1 Signification

Afin d'établir des comparaisons entre la bienveillance et la loi mosaïque, il est nécessaire de trouver des soutiens dans leurs contextes.

---

<sup>490</sup> *Livre de la Genèse, chapitre 1: 28*

#### 5.3.3.1.1 La bienveillance

En tant que notion la plus représentative du confucianisme, 仁 (sens littéral: la bienveillance) est considéré comme l'idée directrice de la pensée classique. La bienveillance possède une signification si vaste que les chercheurs tombent souvent dans l'hésitation. Dans l'établissement de la bienveillance comme valeur partagée, est constituée la base équilibrée de la théorie morale classique de la Chine<sup>491</sup>. Cette valeur partagée manque, néanmoins, malgré une centaine d'occurrences dans les textes, d'une définition définitive. La signification du mot diffère selon le contexte. En conséquence, des érudits comme Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>492</sup> (1770 - 1831) ont jugé Confucius inintéressant. Citons un paragraphe dans le texte de Hegel.

*Nous constatons ensuite que cette philosophie chinoise n'offrait qu'une bien pauvre morale. Son auteur est Confucius, quelque temps ministre d'un empereur, puis disgracié; il vécut alors à l'écart avec ses élevés. Il y a dans ses livres beaucoup de bon sens et une morale surtout populaire; toutefois, on la retrouve partout et même meilleure; quelques-uns de ses discours ne sont pas sans esprit, mais n'offrent rien de remarquable; on n'y trouve pas de spéculation*

---

<sup>491</sup> David L. Hall, *Thinking Through Confucius*, traduction en chinois par HE Jinli, publié par Université de Pékin, 2005, Pékin, ISBN 7-301-09332-2, pages 130-131

<sup>492</sup> philosophe allemand

*philosophique; Confucius était d'ailleurs plutôt un homme d'État pratique.*<sup>493</sup>

De nos jours, Tu Weiming<sup>494</sup> (1940 - ), philosophe néoconfucianisme<sup>495</sup>, s'efforce de définir 仁 comme l'expression d'une moralité ou d'une valeur interne. La bienveillance n'est pas le résultat des rites, mais plutôt une notion supérieure accordée aux rites de la signification. Venant de la force spirituelle et de la connaissance de soi, cette notion de bonté est la source inépuisable des expressions symboliques sur la société<sup>496</sup>. Herbert Fingarette<sup>497</sup> (1921 - ), écrivain contemporain, refuse des analyses psychologiques sur ce terme. Il affirme que la pensée des *Entretiens* n'est pas liée aux notions de la psychologie. La bienveillance et les autres termes employés, par exemple 德 (sens littéral: la vertu) et 礼 (sens littéral: le rite), n'ont pas de rapport direct avec "l'intention" ou "l'émotion"<sup>498</sup>.

Les remarques mentionnées ci-dessus partagent en fait une prémisse commune: la bienveillance est une conception indépendante; les contextes et les façons de la poursuite de 仁 sont en quelque sorte négligeables. On craint de

---

<sup>493</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *Introduction: système et histoire de la philosophie*, traduction en français par J. Gibelin, Edition Gallimard 1954, page 245

<sup>494</sup> philosophe et historien chinois

<sup>495</sup> philosophie officielle du confucianisme depuis le XIV<sup>e</sup> siècle au XX<sup>e</sup> siècle

<sup>496</sup> David L. Hall, *Thinking Through Confucius*, traduction en chinois par HE Jinli, publié par Université de Pékin 2005 ISBN 7-301-09332-2, page 133

<sup>497</sup> philosophe et professeur émérit américain

<sup>498</sup> Herbert Fingarette, *Confucius – the secular as sacred*. Traduction en chinois par PENG Guoxiang, ZHANG Hua. Presse du peuple de Jiangsu, 2010 ISBN: 7214033038, 9787214033031. Page 33

noter que les méthodologies des commentateurs risquent de ne pas pouvoir saisir la richesse foisonnante de la notion. L'attitude d'existence au moment précis de sa manifestation est en fait un facteur de diversification de la valeur du mot. Prenons les citations suivantes.

—— 君子欲讷于言而敏于行。<sup>499</sup>

*Le Maître dit : « L'homme honorable s'applique à être lent dans ses discours et diligent dans ses actions. »<sup>500</sup>*

—— 子曰：“刚、毅、木、讷近仁。”<sup>501</sup>

*Le Maître dit : « Fermeté, résolution, simplicité, réserve, touchent à la vertu d'humanité. »<sup>502</sup>*

—— 子曰：“古者言之不出，耻躬之不逮也。”<sup>503</sup>

*Le Maître dit : « Les Anciens n'osaient pas émettre de maximes ; ils craignaient que leurs actions ne répondissent pas à leurs paroles. »<sup>504</sup>*

Il est évident que Confucius prenait une attitude très réservée sur ces paroles. Et lisons la suite.

---

<sup>499</sup> *Les Entretiens*, IV. 24

<sup>500</sup> *Les Entretiens de Confucius* IV.23, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>501</sup> *Les Entretiens*, XIII. 27

<sup>502</sup> *Les Entretiens de Confucius* XIII.27, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>503</sup> *Les Entretiens*, IV. 22

<sup>504</sup> *Les Entretiens de Confucius* IV.21, traduction en français par Séraphin Couvreur

—— 司马牛问仁。子曰：“仁者，其言也讷。”曰：“其言也讷，斯谓之仁已乎？”子曰：“为之难，言之得无讷乎？”<sup>505</sup>

*Seu ma Gniou ayant interrogé Confucius sur la vertu d'humanité, le Maître répondit : « Il est ardu d'en parler\*. » Seu ma Gniou dit : « Est-ce donc si difficile de parler de la vertu d'humanité ? » Le Maître répondit : « S'il est difficile de la mettre en pratique, comment ne le serait-il pas d'en parler ? »<sup>506</sup>*

\* cette phrase e été mal traduite. Elle veut dire:“ Celui qui est bienveillant, met en valeur dans ses discours la prudence.”

Seu ma Gniou a cru que la bienveillance concernerait le contenu du discours au lieu de la façon d'expression. La réponse de Confucius n'est probablement pas détaillée. Mais on voit que ce genre d'ambiguïté vient de sa personnalité et de son avis sur ce terme. “ La connaissance sur la bienveillance”, selon Confucius, est loin de la chaîne “ savoir - application”. Cadrée par une certaine mode de pensée et une habitude linguistique, la perception de la bienveillance exige donc la circonspection afin d'éviter le moindre écart.

—— 樊迟。。。。。。。问仁，曰：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”

507

---

<sup>505</sup> *Les Entretiens*, XII. 3

<sup>506</sup> *Les Entretiens de Confucius* XII.3, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>507</sup> *Les Entretiens*, VI. 22

Fan Tch'eu l'interrogea ensuite sur le sens de l'humanité. Confucius répondit : « L'homme honorable commence par le plus difficile, avant de penser aux avantages qu'il en doit retirer ; on peut appeler cela de l'humanité. »<sup>508</sup>

La conscience de la difficulté est en fait une étape de la poursuite de la bienveillance. Au lieu d'un principe ou d'une théorie concrète, notre terme s'applique à un caractère incarné dans tous les comportements d'un individu. Regardons le suivant qui soutient l'analyse précédente.

— 子曰：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”<sup>509</sup>

Le Maître dit : « L'homme intelligent aime l'eau, et l'homme honorable les montagnes. L'homme intelligent se donne du mouvement ; l'homme honorable demeure immobile. L'homme intelligent vit heureux ; l'homme honorable vit longtemps. »<sup>510</sup>

Il paraît que Confucius a voulu décrire ici deux genres d'individus. Toutefois cette phrase est caractérisé par un principe de la grammaire classique nommé 互文 (hu'wen - les compléments mutuels). Cela signifie que les éléments dans la même phrase, malgré l'apparence de leur

---

<sup>508</sup> *Les Entretiens de Confucius* VI.20, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>509</sup> *Les Entretiens*, VI. 23

<sup>510</sup> *Les Entretiens de Confucius* VI.21, traduction en français par Séraphin Couvreur

description d'une façon respective, doivent être considérés comme un tout. "L'homme intelligent" et "l'homme honorable" ne sont pas opposés mais représentent plutôt deux aspects d'un homme idéal. Donc peu importe ce que l'homme idéal s'engage dans telle ou telle profession ou dans tel ou tel loisir, aussi longtemps qu'il peut se maintenir intelligent et honorable, il représente la notion de la bienveillance (il est donc heureux et a une longue vie).

L'interprétation psychologique du terme 仁 (ren - la bienveillance) est relative aux expressions émotionnelles dans *les Entretiens*, telles que 爱 (ai - aimable) 恭敬 (gong'jing - respectueux) 畏惧 (wei'ju - craintif). Mais avec un contexte spécifique, les mots indiquent en général un acte et non pas un trait de mentalité. Par exemple:

—— 樊迟问仁。子曰：“爱人。” 问知。子曰：“知人。”<sup>511</sup>

*Fan Tch'eu demanda en quoi consiste la vertu d'humanité. « Elle consiste à aimer les hommes », répondit le Maître. Fan Tch'eu demanda en quoi consiste la connaissance. « Elle consiste à connaître les hommes », répondit Confucius.<sup>512</sup>*

Le mot "aimer" ici ne représente pas simplement une émotion envers le divin ou envers les humains. Afin de mieux comprendre le sujet, il faut faire une analyse des

---

<sup>511</sup> *Les Entretiens*, XII. 22

<sup>512</sup> *Les Entretiens de Confucius* XII.21, traduction en français par Séraphin Couvreur

“hommes”. On se réfère à la phrase suivante “ connaître les hommes”. Pourquoi faut-il aimer et connaître les hommes? À part la sympathie, Confucius parle en fait du système administratif. L’homme idéal est intelligent et honorable, parce que ce sont les qualités de l’ordre le plus élevé, celui du Ciel. Quel est l’ordre administratif correspondant au Ciel? Dans le système confucianiste, on trouve l’ordre hiérarchique “ le monarque et ses sujets - les parents et les enfants”. Voyons dans l’exemple suivant:

—— 齐景公问政于孔子。孔子对曰：“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，虽有粟，吾得而食诸？”<sup>513</sup>

*King, prince de Ts'i, interrogea Confucius sur l'art de gouverner. Confucius répondit: « Que le prince soit prince ; le sujet, sujet ; le père, père ; le fils, fils. - Très bien, dit le prince. En effet, si le prince n'est point prince, le sujet point sujet, le père point père, le fils point fils, quand bien même il y aurait du grain, pourrais-je en manger? »*<sup>514</sup>

Cela indique que chacun doit accorder ses comportements à ce qu'il est. Revenons au premier exemple, “les hommes” ne veut pas dire l'être humain, mais plutôt les sages qui peuvent assurer le bon fonctionnement du système. Lorsqu'un empereur “aime” les sages, il faut les sélectionner, leur donner des postes appropriés, ainsi que

---

<sup>513</sup> *Les Entretiens*, XII. 12

<sup>514</sup> *Les Entretiens de Confucius* XI.18, traduction en français par Séraphin Couvreur

les autres conditions qui leur permettront de prendre les mesures nécessaires.

On trouve d'autres emplois des termes "émotionnels".

—— 孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”<sup>515</sup>

*Confucius dit : « L'homme honorable respecte\* trois choses. Il respecte le Décret céleste<sup>1</sup> ; il respecte les hommes éminents ; il respecte les maximes des hommes saints. L'homme de peu ne connaît pas le Décret céleste et ne le respecte pas ; il traite sans respect les hommes éminents ; il tourne en dérision les maximes des hommes saints. »*<sup>516</sup>

\* Sens littéral: craint

—— 樊迟问仁。子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”<sup>517</sup>

*Fan Tch'eu interrogea Confucius sur le sens d'humanité. Le Maître répondit : « À la maison, demeure courtois ; dans le maniemment des affaires, sois diligent ; dans les relations avec autrui,*

---

<sup>515</sup> *Les Entretiens*, XVI. 8

<sup>516</sup> *Les Entretiens de Confucius* XVI.7, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>517</sup> *Les Entretiens*, XIII. 19

sois loyal. Fusses-tu au milieu des barbares de l'Est et du Nord, tu ne saurais y déroger. »<sup>518</sup>

—— 敬鬼神而远之<sup>519</sup>

Honorer les esprits, mais s'en tenir à distance.<sup>520</sup>

—— 道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。<sup>521</sup>

Le Maître dit : « Si le prince conduit le peuple au moyen des lois et le retient dans l'unité au moyen des châtiments, le peuple s'abstient de mal faire ; mais il ne connaît aucune honte. Si le prince dirige le peuple par la Vertu et fait régner l'union grâce aux rites, le peuple a honte de mal faire, et devient vertueux. »<sup>522</sup>

—— 有子曰：“信近于义，言可复也。恭近于礼，远耻辱也。因不失其亲，亦可宗也。”<sup>523</sup>

Iou tzeu dit : « Toute promesse conforme à la justice peut être tenue. Tout respect ajusté aux rites éloigne honte et déshonneur. Si vous

---

<sup>518</sup> *Les Entretiens de Confucius* XII.19, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>519</sup> *Les Entretiens*, VI. 22

<sup>520</sup> *Les Entretiens de Confucius* VI.20, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>521</sup> *Les Entretiens*, II. 3

<sup>522</sup> *Les Entretiens de Confucius* II.3, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>523</sup> *Les Entretiens*, I. 13

choisissez pour protecteur un homme digne de votre amitié et de votre confiance, vous pourrez lui rester attaché à jamais. »<sup>524</sup>

—— 子曰：“君子耻其言而过其行。”<sup>525</sup>

Le Maître dit : « L'homme honorable aurait honte de laisser ses paroles outrepasser ses actions. »<sup>526</sup>

—— 发愤忘食，乐以忘忧<sup>527</sup>

C'est un homme qui s'applique avec une telle ardeur qu'il oublie de manger, (il) éprouve une telle joie qu'il oublie tous soucis<sup>528</sup>.

—— 子曰：“贤哉回也，一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也。”<sup>529</sup>

Le Maître dit : « Que la sagesse de Ien Houei était grande ! Il demeurait dans une misérable ruelle, n'ayant qu'une écuelle de riz et une gourde de boisson. Un autre, en se voyant si dépourvu, aurait eu un chagrin intolérable. Houei

---

<sup>524</sup> *Les Entretiens de Confucius* I.13, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>525</sup> *Les Entretiens*, XIV. 27

<sup>526</sup> *Les Entretiens de Confucius* XIV.29, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>527</sup> *Les Entretiens*, XII. 19

<sup>528</sup> *Les Entretiens de Confucius* XII.18, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>529</sup> *Les Entretiens*, VI. 11

était toujours content. Oh ! que Houei était sage !

». <sup>530</sup>

Considérons maintenant les "expressions de sentiment" 畏, 恭, 敬, 忠, 耻, 乐, 忧 (wei, gong, jing, zhong, chi, le, you)- la crainte, la dignité, le respect, la loyauté, la honte, la joie et le soucis. Les mots se présentent en plus dans un ordre successif commençant par la crainte du Ciel. Cet ordre est réalisé sous forme de rite et de pudeur avec la récompense de la joie. Chacune des conduites fait partie de la bienveillance. Herbert Fingarette a donné une conclusion<sup>531</sup> fort intéressante sur ce sujet. La bienveillance est une force jointe des vecteurs de vertu naturelle. Cette compréhension vaut pour son accord avec notre analyse précédente "un caractère incarné dans tous les comportements d'un individu". Si on emploie un terme mathématique pour mieux l'exprimer, ce sera que chaque morceau mentionné de la moralité est une condition nécessaire et insuffisante de la bienveillance.

La première leçon de la poursuite de bienveillance concerne l'aperception de la difficulté de cette route. La persistance ou autrement dit le surpassement, est ce que Confucius a appelé "l'apprentissage". Ce terme a une place très haute dans la pensée de confucianisme.

---

<sup>530</sup> *Les Entretiens de Confucius* VI. 9, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>531</sup> Herbert Fingarette, *Confucius – the secular as sacred*, traduction en chinois par PENG Guoxiang, ZHANG Hua, Presse du peuple de Jiangsu, 2010, ISBN 7214033038, 9787214033031. Page: 48

—— 好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。<sup>532</sup>

Le défaut de celui qui aime à se montrer bienfaisant, et n'aime pas l'étude, c'est le manque de discernement. Le défaut de celui qui aime le savoir, et n'aime pas l'étude, c'est de tomber dans la futilité. Le défaut de celui qui aime à tenir ses promesses, et n'aime pas l'étude, c'est de nuire aux autres. Le défaut de celui qui aime la franchise, et n'aime pas l'étude, c'est d'être tranchant. Le défaut de celui qui aime à montrer du courage et n'aime pas l'étude, c'est de troubler l'ordre. Le défaut de celui qui aime la fermeté d'âme, et n'aime pas l'étude, c'est le fanatisme.<sup>533</sup>

—— 子曰：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”<sup>534</sup>

Le Maître dit : « Dans un village de dix familles il se trouve certainement des hommes à qui la nature a donné, comme à moi, des dispositions à la fidélité et à la sincérité ; mais il n'en est pas qui aiment autant que moi l'étude. »<sup>535</sup>

---

<sup>532</sup> *Les Entretiens*, XVII. 8

<sup>533</sup> *Les Entretiens de Confucius* XVII.8, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>534</sup> *Les Entretiens*, V. 28

<sup>535</sup> *Les Entretiens de Confucius* V.27, traduction en français par Séraphin Couvreur

—— 哀公问：“弟子孰为好学？”孔子对曰：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣。今也则亡，未闻好学者也。”<sup>536</sup>

Le prince Ngai demanda à Confucius quels étaient ceux de ses disciples qui s'appliquaient avec ardeur à l'étude et à la pratique de la vertu. Confucius répondit : « Ien Houei s'y appliquait avec ardeur. Lorsqu'il était justement irrité contre quelqu'un, il n'étendait pas injustement sa colère à un autre. Il ne tombait jamais deux fois dans la même faute. Malheureusement, il a peu vécu. À présent, il n'est plus personne qui lui ressemble. Je n'ai entendu citer aucun homme qui aimât véritablement l'étude. »<sup>537</sup>

Confucius estimait que le désir d'étude est la vertu la plus importante qu'il avait. Il a ainsi cru que parmi tous ses disciples, Ien Houei était son préféré. Une ferme envie d'apprentissage est, dans les contextes, une manière l'emportait sur les autres vertus.

—— 子曰：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”<sup>538</sup>

Le Maître dit : « Un homme honorable qui ne recherche pas la satisfaction de son appétit dans la nourriture, ni ses commodités dans son habitation, qui est diligent en affaires et circonspect dans ses paroles, qui se rectifie

---

<sup>536</sup> *Les Entretiens*, VI. 3

<sup>537</sup> *Les Entretiens de Confucius* VI.2, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>538</sup> *Les Entretiens*, I. 14

auprès des hommes vertueux, celui-là a un véritable désir d'apprendre. »<sup>539</sup>

À partir de là nous pouvons arriver à la conclusion que "l'étude" est un procès dynamique. "Le désir d'apprendre" ne se limite plus qu'aux moyens d'acquisition des connaissances. Le terme parle du mode d'existence, de l'étape stratégique vers la bienveillance et de la qualité indispensable des hommes vertueux.

En même temps, la bienveillance ne se sépare pas avec 礼 (li - les rites).

—— 颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”<sup>540</sup>

Ien Iuen ayant interrogé Confucius sur la vertu d'humanité, le Maître répondit : « Se maîtriser soi-même, et revenir aux rites de la courtoisie, c'est cela le sens d'humanité. Si un jour on parvenait à se maîtriser soi-même, et à rétablir les rites, aussitôt le monde entier recouvrerait cette vertu d'humanité. Agir en ce sens, ne dépend-il pas de nous-mêmes et non des autres ? » Ien Iuen dit : « Permettez-moi de vous demander quelle est la méthode à suivre. » Le Maître répondit : « Ne rien regarder, ne rien écouter qui

---

<sup>539</sup> *Les Entretiens de Confucius* I.14, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>540</sup> *Les Entretiens*, XII. 1

soit contraire aux rites de la courtoisie ; ne rien dire, ne rien faire qui soit contraire aux rites de la courtoisie. » Ien Iuen dit : « Malgré mon manque d'intelligence, permettez-moi de me mettre au service de ces préceptes. »<sup>541</sup>

“Se maîtriser soi-même, et revenir aux rites de la courtoisie, c'est cela le sens d'humanité” , voilà l'explication principale de Confucius sur la notion de la bienveillance. Il a donné la définition de 仁 (ren - la bienveillance) en s'appuyant sur les rites. Ainsi les rites sont les règles et la base de l'humanité, nécessitant en plus son soutien. On peut dire que la bienveillance est la forme interne des rites, et les rites la forme externe. Le respect spontané de l'humanité est en fait ce que les chercheurs considéraient comme le sujet d'intérêt des *Entretiens*. La bienveillance demande aux gens de se comporter selon les règles culturelles traditionnelles, tandis que les rites indiquent les moyens précis.

En somme, la notion d'humanité s'est constituée d'un système, d'une structure multidimensionnelle. Chaque aspect possède les expressions, l'attitude de vie et les actes. Cela explique qu'il est presque impossible de trouver une conclusion universelle.

---

<sup>541</sup> *Les Entretiens de Confucius XII.1*, traduction en français par Séraphin Couvreur

### 5.3.3.1.2 Commandements

Afin d'éviter une confusion avec le mot chinois existant 法律 (fa'lv - la loi), la traduction de "la loi biblique" prend en général l'expression 律法 (lv'fa - la loi, l'inversion de 法律 fa'lv). Notre sujet d'intérêt vient du verbe hébraïque "yarah", indiquant la projection (des pierres), le décochement (des flèches), la mise (de base) et l'arrosage (des plantes). Le nom masculin du "yarah" est "moreh", signifiant les enseignants; "torah", le nom féminin, représente la leçon, le commandement, la façon, la loi, etc. La loi biblique, soit les dix commandements, soit torah, occupe la place la plus importante dans *la Bible*.

La structure d'exposition des récits de Bible confirme le noyau juridique du livre. Selon Northrop Frye<sup>542</sup> (1912 - 1991), *la Bible* organise les éléments d'histoires sous la forme U: Après la trahison, les gens tombaient sur les catastrophes et le servage; Les pénitents entre eux, à travers de sérieuses rédemptions, pouvaient remonter à leur niveau de vie. La première chute des humains a commencé par Adam et Ève. La première remonte est sans doute l'histoire d'Abraham. Venant d'une petite ville de Mésopotamie, il a été choisi pour se relocaliser à Canaan, l'endroit où les gens pouvaient faire la production et l'entretien du bétail. Jusqu'à la fin du livre de la Genèse, les Hébreux sont entrés en Égypte, passant par une nouvelle phase d'oppression et de menace. Puis Moïse dirigea son peuple vers un autre lieu. Et s'est repris le cercle. En tout, *la Bible* raconte une histoire commençant

---

<sup>542</sup> critique littéraire canadien

par la privation de l'arbre de vie et du fleuve d'eau de la vie et se terminant par la récupération dans le Jérusalem céleste.<sup>543</sup> Il vaut d'ailleurs noter que la structure de l'histoire n'est pas une simple reprise de " commission de crimes - demande de pardon - rédemption". Les points nodaux à la fin de chaque U sont plus hauts que ceux du début. Ce changement résulte de l'évolution relationnelle entre Dieu et les humains; Il est assuré par le renfort des lois. Autrement dit, la loi représente le tournant de l'histoire.

Dieu a initialement placé Adam dans le Jardin d'Éden. Il lui a offert la compagnie d'Ève pour éviter la solitude. On ne peut pas trouver beaucoup de références écrites sur les conditions de ce jardin paradisiaque. Mais les paroles furieuses de Jéhovah permettent aux gens d'avoir une belle imagination de la merveilleuse beauté.

*- Il dit à la femme :*

*J'augmenterai la souffrance de tes grossesses,  
tu enfanteras avec douleur,  
et tes désirs se porteront vers ton mari,  
mais il dominera sur toi.*

*- Il dit à l'homme : Puisque tu as écouté la voix  
de ta femme, et que tu as mangé de l'arbre au  
sujet duquel je t'avais donné cet ordre : Tu n'en  
mangeras point !*

*le sol sera maudit à cause de toi.*

*C'est à force de peine que tu en tireras ta  
nourriture*

*tous les jours de ta vie.*

---

<sup>543</sup> Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, traduction Hao Zhenyi, Presse d'Université de Pékin, 1998, ISBN 9787301033142, pages 220-221

- *Il te produira des épines et des ronces, et tu mangeras de l'herbe des champs.*  
- *C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu as été pris ; car tu es poussière, et tu retourneras dans la poussière.*<sup>544</sup>

Les punitions sont en fait la privation des conditions de vie précédentes. En tant que préférés de Dieu, le couple jouissait d'une vie sans soucis et sans fatigue.

- *L'Éternel vit que la méchanceté des hommes était grande sur la terre, et que toutes les pensées de leur cœur se portaient chaque jour uniquement vers le mal.*  
- *L'Éternel se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il fut affligé en son cœur.*  
- *Et l'Éternel dit : J'exterminerai de la face de la terre l'homme que j'ai créé, depuis l'homme jusqu'au bétail, aux reptiles, et aux oiseaux du ciel; car je me repens de les avoir faits.*<sup>545</sup>

A la fin du Déluge, le divin a choisi de permettre à Noé de sauver sa famille. Lorsque Dieu était mécontent avec la tour de Babel construite par les descendants de Noé, il n'avait qu'à envoyer des anges pour brouiller leur langue. On revoie la manifestation de Dieu à l'époque d'Abraham où le tout-puissant a lancé le feu pour détruire la ville de Sodome et celle de Gomorrhe. Au temps d'Isaac,

---

<sup>544</sup> *Genèse 3: 16 – 19. Ancien testament, version Louis Segond, 1910, Serge co. 2011, ISBN 2940012646712*

<sup>545</sup> *Genèse 6: 5 – 7. Ancien testament, version Louis Segond 1910*

Jacob et Joseph, rarement remarque-on l'intervention de Dieu. Ensuite dans l'histoire, Moïse a dirigé le peuple vers le Sinaï avec le soutien du divin et a donné le décalogue. Dès le début, Dieu est une force d'obligation qui décide les conditions de vie et les vicissitudes. Lorsque les intentions de Dieu sont bien appliquées, son apparition est peu fréquente; Si elles ne sont pas respectées, arrive la punition, voire même l'extermination. Les alliances entre le divin et les humains bibliques, précisant les règles de vie, sont ce qu'on appelle " la loi".

Les alliances signifient en fait les paroles divines. Par exemple la première alliance<sup>546</sup>.

*- Dieu les bénit, et Dieu leur dit: Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre.*

*- Et Dieu dit: Voici, je vous donne toute herbe portant de la semence et qui est à la surface de toute la terre, et tout arbre ayant en lui du fruit d'arbre et portant de la semence: ce sera votre nourriture.*

*- Mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit: Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur que vous ne mouriez.*

Dieu a créé le monde d'une façon orale. Ses demandes le sont aussi. Avec Noé, on constate une argumentation des phrases précisant l'alliance<sup>547</sup>.

---

<sup>546</sup> *Genèse 1: 28, 29; 3: 3. Ancien testament, version Louis Segond 1910*

- Dieu bénit Noé et ses fils, et leur dit: Soyez féconds, multipliez, et remplissez la terre.
- Vous serez un sujet de crainte et d'effroi pour tout animal de la terre, pour tout oiseau du ciel, pour tout ce qui se meut sur la terre, et pour tous les poissons de la mer: ils sont livrés entre vos mains.
- Tout ce qui se meut et qui a vie vous servira de nourriture: je vous donne tout cela comme l'herbe verte.
- Seulement, vous ne mangerez point de chair avec son âme, avec son sang.
- Si quelqu'un verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé ; car Dieu a fait l'homme à son image.
- J'établis mon alliance avec vous : aucune chair ne sera plus exterminée par les eaux du déluge, et il n'y aura plus de déluge pour détruire la terre.
- Et Dieu dit : C'est ici le signe de l'alliance que j'établis entre moi et vous, et tous les êtres vivants qui sont avec vous, pour les générations à toujours :
- j'ai placé mon arc dans la nue, et il servira de signe d'alliance entre moi et la terre.

L'alliance avec Abraham est plus compliquée que celle faite avec Noé. En plus des contenus existants, des nouveautés<sup>548</sup> sont ajoutées.

- J'établirai mon alliance entre moi et toi, et je te multiplierai à l'infini.

---

<sup>547</sup> *Genèse 9: 1 – 4, 6, 11- 13 Ancien testament, version Louis Segond 1910*

<sup>548</sup> *Genèse 17: 2, 6 – 11, 13 Ancien testament, version Louis Segond 1910*

- *Je te rendrai fécond à l'infini, je ferai de toi des nations; et des rois sortiront de toi.*
- *J'établirai mon alliance entre moi et toi, et tes descendants après toi, selon leurs générations: ce sera une alliance perpétuelle, en vertu de laquelle je serai ton Dieu et celui de ta postérité après toi.*
- *Je te donnerai, et à tes descendants après toi, le pays que tu habites comme étranger, tout le pays de Canaan, en possession perpétuelle, et je serai leur Dieu.*
- *Dieu dit à Abraham: Toi, tu garderas mon alliance, toi et tes descendants après toi, selon leurs générations.*
- *C'est ici mon alliance, que vous garderez entre moi et vous, et ta postérité après toi: tout mâle parmi vous sera circoncis.*
- *Vous vous circoncirez; et ce sera un signe d'alliance entre moi et vous.*
- *On devra circoncire celui qui est né dans la maison et celui qui est acquis à prix d'argent; et mon alliance sera dans votre chair une alliance perpétuelle.*

Dans l'histoire de Moïse, les articles d'alliance sont encore plus nombreux et raffinés. Lorsqu'on dit que Dieu est le créateur de l'homme, cela signifie en fait que Jéhovah a créé l'homme par ses paroles et que la parole est ainsi l'incarnation divine. Quant à l'alliance, sa fonction indirecte la rend d'une certaine façon le divin de substitution. La complicité d'alliance représente l'état de relation entre les deux parties. Dieu n'a jamais cessé de montrer son affection pour les humains. Cette émotion a connu un changement de forme. L'Éternel s'est

transmis en loi pour accompagner notre espèce. On ose conclure que la loi figure à la fois les contraintes et l'affection. Cela représente le premier caractère de la loi.

On doit ensuite aborder la constitution interne de la loi dans le but de trouver une autre qualité distinctive. Dans le livre de *l'Exode*, les chapitres 25- 31, 34-40 sont tous consacrés à la description de la loi passée de Dieu à Moïse. Les contenus dans *le Lévitique* concernent les rituels de la vénération de Dieu, incluant les rituels du sacrifice et de la pureté, les rites à respecter pendant les fêtes bibliques, les règles sur l'achat et l'emprunt, et aussi les responsabilités et le pouvoir des sacrificateurs. *Le livre des Nombres* révèle le destin au désert de contrevenants à la loi sacrée. *Le livre de Deutéronome* réaffirme l'application des disciplines religieuses dans toutes les générations des Hébreux. Les règles sacrées sont assez dégroupées dans les livres. Mais bien des rabbins cherchaient à classer par thèmes les éléments de la loi biblique. Prenons comme exemple<sup>549</sup> le fameux érudit Moïse Maïmonide<sup>550</sup> (1138 - 1204) et ses quatorze catégories.

I	Les explications et les avertissements de base, les ordonnances de la continuation d'apprentissage de la loi dans des générations
II	La défense d'idolâtrie
III	Les règles avantageuses à l'amélioration de la moralité

<sup>549</sup> Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*, traduction en chinois par FU Youde, GUO Peng, ZHANG Zhiping, Presse de l'Université de Shandong, 2004, ISBN 7560718639, pages 488 - 490

<sup>550</sup> Médecin, philosophe juif, commentateur

IV	Les actes de la charité, de l'emprunt et de l'offrande des cadeaux
V	Les interdictions de la perpétration criminelle
VI	Les règles de la pénalité
VII	Les principes des biens
VIII	Le sabbat (le jour de repos)
IX	Les traditions religieuses
X	Les édifices religieux, les objets sanctifiés et les servants
XI	Les rituels du sacrifice
XII	Les impuretés
XIII	Les nourritures interdites
XIV	La prohibition sexuelle

En analysant les contenus, nous nous rendons compte que la réglementation portait à des actions concrètes. Loin d'être spéculative ou systématique, la loi dans le *Pentateuque* souligne les spécifications comportementales. Toutefois les règles restent écrites sans application. Il n'y a pas de merveille dans ce domaine. D'après Maïmonide, chaque régulation avait pour but trois possibilités: le renfort de la moralité, l'enseignement d'une vérité, la conduite vers la justice <sup>551</sup>. Voici donc le deuxième caractère de la loi: elle est assez applicable et exigeante d'exécutions pratiques.

### 5.3.3.2 Fond théorique

L'établissement d'un système de pensée demande à la fois la logique interne et la base théorique. Confucius a

---

<sup>551</sup> Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*, traduction en chinois par FU Youde, GUO Peng, ZHANG Zhiping, Presse de l'Université de Shandong, 2004, ISBN 7560718639, page 490

fondé son système sur " le Ciel". Afin de satisfaire l'intention céleste, les gens se lancent dans la poursuite des missions d'humanité. Mais dans les textes, le sujet abordé le plus souvent est en fait "la bienveillance". Cette confusion nous pose question sur les défauts logiques potentiels de la pensée de Confucius. L'auteur du *Pentateuque* soulignait précisément le statut ultime de Dieu en tant que créateur, et l'homme dominant le reste de la création. Bien des chercheurs partagent l'idée que chaque règle biblique représente la force divine elle-même. Mais on préfère considérer parfois l'ensemble des lois comme la valeur majeure du *Pentateuque*. Qu'est-ce qui a causé cette nuance de compréhension?

Le Ciel est le début et la référence du système de Confucius. Autrement dit, il est la base de la bienveillance. Mais la plupart des savants ont choisi d'exploiter "la bienveillance" sans mentionner le facteur céleste. Personne ne peut accuser tous les confucianistes pour leur négligence ou leur trahison d'origine. Étant donné les faits, il nous est possible de croire que le coupable du dévoiement des recherches est la particularité des *Entretiens*. À part la poursuite de la bienveillance, le Ciel se trouvait toujours au premier rang dans la pensée de Confucius. Voyons encore une fois la citation suivante:

—— 子曰：“莫我知也夫！”。。。。。“知我者其天乎！”<sup>552</sup>

*Le Maître dit : « Personne ne me connaît. » ... « Celui qui me connaît n'est-ce pas le Ciel? »*<sup>553</sup>

---

<sup>552</sup> *Les Entretiens*, XIV.35

Certes, on constate des signes indiquant l'importance du Ciel. Mais en tout, le texte fait l'impression d'une dissociation entre le Ciel et la bienveillance. D'une part, ce phénomène est causé par l'attitude du saint sur ce sujet. Referons-nous aux paroles citées dans le chapitre précédent. On doit retenir que Confucius a gardé sa distance avec le Ciel, tout en avouant son respect du Ciel qui était silencieux, réservé, transcendant, équitable et peu communicable. Ainsi lorsqu'il donnait des discours, le Ciel n'était mentionné qu'au moment<sup>554</sup> où le savant était ému ou en colère. Même si avec, supposons, une prise des notes complètes de ses paroles du sujet, il serait toujours difficile pour les chercheurs de collecter un nombre suffisant sur les expressions afin de déterminer la description du Ciel. Autrement dit, faute d'avis véritables de Confucius lui-même, le malentendu de son système philosophique est presque inévitable. Le style textuel des *Entretiens* entraîne la certitude de la perte de fans de la pensée. C'est-à-dire, l'intention de Confucius, l'auteur d'une partie des paroles, et celle de texte ont connu une rupture. Voilà la cause de la dissociation qu'on éprouve aujourd'hui. Des confucianistes se sont rendu compte de la situation, par exemple l'école Cheng-Zhu<sup>555</sup>. Mais leurs efforts de la reprise ne pouvaient pas triompher de la prospérité du bouddhisme sous la dynastie Song (960 - 1279).

En plus, au temps de Confucius (551 - 479 av. J.-C.), la nouvelle vague de croyance était la force des humains.

---

<sup>553</sup> *Les Entretiens de Confucius* XIV.37, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>554</sup> *Les Entretiens*, XI.9 ; VI.28

<sup>555</sup> écoles de philosophie du Néo-Confucianisme

On doute des bénéfices d'une série de promotions du pouvoir du Ciel que pourrait apporter à Confucius. Dans le *Zuo'zhuan*<sup>556</sup>, on trouve bien des exemples rationnels des changements de vie et les facteurs décisifs du résultat. Confucius avait sans aucun doute la possibilité d'insister sur sa croyance au Ciel. Toutefois dans ce cas-là, il ne serait plus capable de garder des liens communs avec le peuple et son influence. Le saint était non plus un homme comme Emmanuel Kant<sup>557</sup> (1724 - 1804) qui a consacré la vie à la constitution d'une théorie. La croyance au Ciel était délicatement cachée derrière la bienveillance, une série des actes spontanés dans la poursuite des "connaissance du décret céleste"<sup>558</sup>. Le style d'organisation du livre a rendu les deux facteurs distancés.

*Le Pentateuque* n'a jamais eu un tel problème. Dieu a transmis la loi divine à Moïse. Cette loi est à la fois l'accentuation des bonnes conduites et l'incarnation du divin. Aux yeux des juifs, selon Leo Baeck<sup>559</sup> (1873 - 1956), sans la confirmation des comportements de la vie quotidienne, la loyauté religieuse ne pourrait pas trouver de preuve. L'exécution à la lettre des règles bibliques est le seul moyen d'assurer les comportements légitimes. Baeck souligne aussi que le reflet religieux d'une tendance uniquement métaphysique risque de causer une spéculation obscure. Ce résultat est en fait un écart de la vie religieuse<sup>560</sup>. Quand les croyants appliquent les règles de la loi dans leur vie, ils se considèrent comme élevés.

---

<sup>556</sup> Commentaire de Zuo, chronique de l'État de Lu, 722 à 480 av. J.-C.

<sup>557</sup> philosophe allemand, fondateur de l'idéalisme transcendantal

<sup>558</sup> *Les Entretiens*, II.4

<sup>559</sup> rabbin allemand, érudit et chef de file du judaïsme progressiste

<sup>560</sup> Leo Baeck, *L'essence du judaïsme*, traduction en chinois FU Yongjun, YU Jian, Presse d'Université de Shandong, 2002, ISBN: 7560722393, 9787560722399, page 13

L'exécution de la loi divine est une réflexion sur la manière dont les croyants considèrent Dieu. La relation Dieu-humain s'est ainsi transférée à celle de humain-loi. Parmi les clauses, celles portant sur la défense de l'idolâtrie décrivent en fait Dieu lui-même. Citons<sup>561</sup> *"Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. Tu ne te feras point d'image taillée... Tu ne te prosterner point devant elles, et tu ne les serviras point... Tu ne prendras point le nom de l'Éternel, ton Dieu, en vain... Souviens-toi du jour du repos, pour le sanctifier."* Cette partie se complète avec les descriptions sur l'établissement des édifices et les règles du sacrifice. En plus, on constate la description de Dieu dans les règles d'entente humaine. Dieu est divin devant toutes les personnes. De la sorte, il est demandé aux gens de traiter les autres de la même manière. Comme complément du *Pentateuque*, un nombre important des érudits, chercheurs, interprètes et savants se lançaient dans l'explication des disciplines religieuses et du bon abord de la loi divine. À partir de là, Dieu et ses disciplines sont devenus un ensemble.

En comparant les deux systèmes, on note que la connaissance du Ciel est statique, et la poursuite du décret céleste dynamique et ouverte. Pourtant quant au système occidental, le procès de connaissance de Dieu a pris une longue évolution. La loi une fois confirmée, se préserve d'une façon fort réussie. Les deux structures culturelles se traduisent dans tous les aspects des peuples. On en discutera des éléments dans les chapitres à suivre.

---

<sup>561</sup> *Exode* chapitre 20: 3 - 8. *Ancien testament*, version Louis Segond 1910

En s'appuyant sur leurs principes internes, on constate que les deux cultures présentent des éléments de communication. Elles partent d'une existence transcendante, laquelle leur servait respectivement de noyau de la construction théorique. De ce point de vue, un dialogue entre le Confucianisme et la culture hébraïque est faisable. Il vaut la peine de noter que suite aux perceptions différentes de la racine culturelle, un grand écart existe entre les éléments constitutionnels culturels. Les différences culturelles décident de l'indépendance de la communication. Lorsqu'on souligne successivement les points communs, les conclusions risquent d'être en contradiction avec la réalité. Il faut donc rester assez prudent dans la recherche des échanges culturels.

#### 5.3.4 MODALITÉ

##### 5.3.4.1 Type de sagesse

Les paroles du texte des *Entretiens* décrivent le plus souvent les comportements de la vie actuelle et le tempérament humain. Ce sont les deux grands messages culturels du Confucianisme. On constate une citation du discours d'un disciple de Confucius sur la racine de la bienveillance.

有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”

562

*Iou tzeu dit : « Parmi les hommes naturellement enclins à respecter leurs parents, à honorer ceux qui sont au-dessus d'eux, peu aiment à résister à leurs supérieurs. Un homme qui n'aime pas à résister à l'autorité, et cependant aime à exciter du trouble, ne s'est jamais rencontré. Le sage donne son principal soin à la racine. Une fois la racine affermie, la Voie peut naître. L'affection envers nos parents et le respect envers ceux qui sont au-dessus de nous sont comme la racine de la vertu. »<sup>563</sup>*

D'après Iou tzeu, le soutien de la bienveillance est 孝弟 (xiao'di - la pitié filiale et la fraternité). Parmi toutes sortes de relation, la pitié filiale et la fraternité sont groupées dans les relations fondamentales. Elles régissent les principes de la vie, de la stabilité sociale et de la protection de l'ordre. Dans un sens plus large, on peut dire que les relations des intimes servent de base de la vertu. Bien des gens pensent ainsi que le Confucianisme est une doctrine s'appuyant sur la nature des humains. Il est fort possible que ces gens confondent les paroles de l'auteur du texte avec celles de l'auteur modèle, et l'intention du texte pour l'intention de l'auteur. Supposons que Iou tzeu n'ait pas réellement discuté avec son maître sur le contenu de ce discours, la probabilité qu'il agissait au contraire de Confucius est minimale, sans parler de l'accord des autres disciples de mettre cette parole contradictoire dans la collection de pensées de Confucius. On observe d'ailleurs que cette citation occupe une place de premier plan dans le livre. En somme, ce discours est jugé assez important. Toutefois, est-ce que cela signifie la permission de remplacer la

---

<sup>563</sup> *Les Entretiens de Confucius I.2, traduction en français par Séraphin Couvreur*

notion de bienveillance par deux formes de relation humaine? Il est préférable de ne pas altérer ce discours. On peut simplement en retirer que le Confucianisme valorise de beaucoup l'affection entre les intimes. Ce genre d'estimation est une réflexion sur les caractères confucéens.

Les principes des *Entretiens* ont la nature de l'ordinaire et de la vie quotidienne. Ainsi on accorde à cette doctrine la particularité de l'importance du sentiment. On constate souvent que les discours portant sur la relation entre la façon d'être et la vertu. L'intérêt accordé au facteur humain a sans doute rendu les expressions orientées vers les sentiments. En fin de compte, les rites et les règles ne sont pas créés sans fondement.

Parmi les paroles, sont souvent mentionnées les notions de 信 (xin - la foi), 敬 (jing - le respect), 恭 (gong - la politesse), 宽 (kuan - la sincérité), 敏 (min - l'intelligence), 惠 (hui - la générosité), 忠 (zhong - la loyauté). Ces mots ne sont pas directement interprétables. Ils sont employés pour décrire des comportements précis, tout en renvoyant à des éléments complexes de l'attitude humaine. Lorsqu'on les utilise dans l'évaluation d'une personne, non seulement on loue hautement des actes concrets, mais aussi on affirme la qualité de l'esprit. L'attention accordée aux sentiments en tant que qualité distinctive du Confucianisme, sous un certain angle, est dominante. Cela se traduit mieux dans l'histoire suivante.

叶公语孔子曰：“吾党有直躬者：其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是：父为子隐，子为父隐——一直在其中矣。”<sup>564</sup>

*Le prince de Che dit à Confucius : « Dans mon pays il y a un exemple de droiture : le père ayant volé une brebis, son fils rendit témoignage contre lui. » Confucius répondit : « Dans mon pays, les hommes droits agissent autrement. Le père protège son fils, et le fils son père. Telle est la droiture dans mon pays. »*<sup>565</sup>

Confucius insistait sans cesse sur l'honnêteté, la qualité bien représentée par le fils dans l'histoire du prince de Che. Mais par rapport à la relation parentale, l'honnêteté ici est jugée en opposition. Pour le Saint, la précieuse relation parentale est la base de l'humanité, sans laquelle les autres sentiments (ou plus précisément, les actes) sont vains. Dans la culture hébraïque, l'histoire du sacrifice d'Isaac montre aux gens une modalité complètement différente.

Bref, Abraham était testé par Dieu sur sa loyauté. Abraham a décidé de suivre l'intention de Dieu en lui offrant son jeune fils. Au moment crucial, la cérémonie a été interrompue. Dans la description du chapitre XXII du livre de *la Genèse*, on constate guère les traces des émotions dans les monologues des personnages. On peut faire la déduction réfléchie que le sentiment personnel d'Abraham était soumis à son respect pour Dieu. La croyance a donc triomphé de l'affection familiale, exactement ce que préconise la culture hébraïque. Sous

---

<sup>564</sup> *Les Entretiens*, XIII. 18

<sup>565</sup> *Les Entretiens de Confucius* XIII.18, traduction en français par Séraphin Couvreur

l'autorité de Dieu, tout le monde doit se soumettre sans hésitation à ses directives. Différant des principes de la relation entre les humains discutés dans *les Entretiens*, la vie des personnages dans *le Pentateuque* décrit la relation sacrée entre Dieu et ses créatures préférées. Si l'on ne compare les deux cultures qu'à partir de ce point de vue, elles seront totalement dissemblables.

L'histoire d'Abraham se trouve dans le judaïsme, le christianisme et aussi dans l'islam. Cela diffère beaucoup de la conception des relations familiales dans le système confucéen. Mais nous avons raison de croire que les lecteurs, sans description détaillée, peuvent toujours être profondément touchés par Abraham. Cet effet ressemble à l'histoire de la Crucifixion de Jésus. Les deux histoires donnent un effet frappant aux lecteurs en développant le thème des douleurs insupportables et de la mort épouvantable. Les personnages ont surmonté les conditions grâce à leur décision hautement raisonnable strictement liée à leur croyance. Les souffrances qu'ils ont subies sont elles-mêmes les raisons pour lesquelles les personnages sont considérés comme transcendants et sacrés. L'auteur a choisi de sacrifier l'exposé sur les sentiments d'Abraham justement pour la cause des raisons théologiques. Les lecteurs des *Entretiens* de Confucius, par comparaison, ont plutôt retenu dans l'histoire racontée par le prince de Che la compréhension et la tolérance, sans être vraiment émus.

#### 5.3.4.2 Examen de soi et confession

Les règles et les principes de comportement dans les deux livres affirment en réalité l'inévitabilité des

fautes. Cette petite partie de la thèse se concentrera sur la recherche des avis visant aux méfaits.

Confucius a proposé la conception d'examen de soi. Citons des preuves à partir des *Entretiens*:

—— 子曰：“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”<sup>566</sup>

*Le Maître dit : « Quand vous voyez un homme sage, pensez à l'égaliser en vertu. Quand vous voyez un homme dépourvu de sagesse, examinez-vous vous-même. »*<sup>567</sup>

—— 曾子曰：“吾日三省吾身。为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”<sup>568</sup>

*Tseng tzeu dit : « Je m'examine chaque jour sur trois choses : si, traitant une affaire pour un autre, je ne l'ai pas traitée sans loyauté ; si, dans mes relations avec mes amis, je n'ai pas manqué de sincérité ; si je n'ai pas négligé de mettre en pratique les leçons que j'ai reçues. »*<sup>569</sup>

—— 子贡曰：“君子之过也，如日月之食焉。过也，人皆见之；更也，人皆仰之。”<sup>570</sup>

---

<sup>566</sup> *Les Entretiens*, IV.17

<sup>567</sup> *Les Entretiens de Confucius* IV.17, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>568</sup> *Les Entretiens*, I.4

<sup>569</sup> *Les Entretiens de Confucius* 1.4, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>570</sup> *Les Entretiens* XIX.19

Tzeu kOUNG dit : « Les fautes d'un homme honorable sont comme les éclipses du soleil et de la lune. Quand il s'égaré, tous les yeux le voient. Quand il se corrige, tous les regards le contemplant. »<sup>571</sup>

Les citations ci-dessus nous démontrent que les contenus à propos d'examen de soi dans *les Entretiens* mettent en valeur la relation avec autrui, sans autres facteurs (tel que le Ciel). D'une part, on peut dire que l'examen de soi du Confucianisme est limité dans son étendu. On constate que, d'autre part, les actes d'examen évoqués dans les discours de Confucius et Tseng tzeu concernent plutôt les hommes vertueux. Mais faute du Ciel, l'examen de soi est donc un comportement dépendant totalement de la volonté et de l'initiative personnelle. Certes, cela est favorable à la constitution de l'autonomie des êtres humains. Toutefois sans supervision de forces contraignantes, l'exécution risque de ne pas comprendre à l'ambition manifestée. On observe en fait ce phénomène dans le discours suivant:

——子曰：“已矣乎，吾未见能见其过而自讼者也。”<sup>572</sup>

Le Maître dit : « Faut-il donc désespérer de voir un homme qui reconnaisse ses fautes, et se les reproche en secret ? Moi, je n'en ai pas encore vu. »<sup>573</sup>

---

<sup>571</sup> *Les Entretiens de Confucius* XIX.21, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>572</sup> *Les Entretiens*, V.27

<sup>573</sup> *Les Entretiens de Confucius* V.26, traduction en français par Séraphin Couvreur

L'aveu de Confucius donne la preuve de la conclusion que l'on vient de proposer en présentant le manque de connaissances du Confucianisme sur la nature des hommes et l'imperfection du système théorique de sa doctrine. Avec la progression théorique du Confucianisme, les érudits ont rajouté des notions telles que la faculté de jugement. Il est regrettable que leurs efforts n'aient pas eu de bons résultats, suite à l'ambiguïté de la source théorique.

En même temps, *le Pentateuque*, sans indiquer directement le mot, a défini de manière satisfaisante les conditions de naissance de la manière de corriger les fautes. D'un point de vue humain, on a lancé la notion de confession. La loi biblique sert sans aucun doute la fonction de discipline dans la vie quotidienne. Aux yeux des croyants, la vie menée en respectant la loi biblique égale l'apprentissage de la nature de Dieu selon ses intentions. Ce savoir concernant la nature de Dieu révèle en réalité que Dieu est lui-même charitable, tolérant et vertueux, juste et immortel. Ainsi les humains peuvent se rendre compte de la bonne manière de vivre. Les considérations sur l'existence de Dieu les aident dans l'expérience des bienfaits, de la transcendance et de la perspicacité. On a raison de comprendre que les croyants aspirent à la vie libre, à l'état de grâce. Leo Baeck<sup>574</sup> (1883 - 1956) indique dans son livre que, en éprouvant une connexion entre la vie privée et la divinité, la personne ressent naturellement une responsabilité et une obligation logique, exprimées par une pratique religieuse<sup>575</sup>. Cela fait que les croyants attachent une grande importance à une purification mentale. Dans le christianisme s'est

---

<sup>574</sup> rabbin allemand, érudit et chef de file du judaïsme progressiste

<sup>575</sup> Leo Baeck, *L'essence du judaïsme*, traduction en chinois FU Yongjun, YU Jian, Presse d'Université de Shandong, 2002, ISBN: 7560722393, 9787560722399, pages 18 - 19

développée une série de règles sur la confession. La dignité et la spiritualité de Dieu emmènent à son peuple l'espoir et l'accord entre la loi divine et la mentalité. Comme la loi divine a gagné le cœur de la communauté des croyants, lorsque une personne agit de façon opposée aux règles sacrées, la personne trahit le système des règles et de la portée de ses règles. La loi divine a une place tellement essentielle que la confession est devenue un acte spontané qui renforce la croyance.

On prend également intérêt à analyser les disciplines négatives. On trouve des expressions telles que 不忠 (bu'zhong - déloyal), 不信 (bu'xin - insincère), 不习 (bu'xi - abandonné de) apparues auparavant. Ce genre d'emploi du mot penche plutôt vers l'indication des comportements positifs. Au contraire, *le Pentateuque* offre de nombreuses règles négatives, ou autrement dit des tabous. *Le Lévitique* par exemple contient une série de restrictions dans les chapitres XVIII, XX, XXI. Les comportements indiqués sont d'interdiction absolue, ils correspondent aux actes dont il est préférable de s'abstenir dans *les Entretiens*. L'auteur du *Pentateuque* a placé les disciplines religieuses sous l'autorité de Dieu. Ce dernier a ainsi rendu les disciplines sacramentelles. En comparant avec *les Entretiens*, *le Pentateuque* montre une connaissance de l'humanité avec plus de profondeur. La culture occidentale est fondée sur l'orientation vers les bienfaits, et à la fois l'élimination des méfaits. On marque ici la différence distinctive entre les deux cultures.

#### 5.4. LES MOTS BIENVEILLANTS POUR CONSEILLER LE MONDE

Depuis l'entrée à Chang'an<sup>576</sup> pendant Zhen'guan (627 - 649) de la dynastie Tang (618 - 907), le christianisme compte jusqu'à aujourd'hui plus de 1300 ans d'histoire de circulation en Chine. La question à laquelle tous les missionnaires font face, concerne l'introduction de leur croyance dans le contexte chinois et le changement de langue d'expression. Les missionnaires envoyés en Chine et les croyants locaux ont tous essayé d'offrir leurs contributions, incluant par exemple l'explication du christianisme en s'appuyant sur le bouddhisme et sur le taoïsme de la dynastie Tang (618 - 907), l'explication du christianisme en s'appuyant sur le Confucianisme des dynasties des Ming et des Qing (1368 - 1912), ainsi que des stratégies missionnaires telles que "l'inculturation" "l'indigénisation" et aussi "la contextualisation". Le but de ce chapitre est de rechercher, à partir d'un livre, les problèmes dans le changement linguistique.

*Les mots bienveillants pour conseiller le monde* écrit par Liang Fa<sup>577</sup> (1789 - 1855) est un choix idéal pour les raisons suivantes: le statut social de l'auteur dans l'histoire chrétienne chinoise; la proche relation entre ce livre et *la Bible*; l'influence du livre dans l'histoire contemporaine chinoise.

Les recherches abordant ce livre étaient depuis longtemps enclines aux synthèses sur l'influence historique du livre dans la révolte des Taiping (1851 -

---

<sup>576</sup> ancienne capitale, connue aujourd'hui sous le nom de Xi'an

<sup>577</sup> ministre protestant et évangéliste chinois

1864). On va analyser dans le paragraphe suivant au niveau textuel son rapport à *la Bible*.



Image de Liang Fa

Source: [www.jidunet.cn](http://www.jidunet.cn) (site "web chretien")

#### 5.4.1 HÉRITAGE DE LA BIBLE

*Les mots bienveillants pour conseiller le monde* encombre au total plus de cent milles caractères et environ soixante billets divisés en neuf chapitres. D'après les statistiques, Liang a cité directement environ cinquante fois le *Nouveau Testament* (presque une citation dans chaque billet); plus de vingt fois *l'Ancien Testament*, surtout *le livre de Genèse, le livre d'Isaïe, le livre des Psaumes*. Il est évident que le livre de Liang n'est pas un simple copier-coller de *la Bible*, mais plutôt une sélection de ce qu'il considérait comme plus efficace pour la propagation chrétienne. Comme complément des citations, Liang a ajouté dans le livre ses propres compréhensions et interprétations.

##### 5.4.1.1 Citation

La citation du texte biblique est le moyen de reproduction le plus fréquent. Il est possible de diviser ce moyen, selon les caractères du texte biblique et le but de la citation, en quatre catégories.

Premièrement, Liang utilisait une phrase ou un petit morceau de texte comme départ de ses lectures. Cela est le genre le plus usuel. On trouve ce style d'organisation dans bien de ses textes, par exemple dans les premiers quinze billets du chapitre cinq (ce chapitre offre des critiques bibliques mélangées).

Deuxièmement, Liang établissait son sujet d'intérêt en s'appuyant sur des citations. On constate ce type de citation dans son premier billet. Liang a rapporté

l'ensemble du chapitre trois du *livre de la Genèse*. Sa lecture fondée sur l'histoire du Jardin d'Éden indiquait la désobéissance du premier couple qui a emmené à l'espèce humaine le péché originel.

Troisièmement, l'emploi des citations au milieu ou à la fin de lecture servait souvent pour l'auteur d'argument autoritaire ou de conclusion finale. On compte en tout cinq citations comme arguments et trois comme conclusions. Par exemple dans le deuxième billet, afin d'insister sur l'importance de négliger toutes les idoles et de servir complètement Dieu, Liang a cité comme soutien de son point de vue "*...et toutes les images de ses dieux sont brisées par terre!*<sup>578</sup>" du *livre d'Isaïe*. Ou lorsque Liang discutait du bien et du mal, de la punition laïque et de l'attente de la vie prochaine, on trouve la conclusion "*Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt celui qui peut perdre l'âme et le corps dans la géhenne.*<sup>579</sup>". L'auteur a rajouté après le texte cité que les gens devaient se détourner de l'estimation d'autrui et qu'il fallait mettre en valeur le jugement équitable de Dieu.

Quatrièmement, L'auteur a emprunté l'ensemble des chapitres bibliques directement comme billet. Ces citations du texte complet servent généralement à définir le thème de plusieurs billets. Cela a causé des disputes sur la liberté du choix des chapitres à citer. Mais Liang a certainement donné des réflexions sur les textes à citer et sur l'endroit où les placer. Prenons comme exemple la

---

<sup>578</sup> *livre d'Isaïe*, chapitre XXI: 9. *Ancien testament*, version Louis Segond 1910

<sup>579</sup> *Évangile selon Matthieu*, chapitre 10 : 28, traduction en français par le chanoine Crampon

citation du chapitre XXII du récit des *Actes des Apôtres* que Liang a introduite dans le chapitre six de son livre.

Le chapitre six *Des mots bienveillants pour conseiller le monde* est consacré dans l'autobiographie de Liang au déroulement de sa conversion et à ses expériences de propagation de la foi. Le chapitre XXII du récit des *Actes des Apôtres* est annexé à ce mémoire. Pour quelle raison a Liang a-t-il choisi le chapitre XXII? Le texte cité concerne la défense de Paul sous de sérieuses pressions. La conversion biblique de Paul était l'évènement le plus important dans cette histoire. En plus, cette partie a déjà figuré à plusieurs reprises dans le récit. En citant ce chapitre, Liang a pu établir une comparaison et une confirmation mutuelle entre Paul et lui-même. En tant que missionnaire, les deux ont vécu le passage de la négligence à la croyance au christianisme. Les pressions venant des autorités et les discours de défense pour leur religion choisie qu'ils ont donnés sont aussi leurs expériences partagées. En introduisant l'histoire de Paul, Liang a réussi à se rendre plus convaincant devant les lecteurs. L'introduction du chapitre biblique a décrit l'expérience de Paul juste après sa propre histoire vécue, on doit dire que Liang connaissait bien la manière de créer des échos parmi ses lecteurs ciblés. Liang maîtrisait l'art de la sélection et de l'arrangement du texte biblique.

#### 5.4.1.2 Implicitation

L'implicitation se trouve très fréquente dans le livre de Liang, surtout dans les descriptions de la vie de Jésus-Christ. Dans le premier billet du chapitre deux,

dans le but de démontrer des preuves nombreuses de la naissance du fils unique de Dieu, Liang a écrit<sup>580</sup> :

况且临诞生之时，天上亦有众神使赞荣于空中，显现地面郊野牧竖之辈，即往覲之，甚觉惊奇，赞扬不已。景星发耀于天空，以至天文师等观景星并耀奇异，即自东跟随至西，越千里而来拜献。二哲老蒙神天上帝默示，入神堂抱圣婴乃欣喜。年甫十二，登神堂辩问圣经奥妙之旨，致令凡听之者，骇愕而惊奇。<sup>581</sup>

(À sa naissance, les divins célébraient la nouvelle en allumant le ciel. Les bouviers qui travaillaient dans les alentours sont venus pour se présenter devant Jésus-Christ. Les gens venus étaient tellement émerveillés que leurs félicitations fussent continues. L'étoile propice brillait si fort dans le ciel, que des maîtres d'astronomie ont été étonnés. Ils ont voyagé de l'est à l'ouest suivant l'étoile propice afin d'offrir leur prosternation. Avec la permission de Dieu, les gens joyeux sont entrés dans la salle sacrée pour porter le bébé divin dans les bras. À peine douze ans, Jésus-Christ fréquentait les édifices où l'on discutait du contenu de *la Bible*. Tous ceux qui ont eu la joie d'écouter ses discours, étaient profondément étonnés et surpris.)

Il nous est facile de noter que la première phrase de Liang est en fait une description abrégée du chapitre II:

---

<sup>580</sup> Liang écrivait dans la langue demi-traditionnelle, l'emploi du mot et la grammaire ne sont pas les mêmes que ceux d'aujourd'hui.

<sup>581</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 17  
<http://jds.cass.cn/UploadFiles/zyqk/2010/12/jdszl39.pdf>

8 - 15 de *L'Évangile selon Luc*; deuxième phrase chapitre II: 1 - 12 de *L'Évangile selon Matthieu*; les deux dernières phrases chapitre II: 22 - 38, 41 - 52 de *L'évangile selon Luc*. Les récits des *Évangiles* ont été très bien incorporés dans l'œuvre de Liang. Liang a établi sa composition de texte par des éléments bibliques sans citation. Les lecteurs familiarisés avec *la Bible* pourraient se rendre compte de la ressemblance. Sinon l'implicite du texte serait difficile à saisir.

Une telle façon de composer demande à l'auteur de choisir des textes utiles tout en s'appuyant sur son savoir du texte d'origine. En utilisant l'implication, l'auteur invite ses lecteurs de combler le vide culturel par des textes ouverts.

#### 5.4.1.3 Intérêt d'exposé

La rédemption des gens pécheurs était le centre d'intérêt de Liang depuis le début de sa vie chrétienne. Cela se manifestait non seulement dans son écriture, mais aussi dans la sélection des matériaux bibliques. On observe que Liang préférait *le Nouveau Testament* à *l'Ancien*. Il a parlé quelquefois du *livre de la Genèse*; des textes du *livre d'Isaïe* ont été cités, ainsi que les prophéties sur la naissance de Jésus-Christ. Mais les contenus de l'ancien testament ont été mélangés dans son livre avec ses explications sur *le Nouveau testament*. Autrement dit, on ne voit pas de distinction entre l'ancien et le nouveau. En même temps, les textes du *Nouveau testament* ont été largement adoptés, car ces textes étaient considérés comme en rapport avec la description de la vie du fils unique de Dieu et avec

l'importance de la rédemption. Ce qui explique aussi le manque de *l'Évangile selon Jean* dont le sujet s'écarte est différent de celui des autres.

#### 5.4.1.4 Faute de lecture

Le terme "faute de lecture" est généralement employé pour décrire un effet négatif. Ici, on l'utilise pour dire les déviations et les additions que Liang a faites à partir du sens du texte originel. Ce phénomène peut être inacceptable aujourd'hui. Mais à ce moment précis, du point de vue de la réception, un texte partiellement "incorrect" peut d'être plus utile qu'une version exacte.

Dans *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, la déviation d'interprétation se manifeste de deux manières: l'interprétation du christocentrisme du contenu de l'ancien testament; le discours rajouté par Liang au nom des saints. Par exemple la citation du *livre d'Isaïe*,

*Quand ils vous diront: "Consultez ceux qui évoquent les morts, et les devins qui murmurent et chuchotent," répondez: "Un peuple ne doit-il pas consulter son Dieu? Consultera-t-il les morts pour les vivants?"*<sup>582</sup>

Ce paragraphe concernant la croyance en un Dieu unique Jéhovah a connu une interprétation de christocentrisme chez Liang. Il l'a utilisée comme dialogue entre un ignorant de la gloire biblique et un dévot de Jésus-Christ. En plus de la déviation de la portée du texte, Liang

---

<sup>582</sup> *Livre d'Isaïe*, chapitre VIII: 19, traduction par le chanoine Crampon

offrait des narrations de justification en empruntant le nom de Jésus-Christ ou de Paul, lesquelles on ne trouve nulle part dans *la Bible*.

L'addition signifie que le livre de Liang représentait sa propre compréhension de *la Bible*. Citons l'exemple le plus évident. Liang parlait de la raison pour laquelle Nicodème "vint de nuit trouver Jésus<sup>583</sup>". Il expliquait :

屢次欲求見救世主的威容， 亲聆大教， 因惧同道诸友戏笑， 是以日间不敢去求见， 乃在夜里遂去求见之。<sup>584</sup>

(Dans plusieurs occasions, il voulait vivement regarder de ses yeux la présence majestueuse du Sauveur, écouter de ses oreilles ses lectures prestigieuses. Mais il avait peur des plaisanteries des ses collègues chrétiens. Alors il a décidé de rendre visite au Sauveur pendant la nuit au lieu du jour.)

#### 5.4.1.5 Infiltration de la culture traditionnelle chinoise

Au long du déroulement de la critique du Confucianisme, du bouddhisme et du Taoïsme et d'autres religions rurales, le fond culturel traditionnel se traduisait sans cesse dans les œuvres de Liang. La contextualisation qu'on connaît aujourd'hui donne une explication théorique de la qualité hétérogène dans les compositions de Liang. Ainsi

---

<sup>583</sup> *Évangile selon Saint Jean*, chapitre III:2, traduction en français par le chanoine Crampon.

<sup>584</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 31

on voit dans sa version de *la Bible* sinisée des termes empruntés venant des autres religions, tels que 神 (shen - le divin) 天 (tian - le ciel) 帝 (di - l'empereur) dans le système traditionnel chinois; l'opinion que l'homme est né avec un sens moral inné du Confucianisme; la notion de l'enfer et du karma venant du Bouddhisme, etc. Certes, son livre a une couleur hétérodoxe. Mais Liang n'a jamais trahi ni le monothéisme, ni la thème du péché et de l'expiation.



Une feuille de 570 x 330 mm des mots bienveillants pour conseiller le monde. L'écriture en haut dit : A Chinese phrase [mot illisible] to good deeds used as a heading for presenting [mot illisible] truth. Le suivant dit : F.J. Bradshaw Nov. 12, 1901. Bradshaw était un missionnaire à Sichuan de 1894 à 1903. Le titre du livre se lit de droite à gauche. Il est aussi intéressant de noter en haut à droite une publication de 真道堂 (zhen'dao'tang - Maison de la Voie) qui était en fait un service médical.



## 5.4.2 EMPLOI DE LA BIBLE

### 5.4.2.1 Péché

Pour *la Bible* et le christianisme, le péché signifie la trahison des intentions divines ou la relation éloignée entre les humains et Dieu. Liang a fondée ses exposes concernant cette relation sur l'origine du péché, l'idolâtrie et ses conséquences.

#### -- Origine du Péché

Liang a commencé la discussion sur l'origine du péché par l'interprétation des récits du *livre de Genèse*. Dans son premier billet, Liang a cité l'histoire du Jardin d'Edam pour révéler avec un regret profond la révolte humaine contre l'intention de Dieu et la nature du péché des humains.

缘此因亚丹一人犯了天条大律之罪，遂引灾难艰苦入世界之中，而因  
犯罪，以致凡属人类者，皆有死流及于众人也。。。。。。盖世人  
犯罪恶之污，谁能由污秽之物，而取出洁净者乎？。。。。。。都因  
原始男女二人，固犯天条大律而至，即万类雌雄，故由恶欲交媾受孕  
而成胎。是以世上之人，一出娘胎就有恶性之根。婴儿幼少壮劳等人，  
其肉身血气之性，没有无恶性之情，因此世人必要受死之苦，总不  
能逃脱此难也。<sup>585</sup>

---

<sup>585</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 12

(Pour telle raison Adam a commis le crime grave contre les lois célestes. Il a ainsi apporté les catastrophes et les souffrances sur la planète. Suite aux crimes, tous ceux qui sont humains doivent subir la mort... Lorsque personne ne peut se libérer du péché, qui donc pourrait indiquer une personne innocente dans ce monde de saleté?... tout avait pour cause le premier couple du monde et leur crime commis. Toutes les existences, les mâles et les femelles, nées par la copulation sous influence de leur désir vicieux, trouvent en soi le péché. Ainsi tout le monde est caractérisé par le péché dès la naissance. Les nouveaux nés, les jeunes, les mûrs, parmi tous les gens formés du chair et sang, personne ne s'exonère des maux. Ainsi tous les êtres humains sont soumis à la pénalité de la mort, sans jamais s'échapper de ce désastre. )

On observe que Liang a égalé l'origine du péché à la corruption d'Adam et Ève. Une fois que les gens sont nés avec en eux la racine des vices, personne ne peut se proclamer vertueux devant Dieu. Cela a ensuite détruit la bonne relation entre les humains et Dieu, par conséquent notre espèce était désormais exclue du bonheur infini. Le discours de Liang s'accorde parfaitement avec la doctrine du péché originel. Regardons.

*Ainsi donc, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort... Et ainsi la mort a passé dans tous les hommes parce que tous ont péché.*<sup>586</sup>

---

<sup>586</sup> *Épître de Saint Paul apôtre aux Romains, chapitre 5 : 12*

Le fondateur de l'exégèse de la notion de péché originel Augustin d'Hippone<sup>587</sup> (354 - 430) indique dans son livre intitulé *la Confession*:

*Puisque personne n'est pur de péché devant toi, pas même le petit enfant dont la vie n'est que d'un jour sur la terre...*<sup>588</sup>

On trouve également des soutiens de la transmission du péché originel dans *la Bible*. Par exemple:

*De même en effet, que par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul tous seront constitués justes.*<sup>589</sup>

Selon Liang Fa, le monde est né avec le vice. En plus, l'égoïste aggrave la condition humaine. En ce qui concerne la raison pour laquelle le premier couple s'est fait piéger dans de circonstances dégradantes, autrement dit la raison du choix de désobéissance à Dieu, Liang croyait à deux causes: la tentation de l'extérieur et surtout le désir interne.

听从蛇魔所诱惑妄想一食此树之果，即欲同神天上帝的全知之明，

顿起贪心，重违严命。<sup>590</sup>

---

<sup>587</sup> philosophe et théologien chrétien

<sup>588</sup> Saint Augustin, *Confessions (I-III)*, traduction en français par Jean-Claude Fraisse, Hatier. Format PDF mis en ligne par PhiloSophie, 2014, page 47  
[http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/augustin\\_fraisse.pdf](http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/augustin_fraisse.pdf)

<sup>589</sup> *Épître de Saint Paul apôtre aux Romains*, chapitre 5 : 19

<sup>590</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 41

(Ils se sont laissés prendre par la tentation du diable Serpent Ils se sont bercés de l'illusion qu'il suffisait de manger le fruit de cet arbre pour être omniscients comme Dieu. Alors pris par la cupidité, ils ont sérieusement transgressée les fermes principes de Dieu.)

Le diable Serpent, autrement connu comme 魔鬼 (mo'gui - le démon), 邪魔 (xie'mo - le diable vicieux), 邪神 (xie'shen - le dieu méchant), est sans aucun doute le facteur extérieur. La cause radicale est quand même l'illusion et la cupidité. Liang a mentionné la prise de décision erronée sous l'impulsion du premier couple<sup>591</sup>, comme si le péché n'était pas leur destin. Mais on voit clairement que cette impulsion est une sorte d'arrogance et d'égoïsme. Karl Paul Reinhold Niebuhr<sup>592</sup> (1892 - 1971) gardait un avis probablement plus proche que celui de Liang. Il pensait que la commission de crime avait pour cause l'égoïsme et le souhait de devenir Dieu. Ce sont les raisons principales des activités criminelles des humains<sup>593</sup>. La chute dans toutes sortes de vices, aux yeux des missionnaires comme Niebuhr et Liang, est causée par la négligence de Dieu tout-puissant.

En complément du fait que la dégradation a apporté à l'espèce humaine la nature des maux, Liang y voyait la cause des vices sociaux et de leurs effets de servitude.

---

<sup>591</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 2

<sup>592</sup> théologien américain protestant

<sup>593</sup> *Philosophies chrétiennes, leçon sept.* Format PPT, centre de recherches sur le christianisme de l'Université Fudan, page 71

[http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0CD0QFjAE&url=http%3A%2F%2Fbigyi.fudan.edu.cn%2Fcn%2FViewArticleDetail.aspx%3FID%3D227&ei=8ya8VMPIM8zrUrTHgJgM&usg=AFQjCNHJYhAhhZf\\_pcXipJ4AYxSK5yyJ7w&bvm=bv.83829542,d.d24](http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0CD0QFjAE&url=http%3A%2F%2Fbigyi.fudan.edu.cn%2Fcn%2FViewArticleDetail.aspx%3FID%3D227&ei=8ya8VMPIM8zrUrTHgJgM&usg=AFQjCNHJYhAhhZf_pcXipJ4AYxSK5yyJ7w&bvm=bv.83829542,d.d24)

Il critiquait fort souvent dans son livre la dépravation des mœurs. Citons les passages suivants:

只知人之恶逆， 乃有大半皆系习俗徇风所至。<sup>594</sup>

(Tout ce qu'on sait dire est que les conduites vicieuses, dans la plupart des cas, sont causées par les coutumes et les tendances malsaines.)

士农工商及富贫男女各人， 迷惑了虚灵之志， 死心塌地， 彼此跟随， 越拜越真。 若有不拜各神佛之像者， 反被众人耻笑。。。。。<sup>595</sup>

(Les soldats, les paysans, les ouvriers et les marchands, ainsi que les riches, les pauvres, les hommes et les femmes, tout le monde est tombé dans l'oubli de l'ambition positive. Les gens irréductibles s'accompagnaient dans leur fausse route d'idolâtrie. Au cas où une personne osait ne pas exercer la vénération, tous les autres se moquaient d'elle.)

On note la mise en valeur de l'effet des entourages envers l'individu. Liang estimait qu'au long du temps, se démontrait de plus en plus clairement le développement des vices. L'effet du triomphe des bienfaits possible au début de la vie diminue de génération en génération.

---

<sup>594</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 106

<sup>595</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 6

外物诱惑， 习染成性， 恶意日增， 而仁义理智之灵渐  
灭。。。。。。纯善之性亦息。<sup>596</sup>

(Sous la tentation de l'extérieur, les  
comportements sont devenus les habitudes.  
L'accroissement des vices éteignait jour par jour  
l'esprit de la bienveillance, la justice, la  
philosophie et la sagesse...la nature vertueuse a  
connu une histoire pareille. )

-- Vices

Les deux premiers billets du chapitre I se portent sur  
les critiques contre l'idolâtrie. Selon l'habitude  
chinoise, on peut constater l'importance attachée à ce  
sujet par l'ordre d'organisation de Liang. L'idolâtrie  
était considérée comme une fausse croyance qui prenait  
comme sujet de la dévotion les créatures et pas le  
créateur unique. On connaît par cœur le premier  
commandement du Décalogue. Il est évident que le  
*Pentateuque* désigne l'idolâtrie comme l'ennemie la plus  
grande contre l'unitarisme. Liang Fa a également noté  
l'effet d'opposition de ce vice. Il s'est lancé dans  
l'attaque contre par exemple Wenchangdijun<sup>597</sup>, Kui Xing<sup>598</sup>  
(dieux du Taoïsme, ce système considérait Confucius comme  
un saint) les Trois Purs<sup>599</sup>, les Trois gouverneurs<sup>600</sup> (dieux

---

<sup>596</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 61

<sup>597</sup> dieu chinois, dieu des lettrés

<sup>598</sup> dieu chinois, auprès du dieu des lettres

<sup>599</sup> rois dieux les plus élevés du panthéon taoïste : Le Vénérable Céleste du  
Commencement Originel, le Vénéré Céleste du Trésor Spirituel, le Vénéré Céleste  
des ancêtres

<sup>600</sup> gouverneurs du Ciel, de la Terre et des Eaux

du Taoïsme) ainsi que les images et les statues adorées par tous les métiers. Liang Fa indique dans son livre qu'il faut:

*丢弃各样假神菩萨之像, 转意归向崇敬神天上帝为主。<sup>601</sup>*

(Abandonner toutes les images et les statues des faux dieux et bouddhas, redresser la dévotion envers Dieu, sans autre dieu.)

À part l'idolâtrie, Liang a fourni ses avis sur bien d'autres péchés empêchant de se diriger vers Dieu. Dans la catégorie de la vie morale, il a critiqué l'irréductibilité, le sybaritisme, l'arrogance, la vénalité etc.; en ce qui concerne la croyance religieuse, la divination, l'interprétation des rêves, le Fengshui, la physiognomonie etc. Il a également classé les gens en deux groupes: ceux qui croient en Dieu, ceux qui ne croient pas en Dieu. Parmi les gens du second groupe, les uns qui ont eu expériences de la religion sans se redresser portent un vice plus sérieux, ainsi sera plus lourde leur punition. Mais il faut accepter que selon Liang Fa, personne n'était innocent (la différence consiste en l'énormité de péché), et que tous devaient subir un résultat désastreux.

---

<sup>601</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 16

-- Conséquences

Lorsqu'on parle de l'introduction des vices sur la terre, on discute en fait de la première conséquence du péché originel. En même temps, Dieu n'a pas lié le péché avec l'humain pendant la création. Jéhovah a décidé de punir les humains pour leur indiscipline. Le péché originel a non seulement empoisonné les générations des gens, mais aussi il a provoqué les vices sociaux. Cela est en accord avec la philosophie traditionnelle chrétienne. Une autre conséquence du péché est représentée par les punitions, telles que la mort du corps humain et les souffrances. À la différence du Confucianisme, Liang ne prenait pas la mort comme la fin naturelle.

-- 死生有命，富贵在天<sup>602</sup>

*...j'ai entendu dire que la vie et la mort dépendent du destin, que les richesses et les honneurs dépendent du Ciel.*<sup>603</sup>

Au contraire, Liang insistait que la mort fût une des punitions lancées par Dieu. Il est clair que Liang n'a pas fait de distinctions entre les limitations humaines et les vices; en conséquent, toutes les souffrances étaient associées au péché. D'un autre point de vue, les punitions, selon Liang, étaient une forme de délivrance très efficace. Ainsi les critiques sur les vices exposées dans le livre de Liang, au lieu de la conviction d'une chute irrémédiable, mettaient en valeur la nécessité de la libération des humains.

---

<sup>602</sup> *Les Entretiens*, XII.5

<sup>603</sup> *Les Entretiens de Confucius* XII.5, traduction en français par Séraphin Couvreur

Quant aux punitions, Liang les divisait en punitions d'ici-bas et en punitions après la mort. Liang évoquait la première catégorie en disant :

*恶人在世上未定其罪，未罚其恶，待死后才刑罚之者，神天上帝亦欲其或能醒悟痛改恶逆，回心依赖救世主之功，则赦其罪，免受永世之苦。*<sup>604</sup>

(Il est possible que les hommes vilains ne soient pas déclarés coupables ou punis pour leurs crimes durant la vie. Ils vont certainement subir les tortures après la mort. Dieu veut qu'ils se rendent compte de leurs comportements et qu'ils se convertissent au christianisme grâce aux efforts du Sauveur. De cette manière les vilains pourront avoir leur pardon, et éviter la souffrance pour toujours.)

L'attitude de l'indifférence de Dieu envers les crimes temporels des humains a donc pour fin de laisser aux gens encore du temps pour se repentir. Cette estimation s'accorde avec l'accentuation de la nature de charité de Dieu. Autrement dit, le manque des mesures de punition dans la vie d'ici-bas ne différerait guère la justice de Jéhovah. En fin de compte, les tortures dans l'enfer exercées après Le Jour du Jugement Dernier rattrapent au maximum les sanctions appropriées.

De la sorte, Liang accentuait de beaucoup les punitions après la mort en soulignant la brutalité des tortures dans l'enfer. Il le décrivait comme un endroit de

---

<sup>604</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 93

la salissure n'ayant rien d'autre que le feu éternel, la brûlure de soif et les supplices; L'enfer gardait à jamais les esprits des pécheurs sans corps humain. Ce portrait de l'horreur dans l'enfer et l'évocation appuyée des tortures concernent tous les hommes au Jugement Dernier, quel que soit leur croyance. Tout en dissuadant du péché et en guidant le monde dans la dévotion chrétienne, Liang a offert ses réponses sur la perte par les pécheurs et leurs récompenses.

#### 5.4.2.2 Rédemptions

Liang considérait comme la racine du péché les êtres humains. Peu importe le péché originel, l'égoïsme ou les péchés sociaux, la source des vices venait de l'intention humaine et du choix libre personnel. Pénétré de cette idée, Liang était convaincu que Jésus-Christ était le seul intermédiaire de la délivrance; en même temps les hommes étaient libres de leur choix. Liang insistait donc sur l'importance de la volonté dans la rédemption.

-- Grâce de sauvetage de Jésus-Christ

Aux yeux de Liang Fa, Jésus-Christ était sans aucun doute le Sauveur du monde. Ainsi la reconnaissance de sa souffrance était la première étape pour l'acquisition du pardon et la libération de l'esprit. De la sorte, Liang a consacré plusieurs billets à propos des récits concernant le Sauveur et leurs portées. La naissance de Jésus signifiait l'abandon de son statut de la gloire ultime; sa descente sur la terre avait pour but de:

令世人观之有法，效之有则，不致终迷于邪恶之道，用沈地狱之苦。<sup>605</sup>

(...offrir aux humains un présentateur des disciplines pour qu'ils puissent le prendre comme modèle. De cette manière les gens ne vont plus se perdre sur la route vicieuse qui finit par les misères dans l'enfer.)

L'évangélisation de Jésus servait à convaincre les gens d'adorer Dieu et à leur faire comprendre l'importance du réveil de l'âme; Le sommet de son œuvre comme sauveur était le jour de la crucifixion et de la mort; la résurrection de Jésus-Christ marquait la révélation de son rôle d'intermédiaire entre Dieu et les humains. Liang parlait souvent de trois principes : le respect de Dieu, la conscience de l'importance de l'âme et la croyance en la rédemption de Jésus. Ce dernier paraît le plus important aux yeux de Liang (à un certain degré plus important que la création du monde de Jéhovah).

Le missionnaire chinois n'a pas négligé la relation entre l'exécution de la rédemption et l'intervention de Dieu. D'après lui, la raison pour laquelle Dieu n'accordait pas à tout le monde son pardon était sa nature d'impartialité et d'équité; la grande bonté de Dieu a évité l'extinction des pécheurs; Dieu juste et charitable a envoyé son fils unique au monde humain pour substituer la pénalité de la mort appliquée aux gens coupables. La crucifixion et la résurrection de Jésus-Christ étaient considérées comme les manifestations de la volonté de Dieu.

---

<sup>605</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 16

-- Libre arbitre

D'après les billets de Liang, on constate que son idée sur la rédemption ne se termine pas à la révélation de la grâce de Jéhovah. Il parlait de la réponse de chaque personne. La condition à satisfaire pour avoir le pardon consiste en de bonnes actions et en qualités morales et à la qualité morale. Dans le système théorique de Liang Fa, Dieu n'a jamais présélectionné un groupe de personnes qui n'auraient jamais gagné son pardon. La grâce de la crucifixion est ouverte à tous. Chaque humain a le droit de choisir librement de l'apprécier. Il a dit dans son livre :

祸者， 顺人欲， 从世俗， 不信耶稣， 此之谓祸之源也。 福者，  
认识神天上帝， 遵守真道， 敬信耶稣， 存心为善者， 此之谓福  
之道也。 斯二者， 由人自取之。 永祸永福， 亦由是而赏罚之耳。

606

(Le malheur prend la forme de la soumission aux volontés et au philistinisme, de la méfiance à l'égard du Jésus-Christ. Voici la naissance du malheur. Le bonheur est lié à la croyance en Dieu, au respect des règles divines, à la foi en Jésus et à l'application aux bienfaits. Voici la voie du bonheur. Quelle route choisir, la décision est libre. Le malheur et le bonheur à jamais sont réalisés respectivement par la punition et la récompense. )

---

<sup>606</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 122

Son point de vue était partagé par John Wesley<sup>607</sup> (1703 - 1791) qui soutenait la doctrine de la Réconciliation Universelle. Du fait que Wesley était l'homme d'influence dans la Communion anglicane, il est normal que son membre Liang Fa ait gardé un avis pareil. Les interprétations fournies par Liang embrassaient l'idée du libre arbitre. C'est-à-dire que les êtres humains ont la liberté de se laisser tomber dans l'enfer. Ils ont à la fois la potentialité de devenir saints en respectant les lois de Dieu. Hélas, l'abus de cette liberté a entraîné l'espèce humaine aux vices. Mais dans la théorie de Liang, la ferme croyance en la grâce de rédemption assure la délivrance. Liang n'était pas le défenseur de la doctrine de Prédestination. Selon lui, la faveur de Dieu n'est pas exclusive. Dieu ne désigne pas (même si il en est capable) le destin de chaque personne. La décision se fait en dépendant du choix d'acceptance ou de refus de la grâce de Dieu.

-- Réponse des humains

Liang prenait en considération l'aveu du péché et la résipiscence comme le premier pas de la réponse à la grâce de Dieu. Il rajoutait comme nécessités la bonne connaissance sur l'âme, les bienfaits et la croyance.

La bonne connaissance sur l'âme, jugée d'une première importance, se traduisait par la conscience du fait que le sacrifice de Jésus avait pour but de dispenser des pénalités éternelles des âmes des pécheurs. Il a dit:

---

<sup>607</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, prêtre anglican britannique

人有两个生命， 肉身一， 灵魂一<sup>608</sup>

(L'homme possède deux formes de vie, l'une est le corps humain, l'autre est l'âme.)

(灵魂)...乃系人心虚灵不测之妙神， 由神天上帝赋予人身内的明悟， 记念， 爱欲之情也<sup>609</sup>

(L'âme est une divinité incommensurable d'intelligence. Dieu l'a conféré aux hommes dans leur corps pour la perceptibilité, la mémoire et l'affection.)

Dans le dualisme de Liang à propos du corps et de l'âme, cette dernière est immortelle. La vie beaucoup plus longue de l'âme porte ainsi une valeur plus grande. Après la mort, tous doivent soit être accueillis dans le Paradis, soit tomber dans l'enfer. De la sorte, Liang a accentué la rédemption de l'âme, une forme de vie tellement appréciable que Dieu a demandé à son fils unique de vivre les tortures pour la préserver. Sans conscience de la valeur de l'âme, les pécheurs ne pouvaient pas faire connaissance de Jésus, sans parler d'être sauvés.

Quant au christianisme, la rédemption est en fait la question des mesures à prendre dans la relation harmonieuse avec Dieu. Tout en avouant la nécessité et la grandeur de la grâce de Jéhovah, Liang a lancé la combinaison de la croyance et des bienfaits.

---

<sup>608</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 56

<sup>609</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 34

独有这样之人， 生在世上之时， 日日修身积德， 存心敬畏神上帝， 遵神上帝圣诫而行， 信从救世主耶稣代赎罪之德， 依靠其赎罪之功， 可以求得救罪之赦， 专心从善。<sup>610</sup>

(Telle personne peut demander le pardon de Dieu et se concentrer sur l'application des bienfaits: durant sa vie, l'homme cultivait son caractère et accomplissait les bonnes actions. Il respectait Dieu d'une façon tellement profonde qu'il se comportait strictement selon les admonestations divines. Il croyait à la grâce de la crucifixion de Jésus. Et il assurait sa part dans la rédemption. )

On note une fusion de la pensée confucianiste dans ce discours. Liang a décrit comme point de départ du processus pour être sauvé "cultiver son caractère et accomplir les bonnes actions", qui est en fait une règle de la moralité confucianiste. On observe donc un système fusionnant l'Occident et l'Asie. La qualité distinctive de l'interprétation de Liang Fa sur la rédemption est qu'il a combiné des doctrines religieuses chrétiennes telles que le fidéisme, la croyance au salut par la seule foi et les approches dans la culture traditionnelle chinoise.

Liang estimait que les actions répondant à la grâce devaient venir de l'adoration des croyants. Cela marque la différence avec la doctrine confucianiste de la bienveillance. Dans le système de Liang, le sujet de première importance de l'adoration est sans aucun doute Dieu unique, contre la proclamation confucianiste de

---

<sup>610</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, page 115

l'idée que la bienveillance signifie l'affection envers les gens. Au niveau de la nature de cette adoration, Liang soutenait la prise des actions suivant l'intention divine d'aimer le prochain comme soi-même; en même temps le Confucianisme définissait la nature d'adoration par l'honneur des personnes âgées venant d'autres familles de la même manière qu'on honore les nôtres; la prise de soin des enfants venant d'autres familles de la même manière qu'on traite nos propres enfants.

#### 5.4.3 MÉTHODE DE TRADUCTION

L'observation sur la compréhension et l'interprétation de Liang concernant *la Bible*, nous permet d'établir les caractérisations de la piste de croyance et de l'expression littéraire de ce premier pasteur chinois. D'après Hans-Georg Gadamer <sup>611</sup> (1900 - 2002), la reconstruction des conditions appliquées à la naissance d'un ouvrage est en effet un travail supplémentaire fondamental; l'essence d'histoire ne se trouve pas dans la restauration du passé; l'importance réside dans la communication spirituelle du présent<sup>612</sup>. Ainsi l'avancement de cette thèse oriente vers les recherches approfondies, en plus des analyses textuelles, sur la signification et la valeur de l'interprétation biblique de Liang, autrement dit sur la portée de son travail.

En employant le criticisme historique, on reconstruit les points de vue de l'auteur. De la sorte, on est au courant de la formation des constatations. Cela permet

---

<sup>611</sup> philosophe allemand

<sup>612</sup> Gadamer, Nicolas Walker, *Truth and Method*, traduction en chinois par Hong Handing, Presse de la Commerce, 2009, ISBN 9787100066181, pages 218 - 221

d'établir dans la recherche une cognition plus riche que celle que les lecteurs du texte pourraient acquérir. Le nouveau départ maintenant est l'explication des questions textuelles rétablies. Autrement dit, la recherche ne doit pas s'arrêter au niveau de la pensée de l'auteur et de la littérature. Il faut d'ailleurs relever la valeur des activités d'interprétation de Liang comme un nouveau sujet d'étude.

#### 5.4.3.1 Traduction de "Dieu"

La traduction du terme Dieu était problématique depuis longtemps. Dans le texte suivant, on va analyser la méthode de Liang Fa. Le terme le plus souvent employé par Liang est 神天上帝 (shen'tian'shang'di - l'empereur suprême céleste). En tant qu'assistant de Robert Morrison<sup>613</sup> (1782 - 1834), Liang était probablement influencé par la version de *la Bible* traduite par Morrison intitulée 神天圣书 (shen'tian'sheng'shu - le livre sacré et céleste). En plus, Morrison utilisait les termes de 神 (shen - le divin) 神天上帝 (shen'tian'shang'di - l'empereur suprême céleste) 真神上帝 (zhen'shen'shang'di - le vrai empereur suprême) dans son travail. Liang était bien familier de ces expressions. Mais la décision était fondée non seulement sur la référence à Morrison, mais aussi sur le fond culturel de l'auteur. Autrement dit, Liang a voulu accorder à Dieu toutes les qualités que présentaient les termes "神" (shen - le divin) "天" (tian - le ciel) "帝" (di - l'empereur).

---

<sup>613</sup> missionnaire écossais, premier missionnaire protestant en Chine

Dans les pensées traditionnelles chinoises, telles que les *Quatre Livres*<sup>614</sup> et les *Cinq Classiques*<sup>615</sup>, le Taoïsme de Laozi<sup>616</sup> (600 av. J.-C. - ?) et Zhuangzi<sup>617</sup> (369 - 286 av. J.-C.) et le Moïsme<sup>618</sup>, le Ciel occupaient la place du sujet d'intérêt à élaborer. Par exemple dans les quatre livres et les cinq classiques:

—— 巍巍乎，唯天为大<sup>619</sup>

*Quelle suprême grandeur ! Seul le Ciel est grand.*<sup>620</sup>

—— 天作高山，大王荒之。<sup>621</sup>

*Le Ciel a créé les montagnes si hautes, et l'empereur les entraîne sous l'agriculture.*

—— 天生蒸民，有物有则。<sup>622</sup>

*Le Ciel donne naissance à une multitude des gens; à chaque faculté et relation sont annexées les lois.*

---

<sup>614</sup> *La Grande apprentissage, La Doctrine de la moyenne, les Analectes de Confucius, et les œuvres de Mencius*

<sup>615</sup> *Le Livre des Cantiques, Le Livre de l'Histoire, Le Livre des Changements, Le Livre des Rites et le Le printemps et l'automne annales*

<sup>616</sup> sage chinois, contemporain de Confucius

<sup>617</sup> penseur chinois

<sup>618</sup> doctrine philosophique dont le fondateur Mo Zi (479-381 av. J.-C.)

<sup>619</sup> *Les Entretiens*, VIII.19

<sup>620</sup> *Les Entretiens de Confucius* VIII.19, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>621</sup> *Le Classique des vers — Odes of the temple and the Altar*, poème 270

<sup>622</sup> *Le Classique des vers — Les odes majeures*, poème 260

Dans les trois exemples, on a accordé au Ciel la transcendance, la création, le pouvoir d'animer. Il est certain que le Ciel ressemble beaucoup à Dieu. Lorsque Liang introduisait une nouvelle conception en rappelant toutes les qualités additionnelles du Ciel, la mémoire d'un souverain traditionnel réveillait la dévotion des lecteurs envers Dieu (étranger). Le mot 帝 ou 上帝 apparaissait aussi souvent que le Ciel dans les classiques. Indiquant le dominateur suprême, le mot portait une triple significations: le souverain de la nature, l'esprit transcendant, la prépondérance morale. Datant de la dynastie Shang (1570 - 1045 av. J.-C.), existait la notion des divinités ancestrales et la popularisation de la vénération parmi leurs descendants. L'expression chinoise que Liang a prise pour la traduction de Dieu regroupait tous les termes d'excellences.

Jéhovah et Jésus ont en fait de nombreux titres descriptifs dans *la Bible*. On en cite plusieurs dans tableau ci-dessous.

Titre	Source
Éternel	<i>Livre de Genèse 4:9</i>
Dieu très-haut	<i>Évangile selon marc 5:7</i>
Dieu des armées célestes	<i>Livre des Psaumes 59:6</i>
Vieillard âgé de très nombreux jours	<i>livre de Daniel 7:9</i>
Roi des rois Seigneur des seigneurs	<i>Première épître à Timothée 6:15</i>
Tout-Puissant	<i>Livre de Job 22:3</i>
Père céleste	<i>Évangile selon Matthieu 6:14</i>

Dieu vivant Roi éternel	<i>Livre de Jérémie 10: 10</i>
Dieu suprême	<i>Deutéronome 10:17</i>
Saint des saints	<i>Livre de Daniel 9:24</i>

De même, à part du terme 神天上帝 (shen'tian'shang'di - l'empereur suprême céleste), Liang offrait d'autres titres dans son livre, tels que:

Titre	Sens
神爷火华	Sens littéral: Seigneur divin du feu brillant Sens littéraire: Jéhovah (transcription phonétique) le divin
自然而然之神	Dieu indubitable
造养人类万物之主	Maître créateur de toutes existences
大主宰	Arbitre supérieur
天	Ciel
天父	Père du ciel
神天	Ciel divin
万国之王	Roi de tous les royaumes
各皇之皇	Empereur des empereurs
神父	Père divin

La différence se trouve dans les appellations métaphoriques de Dieu et de son fils. "La vie" "la lumière" "la vérité" (*Évangile selon Jean 11:25; 1:4; 14:6*), "beau"

(Cantique des Cantiques 1:16), "sagesse" (livre de Job 9:4), ainsi que bien d'autres titres venant de la Bible n'ont pas d'équivalent dans Les mots bienveillants pour conseiller le monde. Pour quelles raisons Liang a-il-fait une sélection des titres?

En se fondant sur les appellations dans le livre de Liang, on constate que sur la nature et la puissance de Dieu, l'auteur a spécifiquement choisi les termes les plus adaptables à la culture chinoise existante. Les ressemblances des expériences religieuses facilitent en effet la compréhension des lecteurs sur le Dieu unique et la religion qu'il représente. Surtout 神天上帝 (shen'tian'shang'di - l'empereur suprême céleste), on en retire le rappel de la perception du Ciel mystérieux, la dévotion des forces surnaturelles de tous les jours, l'autorité déjà établie, la cohérence du respect de la force dominant les existences. Jéhovah dans l'interprétation de Liang est donc une combinaison harmonieuse des deux cultures.

#### 5.4.3.2 Liang en tant que scripteur

L'herméneutique est une méthode d'analyse questionnant trois facteurs: le texte, le scripteur et l'interaction. Cette partie de recherche se concentrera sur l'interprétation elle-même du point de vue de l'herméneutique philosophique contemporaine. Dans le processus d'herméneutique, la révélation et la dissimulation de la textualité offrent au texte la possibilité de la transformation vers la portée réelle. Seul l'analyse de la textualité risque de ne pas être

suffisante; la transformation demande son interaction avec l'auteur. Dans les analyses suivantes, le sujet d'intérêt consistera dans les facteurs qui ont influencé le processus et l'effet de l'interprétation: les rapports de fait, la vie et la caractéristique de l'auteur, la liberté relative dans les activités d'interprétation.

Peu importe la forme du sujet à interpréter, le texte, l'évènement, la cérémonie et etc., l'interprète doit se lier avec la textualité. Ce rapport de fait se réalise de plusieurs manières possibles, telles que la lecture, la traduction, l'écoute et l'imitation. Quant à Liang, ce rapport touche à sa relation avec les missionnaires Robert Morrison et Peter Parker<sup>623</sup> (1804 - 1888) et son travail au service d'impression de *la Bible*. Les deux faits exerçaient une influence imperceptible dans sa version de *la Bible*. En plus William Milne<sup>624</sup> (1785 - 1822) a introduit Liang à *la Bible* d'une façon plus directe. Milne prenait du temps chaque semaine pour donner une éducation systématique du christianisme à Liang, incluant la lecture, les échanges d'opinions et la prière ensemble<sup>625</sup>.

À part les raisons externes, le facteur le plus essentiel est sans aucun doute sa lecture et sa réflexion sur *la Bible*. Durant la lecture, Liang avait une perception lucide des qualités distinctives du christianisme. Lorsqu'il cherchait à embrasser les distinctions religieuses, il interprétait spontanément *la Bible* afin de répondre aux questions délicates depuis longtemps sur la nature du péché et le salut. Gadamer a

---

<sup>623</sup> missionnaire américain, réputé pour son service médical

<sup>624</sup> missionnaire protestant britannique

<sup>625</sup> Wu Yixiong, *La culture sociale régionale et les échanges contemporaines de l'occident et l'Asie*, Presse du peuple de Shanghai, 2010, ISBN 9787208088016, pages 57 - 59

mentionné que la compréhension d'un ouvrage est une transmission des contenus lus à l'expression<sup>626</sup>. C'est-à-dire donc que l'interprétation est le processus de la reproduction et de la recréation des choses déjà formées. De ce point de vue, on peut dire que le livre *des Mots Bienveillants pour Conseiller le Monde* est le fruit de la réflexion à partir de la lecture, le résultat de la recréation de *la Bible*.

L'influence de la vie personnelle et les caractères font partie des facteurs majeurs dans l'herméneutique de Liang. Avant le contact, la lecture et la communication de *la Bible*, la vie qu'il a vécue le préparait dans l'adaptation de la voie biblique. En plus de ses perceptions sur le péché des êtres humains et sur l'envie de l'idéalité, l'éducation traditionnelle reçue lui a fourni la compétence de la compréhension, permettant d'établir une vue compatible et des savoirs suffisants. Cela est la base de la communication avec une nouvelle religion. On doit noter la motivation très forte de Liang dans la propagation chrétienne. Il cherchait à expliquer dans ses écritures les différentes relations entre les croyants et les infidèles. Lorsqu'il était sous pression sociale, son livre lui offrait la possibilité de critiquer la civilisation traditionnelle chinoise et de justifier *la Bible* et le dogme chrétien. Les caractères démonstratifs dans son livre sont en fait les expressions de certaines étapes de la vie.

La personnalité de Liang est également remarquable dans son travail. Liang Fa excellait dans la poursuite de

---

<sup>626</sup> Gadamer, Nicolas Walker, *Truth and Method*, traduction en chinois par Hong Handing, Presse de la commerce, 2009, ISBN 9787100066181, page 210

la vie spirituelle, l'exploitation de la valeur de la vie et la réflexion sur le surpassement des choses ordinaires. Son enthousiasme et sa conscience favorisaient la piste de l'éloignement des moralités du Confucianisme et de l'acceptation de la méthode biblique. Au cours de ses explications de *la Bible*, Liang a non seulement affirmé les réponses à ses propres questions, mais aussi trouvé le cheminement de vie qu'il voulait.

Les facteurs mentionnés donnaient à Liang l'indépendance et la liberté dans son travail. Cela indique qu'au lieu d'un simple récepteur de la portée de *la Bible*, Liang Fa était dès le début un successeur de sa propre initiative. David Tracy<sup>627</sup> (1939 - ?) explique que si on n'a pas l'intention de devenir un vecteur symbolique passif des codes de la famille, de la société et de l'histoire, il faut alors prendre les risques d'interprétation<sup>628</sup>. Liang était bien l'exemple de ceux qui osent prendre les risques.

L'interprétation du texte ne s'accomplit jamais que par la dévotion. Ce processus long et compliqué débutait par le premier contact de Liang avec *la Bible*, sa dévotion au travail était en fait la limite. Afin d'établir un système stable, l'initiative de l'auteur doit en tout cas se placer derrière l'interaction. L'effet de la textualité de *la Bible* et l'intégration de la tradition ont tous les deux eu une double action; ils guidaient Liang pour avancer suivant une certaine piste sans la possibilité de la liberté totale. Dans la recherche suivante, on va

---

<sup>627</sup> théologien catholique américain

<sup>628</sup> David Tracy, *Plurality and Ambiguity*, traduction en chinois par Feng Chuan, Presse Sanlian de Shanghai, 1998, ISBN 9787542610294, pages 26 - 27

développer le double effet de *la Bible* comme texte d'intérêt.

D'une part, l'interprétation est le cours d'attribution du sens au texte choisi, durant lequel Liang possédait certainement le pouvoir des commentaires et un certain degré de liberté. Ce phénomène a pour raison le fait que la valeur latente de *la Bible* n'est jamais tellement évidente que la compréhension ne nécessite plus la participation de la part des lecteurs. Pareille à celle des autres ouvrages, la portée subtile de la textualité de *Bible* crée en conséquence une sorte de tension et d'écart entre le texte et le sens. En somme, l'interprétation est une activité requise. Par rapport aux versions religieuses plus accessibles, le classique du christianisme exprime d'une façon plus évidente la pluralité et l'ambiguïté (la certitude et la consistance dont on a parlé sont relatives aux *Entretiens* de Confucius). Certes, les révélations directes se trouvent assez fréquentes dans *la Bible*. Mais dans la plupart des cas, la complicité laisse les lecteurs confus et désorientés. Ainsi *la Bible* demande des interprètes, surtout ceux qui sont passionnés et concentrés. Empruntant ces critères, Liang était libre d'aborder toutes les questions qu'il jugeait intéressantes aux yeux de ses lecteurs. La réponse aux besoins de la propagation de *la Bible* lui confirme également le choix des contenus bibliques à compléter.

D'autre part, en tant que base et point de départ de l'interprétation de Liang, *la Bible* non seulement l'éloignait des versions d'expression sans rapport au texte d'origine, mais aussi guidait la progression du travail par son influence d'incertitude de la signification sur le système de communication à double

sens entre la textualité et l'interprète. L'incertitude de la signification mentionnée ici est née du manque de chevauchement entre l'univers de *la Bible* et celui de Liang Fa essayant d'établir des échanges. La seule manière restante pour Liang Fa était de raisonner un contexte cohérent aux deux parties en s'appuyant sur les signes indicatifs et les suggestions dans le texte d'origine<sup>629</sup>. Il est constatable que le type de communication entre Liang et le texte biblique est en fait asymétrique. Par suite de ce contexte, il était presque impossible pour Liang de vérifier au long de son travail l'exactitude de sa compréhension de *la Bible*, sans parler de la pertinence des expressions interprétées. Liang était capable de se libérer des freins du texte écrit pour montrer à ses lecteurs des significations cachées. Toutefois il devait s'appuyer sur la concrétisation des sens raisonnables sans échapper du champ de la portée biblique. Voilà en ce qui concerne la liberté relative d'interprétation.

Le texte de *la Bible* fonctionne donc à double sens. Il rendait à la fois possible l'interprétation et imposait des restrictions. Les récits et les significations apparentes sous forme de versets dans *la Bible* n'ont pas une simple vérité absolue. On constate d'une façon plus fréquente des qualités non-déterminées et des marges de sens. Visant les difficultés d'interprétation des révélations hermétiques, Liang devait sans aucun doute employer ses connaissances et ses expériences. La bonne rédaction l'obligeait également à procéder adéquatement suivant le guide du texte et de ses insinuations. L'espace blanc des sens garantit en effet la communication entre *la*

---

<sup>629</sup> Wolfgang Iser (1926 - 2007), *L'Acte de lecture : théorie de l'effet esthétique*, traduction en chinois par Jin Yuanfu et Zhou Ning, Presse de science sociale de Chine, 1991, ISBN 9787500408390, page 195

Bible et Liang Fa ainsi que d'autres interprètes intéressés de composer leur propre version.

#### 5.4.3.3 Pensée traditionnelle

Dans la discussion ci-dessus, on parle souvent des facteurs de l'auteur en mentionnant son interaction avec le texte. Ce genre d'actions réciproques est représenté, au niveau de la textualité, par le processus de la découverte des significations cachées dans le texte; et pour Liang, la fusion des champs visuels. Dans le système d'herméneutique philosophique, cet horizon vise à décrire la formation de la compréhension, incluant la cause, le point de vue et toutes les perspectives possibles. La fusion de l'horizon est en gros ceci : Lorsque les lecteurs entreprennent la compréhension du texte, ils sont en fait entrés dans l'horizon de l'auteur. Au cours des échanges, les qualités ressemblantes sont acceptées immédiatement; les écarts se battent, s'affrontent et se consomment mutuellement (ou s'absorbent l'un l'autre) jusqu'à la combinaison des idées préconçues. Et finalement est née la compréhension des lecteurs sur un texte donné dans un nouveau contexte historique<sup>630</sup>. Analysons ensuite deux éléments majeurs idéologiques.

---

<sup>630</sup> Liang Gong, *Introduction aux critiques sur la Bible*, Presse de la commerce, Shanghai, 2006, ISBN 9787100045056, pages 162 - 163

## -- Traditions

L'effet des traditions se traduisait non seulement par une force restrictive, mais aussi par une expression de la complexité et la pluralité. De ce point de vue, les traditions fonctionnaient pareillement à un texte d'origine. Par exemple dans le cadre des idées préconçues, la moralité traditionnelle a formé les qualités a posteriori de Liang penchant vers la poursuite chrétienne de la bonté. Mais lorsqu'il regardait le christianisme sous la vue de son ancien système moral, la transcendance et les soutiens sacraux exerçaient une influence relativement diminuée. Il faut qu'on reconnaisse la mémoire historique de la nation que Liang avait sur son épaule, sans laquelle il ne pourrait pas se lancer aisément dans son travail. Son obligation de la réévaluation sur les traces de la tradition attire en même temps notre attention. Au processus d'interprétation des textes bibliques étrangers à sa culture, tout en gardant ses propres traces culturelles, Liang devait aborder les différences irréductibles en essayant de se placer dans le contexte. Dans cet enchaînement d'actions pour fusionner l'horizon historique et celui du présent, on observe l'esprit critique de Liang. Les traditions agissaient en Liang, le récepteur de *la Bible*, comme une conservation active qui favorisait d'une part d'une façon efficace l'assimilation des horizons, et qui résistait d'autre part au renouvellement.

Nous avons raison de supposer que Liang a vécu une sorte de tension entre la préservation des traditions et la fusion des cultures. L'introduction d'une nouvelle méthode de compréhension sur les traditions suggère en fait de traiter les héritages comme le sujet d'intérêt de

critique et soupçon. En plus, Liang devait aussi se plonger dans un autre système de tradition appartenant au facteur culturel étranger -- les habitudes de la culture chrétienne. Autrement dit, le dialogue avec *la Bible* mettait en danger l'horizon historique de Liang. Personne ne doit questionner le fond culturel traditionnel, ni le christianisme, ni la nécessité de se nourrir aux idées constructives des deux cultures. Grâce à un esprit critique, Liang a pu maintenir un équilibre dynamique entre le conservatisme et la réception de la nouveauté.

-- Idées inhérentes

Pareilles à la fonction des traditions, les idées inhérentes jouent un rôle de double valeur. Elles sont considérées de nos jours comme une structure de l'interprétation. Gadamer indique que les idées inhérentes constituent en fait une partie du champ de vue du présent, parce qu'elles représentent la partie au delà de laquelle personne ne pouvait percevoir<sup>631</sup>. En tant que condition primordiale de la compréhension, la pensée propre d'un interprète est un morceau constitutif de son champ de vue.

Au début de la connaissance de *la Bible*, il était inévitable pour Liang de tenir ses opinions intrinsèques. Cette base des savoirs embrassait des facteurs tels que le maître suprême et les dieux dans la culture chinoise, la nature scélérate des êtres humains, l'esprit après la mort et l'univers du nirvana. Liang Fa a une fois dit dans son livre:

---

<sup>631</sup> Hans Georg Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique tome I*, traduction en chinois par Hong Handing, Presse de la commerce, 2007, ISBN 7100049032, pages 391 - 392

—— 昔我未曾蒙神天上帝感化痴迷恶心之时，未识敬信救世主真经  
圣道之日， 虽然略识自己日夕言行动作， 固知系有罪恶之人， 惟  
不知怎么样求得诸罪之赦。<sup>632</sup>

(Dans les jours anciens où je n'étais pas rééduqué par Dieu sur le détachement du vice, les jours où je ne connaissais ni le Sauveur ni les doctrines de *la Bible*, j'étais au courant de mes comportements et mes paroles de chaque jour et nuit. Même si je me jugeais une personne du péché, les manières de pétition du pardon m'échappaient.)

On observe qu'à ce moment-là, l'exploitation des façons d'acquisition du pardon est devenue à la fois une partie de ses idées inhérentes et le point de départ de son attention sur les notions concernées dans *la Bible*. Il est à noter que la perception propre est toujours dans un stade progressif. La relation entre Liang et des missionnaires, les attitudes officielle et folklorique envers le christianisme, les impressions directes sur les textes bibliques lors de son travail à l'imprimerie, toutes ces expériences sont été sauvegardées dans le système d'évaluation de Liang. Notre auteur était requis de garder l'attitude ouverte dans l'interprétation de *la Bible* et de mettre ses propres opinions en conversation avec celles des autres personnes. Cela n'égale pas nécessairement l'effacement de ce qui était apparent. En même temps que la perception des avis personnel, Liang a réussi à intégrer la portée (du moins une partie de la

---

<sup>632</sup> Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, pages 78 - 79

portée globale) de *la Bible* dans ses savoirs - cela est exactement l'apparition de la fusion des champs de vue.

Sous la vigueur des traditions et des idées inhérentes, l'univers de Liang s'est répandu. A la fin du filtrage, une portion des connaissances du passé s'est transformée en élément fondamental de la nouvelle perspective. Par exemple dans la démonstration sur l'effet de civilisation de *la Bible* et la norme morale des croyants, Liang a pris les citations dans *les Entretiens* de Confucius suivantes:

— 道之以德，齐之以礼<sup>633</sup>

*Diriger le peuple par la Vertu et faire régner  
l'union grâce aux rites.*<sup>634</sup>

— 言忠信，行笃敬<sup>635</sup>

*Sois loyal et digne de confiance dans tes paroles,  
sérieux et circonspect dans tes actions.*<sup>636</sup>

Les deux exemples ainsi que les autres citations sont cohérentes par rapport à l'esprit critique du point de vue de la théologie chrétienne. Ils donnent la preuve à l'évolution de la pensée de Liang à propos de son éducation dans la moralité confucianiste et de son contact avec la théologie traditionnelle du christianisme. Il est parvenu à un état d'alignement de l'histoire et du présent, de l'individu et des autres.

---

<sup>633</sup> *Les Entretiens*, II.3

<sup>634</sup> *Les Entretiens de Confucius* II.3, traduction en français par Séraphin Couvreur

<sup>635</sup> *Les Entretiens*, XV.6

<sup>636</sup> *Les Entretiens de Confucius* XV.6, traduction en français par Séraphin Couvreur

#### 5.4.3.3 Conversation

La version de compréhension de Liang Fa sur *la Bible* ou le processus correspondant de la fusion entre le contexte culturel actuel et le contexte historique, sont en fait une conversation d'interprète entre le texte d'origine/ l'auteur du texte d'origine. En questionnant plus à fond des doutes réels, Liang, qu'il en soit conscient ou pas, dialoguait avec *la Bible*.

Il est certain que les doutes ont composé le départ de l'interprétation de Liang. D'après sa période de croyance au bouddhisme et sa dévotion au christianisme, on constate les efforts qu'il a faits dans la poursuite de réponses sur les questions délicates, telles que le péché, l'univers des morts, le maître du monde etc. Apparemment la culture traditionnelle chinoise qu'il connaissait depuis longtemps ne lui a pas offert de réponses assez convaincantes et satisfaisantes. Suite à ce dommage, il devait chercher ailleurs pour mieux se rendre compte de ses expériences et de ses perceptions difficiles ou presque impossibles à expliquer. La connaissance avec *la Bible* et le christianisme était sans doute pour lui une nouvelle occasion. Les questions sans réponse que Liang a eu pendant longtemps favorisaient en réalité son interprétation de *la Bible*. Elles guidaient Liang Fa dans sa recherche plus concentrée.

L'importance de tous les doutes, selon Liang Fa, concernait la signification ou la valeur de la vie, autrement dit la réflexion sur les vecteurs d'exploitation

des savoirs<sup>637</sup>. Les doutes peuvent être considérés comme la question sur la valeur de la nature, de la vie, de la société et de la bonne conduite; la recherche des réponses lui a permis de constituer la cognition du monde et de confirmer la voie de sa vie. Ce que Liang a mis dans son œuvre était le résultat de sa délibération sur les questions religieuses ultimes. En même temps, tous les interprètes qui voudraient aller au fond des questions fondamentales d'une certaine religion sont en mesure d'avoir des communications avec les classiques religieux, ce qui est d'ailleurs leur obligation<sup>638</sup>.

Mikhaïl Mikhaïlovitch Bakhtine<sup>639</sup> (1895 - 1975) a fait la distinction entre la compréhension et l'interprétation sous l'angle de la forme. Lorsqu' on explique, il n'y a qu'une mentalité, qu'un sujet; quant à la compréhension, il y a deux consciences et deux sujets. Faute de la relation conversationnelle avec la part de l'objet, l'interprétation n'a rien à voir avec le facteur du dialogue (à exclure l'éloquence formelle); alors que la compréhension, d'une certaine vue, est toujours conversationnelle<sup>640</sup>. Gadamer a offert toutefois la démonstration ontologique de l'homogénéité des deux notions, indiquant que toutes sortes de compréhensions sont en réalité interprétation et que le déroulement de la compréhension est exactement ce qu'on appelle

---

<sup>637</sup> Chen Jun, *Histoire d'esprit, à la recherche des secrets humaines et le sens de la vie*, maison d'édition des livres de reliure aux fils, 2003, Pékin, ISBN 9787801062857, page 107

<sup>638</sup> David Tracy, *Plurality and Ambiguity*, traduction en chinois par Feng Chuan, Presse Jointe, Shanghai, 1998, ISBN 9787542610294, page 143

<sup>639</sup> historien et théoricien russe de la littérature

<sup>640</sup> Mikhaïl Mikhaïlovitch Bakhtine, *le texte, le dialogisme et l'humanite*, traduction en chinois par Bai Chunren et Xiao He, Presse de l'éducation, Hebei, 1998, ISBN 9787543431256, page 314

l'interprétation<sup>641</sup>. A part la forme et la méthodologie, la compréhension et l'interprétation ne sont pas séparables. Le facteur de la conversation sert comme caractère et nature des deux termes. La raison de cette estimation réside dans le fait que le texte, aux yeux des interprètes, est une existence donnant des discours. Du point de vue de l'interaction mutuelle entre *la Bible* et Liang, leurs échanges se succédaient au long de ses activités explicatives.

Liang devait renoncer à toutes ses convenances naturelles afin d'établir une conversation avec son interlocuteur. Entre les interlocuteurs sincères, leur conversation a pour qualité un esprit ouvert<sup>642</sup>. Quant à Liang Fa, l'esprit ouvert suggérait l'exposé de soi-même, l'écoute de la voie et l'intention de *la Bible* et la volonté d'acceptance; cela est la seule manière d'intégrer *la Bible* dans son système logique, en jouant le rôle de médiateur dans la réconciliation des différences culturelles. La moindre obstination de la défense des traditions ou l'abandon de la poursuite de réponse aurait été suffisante pour rendre impossible les échanges entre le texte et Liang, sans parler de l'affirmation de la conviction religieuse. Il est normal qu'en même temps, le texte ait connu une sorte de variation, principalement dans le cadre de la portée actuelle, causée par son interlocuteur et les traditions culturelles chinoises. Ainsi on peut mieux comprendre que *Les mots bienveillants pour conseiller le monde* de Liang Fa, un livre s'inspirant

---

<sup>641</sup>Hans Georg Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique tome I*, traduction en chinois par Hong Handing, Presse de la commerce, 2007, ISBN 7100049032, page 496

<sup>642</sup>David Tracy, *Plurality and Ambiguity*, traduction en chinois par Feng Chuan, Presse Jointe, Shanghai, 1998, ISBN 9787542610294, page 150

de *la Bible* avec des diversités, est le fruit de sa conversation avec *la Bible*.

On juge possible la coexistence des contenus approuvés et opposés par Liang dans *la Bible*. D'une part, l'interprétation signifie l'acceptation des défis venant de l'interlocuteur sur les choses considérées comme correctes au moment précis<sup>643</sup>. D'autre part, en tant que classique biblique, *la Bible* demande une vraie conversation progressant d'une façon scrupuleuse et critique<sup>644</sup>. La révélation et la dissimulation du texte d'origine permettaient à Liang de questionner et de converser au maximum.

---

<sup>643</sup> David Tracy, *Plurality and Ambiguity*, traduction en chinois par Feng Chuan, Presse Jointe, Shanghai, 1998, ISBN 9787542610294, page 138

<sup>644</sup> David Tracy, *Plurality and Ambiguity*, traduction en chinois par Feng Chuan, Presse Jointe, Shanghai, 1998, ISBN 9787542610294, page 141

## Conclusion

Toutes les religions peuvent être divisées en deux groupes : le premier groupe inclut les religions qui accueillent une seule langue dominante ; le deuxième groupe embrasse les religions beaucoup plus ouvertes à propos des langues d'expression. Les religions du deuxième groupe, comme le christianisme, acceptent la possibilité de la substitution des langues. En plus des textes de l'Écriture proprement dite, la poésie et le commentaire complètent l'ensemble des sujets à traduire.

L'importance des textes d'origines différentes varie selon la religion à laquelle ils appartiennent. Parfois, dans la même religion, la perception des textes diffère. Les versions traduites fondées sur les références religieuses constituent ensemble un nombre considérable de traductions en diverses langues. Du point de vue de la promotion des pensées religieuses et de la pratique, les textes traduits jouent parfois le rôle décisif dans les moments de changement social ; plus généralement, les traductions sont comme les échos des changements en cours. Durant l'histoire des traditions, plusieurs restructurations culturelles ont bénéficié de beaucoup d'activités de traduction. Par exemple Xuanzang<sup>645</sup> (602 - 664) et sa contribution à la fondation en Chine de l'école bouddhiste Wei'shi'zong<sup>646</sup>. En tant que maître religieux et plus grand traducteur de son temps, Xuanzang a réussi sa mission religieuse.

---

<sup>645</sup> moine bouddhiste chinois, un des grands traducteurs des sutras bouddhiques

<sup>646</sup> courant bouddhiste chinois inspiré par le cittamātra indien

Toutefois il est nécessaire de souligner que l'attitude envers la traduction fait de temps en temps le sujet des disputes dans bien de religions. Pendant une certaine période de l'histoire, la traduction a pu jouir de la liberté ; Pendant une autre période, les traducteurs avaient pour instruction de rester absolument fidèles aux textes d'origine. Dans le livre titré *Translators through History*<sup>647</sup>, les auteurs précisent un phénomène paradoxal concernant l'évolution culturelle : les versions traduites remplacent parfois le statut du texte d'origine, et à un certain point les générations suivantes ne sont plus au courant de la version d'origine. Les auteurs offrent comme exemple *la Bible hébraïque* en langue grecque connue par le nom *la Septante* (250 - 130 av. J.-C.), une version considérée comme la représentante de la totalité des Écritures bibliques jusqu'à l'apparition de *la Vulgate*<sup>648</sup> (390 - 405).

Différente des autres genres de traduction, la nature de la traduction de *la Bible* en langue chinoise impose la prise en considération de l'adaptation de la culture chinoise aux informations religieuses. Dans le processus de la traduction et de l'adaptation de *la Bible*, les lettrés chinois, tel que Liang Fa, ont joué le rôle d'intermédiaires. En ce qui concerne la traduction de *la Bible* par des lettrés chinois, le sujet porte sur la compréhension des traditions étrangères par les gens élevés dans un autre environnement enveloppant des traditions particulières. La pensée confucéenne garde son statut de dominance en Chine jusqu'à nos jours. Dans les recherches ce chapitre, les comparaisons sont ainsi

---

<sup>647</sup> Jean Delisle, Judith Woodsworth, *Translators through History*, John Benjamins Publishing Company, 2012, ISBN-10: 902722451X, ISBN-13: 978-9027224514, pages 159-160

<sup>648</sup> version en latin de *la Bible*

établies entre le Confucianisme et les valeurs religieuses telles que Dieu, la loi mosaïque, la confession etc. Aux yeux des Chinois d'autrefois, comme le montre l'expérience de Liang Fa, la force de l'élaboration de l'adaptation d'une autre religion impliquait une connaissance du passé et du présent en vue de la rédaction d'une œuvre pour l'avenir. En même temps, leur compréhension de la nouvelle religion ne s'est pas séparée de leurs expériences de vie dans l'environnement de la culture traditionnelle.

En plus de la tradition philosophique majeure - le Confucianisme, le Bouddhisme, le Taoïsme et les autres religions rurales forment ensemble la tradition complémentaire. Dès l'apparition en Chine de l'Église de l'Orient<sup>649</sup>, étant donné les traditions chinoises, les missionnaires cherchèrent des points communs entre le Christianisme et le Confucianisme, qui était le représentant dominant. En plus de la Bible, les missionnaires et bien des lettrés chinois ont uni leurs forces pour traduire des livres sur les sciences. Au temps de la réalisation d'une propagation en liberté du Christianisme, les traditions chinoises ont déjà commencé à pencher progressivement vers la pensée occidentale, par exemple les doctrines du rationalisme<sup>650</sup> et du positivisme<sup>651</sup>.

D'après les recherches établies, il est possible de conclure que la traduction de *la Bible* est une activité d'importation en Chine. En ce qui concerne les textes religieux, l'adaptation est un facteur de grande valeur

---

<sup>649</sup> une des premières Églises chrétiennes introduites en Chine

<sup>650</sup> doctrine selon laquelle la raison est la seule source dans l'acquisition des connaissances réelles

<sup>651</sup> doctrine selon laquelle seules l'analyse et les faits admis par l'expérience sont utilisables dans l'explication des phénomènes

dans la traduction. La traduction des textes religieux peut servir comme une sorte d'indication qui marque la progression dans les domaines de la politique, de la philosophie, de l'idéologie etc. Les traducteurs s'engagent à maintenir la conversation avec le texte d'origine, afin de satisfaire la diversité des lecteurs. En même temps, grâce aux versions traduites des textes d'une certaine religion, la croyance peut exercer un plus grand impact sur les lecteurs. La réalisation de la circulation mondiale du christianisme révèle en fait l'importance de la traduction. Il est ainsi observable que la plus importante mission des traducteurs des textes religieux concerne le transfert en bonne harmonie de la langue sacrée en langue profane. En fin de compte, la traduction joue un rôle capital dans l'histoire des religions.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

### 1. Correspondance des mots

La traduction et l'interprétation sont réputées pour leur dépendance mutuelle. Parfois il est difficile de distinguer l'une de l'autre. La distinction est généralement liée à l'équivalence de forme. Autrement dit, lorsqu'il s'agit d'une phrase du texte d'origine qui est transformée en un court message, ou d'un paragraphe du texte d'origine qui est remplacée par une phrase, il est évident que ce genre de transfert est une interprétation. En bref, l'interprétation n'est pas soumise aux exigences de la correspondance de la forme.

La translittération est un des moyens les plus simples dans la correspondance de forme. Pourtant il est déconseillé d'adopter ce procédé, sauf en présence de besoins absolus, tel que les objets sans précédents ou jamais vus. Les noms des choses n'ont pas de sens spécifique, c'est-à-dire que leurs énoncés ne sont pas liés avec d'autres notions. Au lieu de la traduction, la translittération des noms est considérée comme une série de noms de substitution. La translittération offre un choix temporaire pour les moments spécifiques. Cela signifie que les mots traduits par le son ont plutôt une durée de service assez courte. Quant aux termes conceptuels, leurs riches significations empêchent en fait la translittération.

La correspondance entre deux langues évoque plusieurs catégories : les mots, les phrases, les structures de phrase, les expressions etc. Les traducteurs ont sans aucun doute envie de s'appliquer avec succès à toutes les

catégories de correspondance. Mais la nature des langues veut que la correspondance absolue n'existe pas. Dans la pratique, il est possible, par exemple, d'assurer l'équivalence du sens, au risque qu'en même temps la rime ne soit pas respectée ; il est possible d'exprimer la signification d'une métaphore, mais tout en s'appuyant sur des véhicules lexicaux différents. De tous aspects de la correspondance linguistique, les mots méritent la plus grande attention des traducteurs.

Pour expliquer le point de vue mentionné ci-dessus, il faut partir de la comparaison entre la traduction et l'interprétation. De toutes les meilleures façons de transcrire des informations, l'interprétation est en mesure d'offrir des informations de la façon la plus précise. La traduction d'une longueur limitée de quelques phrases peut être difficile à comprendre ; avec l'ajout des informations du contexte par le moyen de l'interprétation, la signification des phrases du texte d'origine est plus évidente. Quelle est donc la nécessité fondamentale de la traduction ? La réponse, dans sens étroit, concerne bien la correspondance des mots. Par rapport aux portées des phrases et à l'intention de l'auteur du texte, le sens des mots paraît beaucoup plus concret. La mission de la traduction, d'ailleurs, est égale à une sorte d'exploitation faite en s'appuyant sur un point fixe - le sens des mots. Il est possible que l'attention attachée aux sens des mots conduise des traducteurs au verbalisme. Mais il faut toujours insister sur le respect de forme, qui est la loi de la traduction.

## 2. Introduction des nouveaux mots

La création des mots s'appuie généralement sur les liens morphologiques. Dans la plupart des cas, la compréhension des notions par la méthode de l'analyse étymologique est considérée comme une approche fort efficace. Mais à force d'évolution linguistique, il est difficile pour les gens d'aujourd'hui de saisir le sens d'un mot par une telle manière. Prenons comme exemple les mots du domaine de la philosophie: les radicaux et l'étymologie des termes philosophiques partagent des liens conceptuels d'une façon tellement primitive que les locuteurs natifs risquent de ne pas en être conscients. D'ailleurs, les liens morphologiques ne résument pas la totalité des liens conceptuels. Par exemple le lien entre les notions chinoises la bienveillance (aimer les gens) et l'homme (les gens) : deux mots d'un même radical, qui sont liés par la morphologie; en même temps la bienveillance (aimer les gens) et le pardon (ne pas forcer les gens) font plutôt une paire de notions complémentaires sans lien morphologique.

En ce qui concerne la traduction, il est idéal de pouvoir trouver des mots équivalents aux niveaux du sens et de la morphologie. Dans la pratique, les traducteurs sont obligés de choisir soit la notation par définition, soit la création d'un nouveau mot. Par exemple la traduction en chinois de "mediocritas" (le juste milieu): 适中 (shi'zhong - approprié + le centre), 适度 (shi'du - approprié + le degré), 中庸 (zhong'yong - le centre + moyen), 中道 (zhong'dao - le centre + la voie). La visée de la traduction, en fin de compte, est l'introduction des nouveautés que la nation ciblée n'avait pas.

Il convient de souligner que l'introduction des mots n'est pas un simple processus d'adaptation. La réussite des nouveaux mots introduits par la traduction n'est pas seulement déterminée par le critère de leur adoption dans la langue ciblée. D'une part, la circulation d'un nouveau mot suggère son influence dans la culture ciblée; d'autre part, la nature de cette influence, positive ou négative, est hors du contrôle des traducteurs. Afin de réaliser un enrichissement de vocabulaire, un mot créé par un certain traducteur doit établir des liens avec d'autres mots qui existent déjà dans la langue.

### 3. Aliénation

Il est intéressant de noter que, en tant que combinaison classique de la religion et de la littérature, l'inspiration de *la Bible* dans le cercle littéraire chinois est beaucoup plus réussie que la propagation de la religion. Ce résultat est évidemment différent de l'intention des missionnaires. D'après les recherches du chapitre concerné, il est observable que les traducteurs n'avaient pas la liberté du choix de la stratégie de traduction. En conséquence, tous les éléments différents dans *la Bible* ont attiré l'admiration des écrivains; en même temps, l'intention religieuse était tellement vivante que les traducteurs ont choisi finalement d'ignorer les critères à respecter dans la traduction interculturelle.

*La Version d'Union Chinoise*<sup>652</sup> est *la Bible* courante en langue chinoise. Dans cette version admise par l'autorité, les mots manifestent une nouvelle définition. Son temps d'apparition peut expliquer ce phénomène d'aliénation: la

---

<sup>652</sup> version prédominante de *la Bible* en chine, publié en 1919

nouveauté dans la langue captive facilement l'attention du peuple chinois. Mais en même temps, la stratégie choisie a en réalité créé un écart entre le texte biblique et les lecteurs qui n'avaient aucune idée concernant les modifications d'usage des mots. L'insistance de la version officielle sur ce qui concerne les traditions sacrées a laissé les lecteurs dans la confusion. D'ailleurs, faute de l'existence du mandarin, les habitants d'autrefois venant de aires dialectales tendaient à employer leurs propres systèmes linguistiques. La bonne compréhension nécessitait ainsi des versions en dialecte comme références complémentaires. Les mots chinois, d'ailleurs, peuvent être répartis selon le sentiment qu'ils représentent. Dans la version biblique chinoise, le choix des mots a clairement mis l'accent sur la distinction entre le vrai et le faux, surtout dans le cas où le sujet est lié aux hérétiques. L'amplification des émotions du texte favorise ensuite la création des échos avec les lecteurs.

Une autre modification remarquable est le domaine de la diathèse. Selon les règles grammaticales de la langue chinoise ancienne, le ton passif vise généralement à souligner le statut social supérieur de l'agent du verbe. La divinité représente sans aucun doute dans *la Bible* l'autorité créative. De cette manière, les phrases passives dans la version traduite indiquent avec évidence que toutes les activités humaines doivent impérativement obéir au divin. Hong xiuquan<sup>653</sup> (1813-1864) a choisi une autre approche dans le but de faire servir *la Bible* à sa propre cause de révolte. Il a manipulé le ton du texte biblique en celui de discours parentaux. Sa traduction est pourtant beaucoup plus adoptée aux gens de son temps.

---

<sup>653</sup> membre leader de la révolte de Taiping, empereur du Ciel proclamé

Au lieu d'être restreinte par l'autorité du Christianisme, la stratégie de la traduction est plutôt définie par la nature exclusive du texte biblique. Du point de vue de la localisation du juste milieu, la version moyenne entre *la Bible* officielle chinoise et la version de Hong, le prêtre missionnaire chinois Liang Fa a sans doute essayé de fournir une version fusionnée des avantages respectifs. Toutefois selon l'explication d'Aristote, le juste milieu, ici autrement dit la meilleure version de *la Bible*, n'est pas simplement une valeur médiane au sens mathématique ou statistique. La version de Liang offre une belle traduction sans de nombreux mots d'aliénation. Mais aux yeux des gens plus sérieux, la moindre modification de *la Bible* est une trahison inacceptable; l'intégralité du message de Dieu et de *la Bible* l'emporte sur la commodité de la compréhension des lecteurs. D'un point de vue différent, le respect dû au divin et la compréhension populaire chez les lecteurs, la version officielle et celle de Liang ont toutes les deux atteint leur but. Le choix final de l'autorité n'est pas étonnant. Toutefois ce qui pose question concerne le fait qu'après presque un siècle écoulé à partir de l'apparition de la version officielle, une nouvelle édition en une langue plus courante n'est pas encore publiée.

#### 4. Idéologie du traducteur et choix de la méthode

Un texte est généralement lié à des facteurs tels que le contexte social, l'état psychologique des traducteurs, le contexte linguistique etc. L'introduction d'une œuvre littéraire riche d'histoires et de pensée peut justifier

l'emploi de la stratégie d'aliénation. La traduction est une activité d'introduction d'un texte de langue étrangère et d'introduction d'une culture étrangère. Autrement dit, les circonstances de la traduction représentent un facteur aussi important que la traduction du texte. Reprenons comme exemple la version chinoise de *la Bible*. Les lettrés chinois d'autrefois étaient en lutte contre la hiérarchie et contre l'oppression; la réforme sociale n'avait pas besoin d'une lecture à propos de l'acceptation des souffrances et de la joie du paradis. Par rapport à *la Bible*, le besoin du pays s'est manifesté par l'introduction au même moment de l'histoire de nombreuses œuvres du réalisme des littératures françaises et russes.

Les traducteurs de la version chinoise de *la Bible* sont en principe des missionnaires occidentaux. Des experts chinois dans le domaine des langues étrangères jouaient le rôle de soutien secondaire. Ainsi en ce qui concerne les vérités et les principes de traduction, les missionnaires avaient le dernier mot. Ils avaient pour but d'attirer l'attention du plus grand public possible. En même temps, le cercle des Chinois bien éduqués était en accord avec les pensées occidentales. Certains des lettrés se sont convertis au Christianisme. Toutefois lorsque la poursuite de la réforme sociale des lettrés chinois s'opposait au but de la christianisation des Chinois de la part des missionnaires, la traduction de *la Bible* et la propagation de la foi ont connu un retard.

Un autre exemple porte sur la traduction de Miao Litian des œuvres d'Aristote. Miao a également adopté la méthode d'aliénation dans son travail afin de conserver précieusement l'état original du texte. De ce point de vue, Miao et les missionnaires partagent plus ou moins le même

avis: la fidélité au texte l'emporte sur les autres besoins. Une autre ressemblance entre la méthode de Miao et celle des missionnaires concerne les moyens complémentaires qui assurent la bonne compréhension du texte traduit. Pour Miao, les textes traduits ont comme mission principale d'être une référence pour l'enseignement. Il assurait avec ses collègues l'orientation des lecteurs qui étaient en fait leurs étudiants. Dans cette circonstance assez particulière, il était naturel d'exiger la précision des mots.

Dans la plupart des cas, un texte traduit n'a pas d'autres moyens que lui-même pour favoriser la compréhension; la décision de la stratégie de traduction doit être prise après réflexion selon le contexte concret. Miao s'est enfin rendu compte de l'importance de la prise en considération de l'idéologie du public ; Avant la rédaction finale de la première version, il a commencé à organiser la deuxième version en ciblant un plus grand public.

L'effet de l'idéologie sur la traduction par la naturalisation est mieux démontré dans la traduction du *Petit Chaperon Rouge*. La version en anglais met accent par les mots ajoutés sur la nature maligne et sur l'initiative du loup. Le traducteur de cette version accorde également attention à son choix de mots d'un vocabulaire enfantin pour faciliter la lecture des enfants plus petits. La version en français reste conforme à la qualité rigoureuse pour laquelle la langue française est réputée. L'histoire paraît moins dramatique par rapport à la version en anglais. Mais la diversité d'organisations des phrases est plus évidente. La version en français a pour objectif en fait d'apprendre à la fois aux petits lecteurs une

histoire et une bonne grammaire. La version en mandarin possède des fautes logiques concernant les informations fournies. Les mots utilisés penchent vers la langue rurale et orale. Ce choix peut être justifié par l'intention de satisfaire un nombre immense d'enfants dont la plupart d'entre eux viennent des régions moins développées. En bref, la version anglaise vise à raconter une histoire intéressante aux petits enfants; la version française met en valeur la fonction éducative avec la belle organisation de la langue; la version chinoise a pour but d'enrichir la vie des enfants des familles relativement moins éduquées.

## 5. Traduction parfaite

Dans la pratique, les gens tombent souvent dans une autre illusion nommée la traduction parfaite. Analysons donc la notion de traduction parfaite. En tant que notion, d'une façon générale, la définition est variable. Si on accepte la définition qu'une traduction équivalant à un certain pourcentage de vente peut être considérée parfaite, la discussion s'oriente en fait vers ce qu'est l'idéal, commercial ou scientifique. En plus de la détermination du pourcentage des ventes, la perfection fait le sujet d'un débat lourd. Empruntons donc la méthode d'expérimentation: la manifestation des conflits est plus évidente dans une situation extrême. Afin de mieux démontrer le problème, on prend la liberté de définir la traduction parfaite par la transmission totale du contenu tout en gardant la logique et le style du texte.

Le premier avis partagé par la majorité concerne la traduction par machine. Pour de raisons imaginables, les gens prennent position contre la traduction par machine.

En réalité, le résultat de la traduction de ce genre dépend largement des inputs<sup>654</sup>. Dans la plupart des cas, les machines à traduire jouent le rôle d'un dictionnaire; des fois elles parviennent à fournir des résultats en combinant des mots équivalents de plus haute fréquence de sens. Aujourd'hui, les gens peuvent être capables de réaliser des calculs simples en scannant la formule à l'aide des applications<sup>655</sup>, ce qui marque le progrès dans le processus de l'Intelligence Artificielle. Avec tant d'autres réalisations s'appuyant sur les technologies interactives les plus avancées, les machines de notre époque montrent qu'elles ont un bel avenir dans lequel elles pourraient finalement comprendre les ordres et réfléchir comme l'être humain.

Il est certain qu'un jour, la machine à traduire concurrente des traducteurs est possible. Mais analysons la logique de la tendance, d'une part les humains peuvent être libérés de ce genre de travail; d'autre part, la tendance signifie que dans la traduction de nos jours, les qualités humaines sont supérieures aux technologies. Autrement dit, ce que les gens cherchent à accomplir comme but final est l'invention d'une méthode de traduction intelligente sans influences négatives ni limitations des connaissances des humains.

Les activités de la traduction sont en réalité beaucoup plus complexes. La machine à traduire idéale aux yeux de la communauté scientifique est potentiellement capable d'optimiser le rôle des traducteurs. Mais la fonction des traducteurs exerce un effet à l'apport strictement limité. La nature des langues et de leurs

---

<sup>654</sup> entrée de données dans un système informatique

<sup>655</sup> Photomath

interactions fait sans exception partie des vérités. Malgré son niveau d'intelligence, la machine ou n'importe quel moyen de traduction est faible en ce qui concerne l'évolution du passé, la maîtrise de la sensibilité et de la culture. En tout, même par d'autres moyens comme la machine ultime de traduction, la mission de traduction parfaite au sens large est loin d'être accomplie.

La traduction n'est pas non plus omnipotente. Cela provient de la nature des individus qui décident de l'impossibilité de la traduction parfaite au sens étroit: la transmission du total des contenus transmissibles (autrement dit, à l'exclusion des obstacles venant de la langue par nature), ainsi que la logique et le style. Techniquement, grâce à la sympathie, il est possible pour les humains de se mettre à la place des autres. Mais personne ne peut prendre véritablement la place des autres. De la sorte, le travail des traducteurs en ce sens-là est extrêmement difficile; ils sont obligés de vérifier l'intention de l'auteur ou du texte d'origine et en même temps d'organiser la langue pour la compréhension des lecteurs.

La perfection au sens étroit demanderait plutôt la fusion complète des cerveaux. Le processus, le contenu et l'association de la réflexion varient entre les individus. Limitons le champ de travail d'un traducteur donné à un domaine spécifique et à une catégorie fixe de lecteurs, par exemple la morale de la philosophie d'Aristote pour les lecteurs chinois, parlant le mandarin, femmes, d'âge 30-40 ans, bien éduquées, mariées, ayant un niveau élémentaire de connaissance de la philosophie. D'une part, il n'est pas raisonnable de demander à un traducteur qu'il partage tous les points de vue d'Aristote.

D'autre part, il est également difficile de trouver un traducteur correspondant aux caractères de ses lecteurs afin d'assurer la même pratique linguistique habituellement. Sinon il faut trouver un traducteur capable d'adapter les habitudes de langue des autres. Cela représente encore une autre exigence. Afin de satisfaire la demande, il est nécessaire d'ailleurs de fournir au traducteur sélectionné une enquête complète et très détaillée sur les habitudes de langue des lecteurs ciblés. En résumé, les variables dans la formule idéale sont extrêmement complexes. Ainsi la traduction au sens étroit n'est pas réalisable.

Proposons un raisonnement parfaite de type mathématique, pour la réalisation de la traduction parfaite, c'est-à-dire contenant toutes les informations conservées, respectant la logique et le style dans le texte traduit et accessible aux lecteurs ciblés, le texte traduit (B) est égal au texte d'origine (A). Ainsi il est en logique possible d'inverser le processus et de remettre le texte traduit en langue originale. Cela représente donc une manière de vérification. Supposons l'existence de la traduction parfaite de la paire A et B, par la nature de vérité universelle des principes, il est raisonnable d'argumenter l'existence de la paire A et C. D'après la relation transitive en mathématique, le texte B et le texte C peuvent d'être considérés comme identiques. Ainsi de suite, les versions parfaites de langues diverses relèvent de raisonnement selon lequel les langues sont identiques, malgré l'écoulement du temps. Le raisonnement en dehors de la vérité détermine donc que la condition de l'hypothèse est fausse.

En fin de compte, la traduction est une activité en sens unique qui altère le message d'origine. La notion de la traduction veut que le rôle des traducteurs soit primordial. Autrement dit, d'une part, les traducteurs ont une liberté modérée dans leur travail; d'autre part, la perte d'information durant le processus de la traduction est de nature réelle. La poursuite de traduction parfaite est plutôt une illusion qui s'écarte du juste milieu. L'objectif raisonnable se résume comme le dit le titre du livre d'Umberto Eco<sup>656</sup> (1932 - ): *dire presque la même chose*.

## 6. Nature de la traduction

La traduction est une activité qui peut être mesurée par des moyens scientifiques, mais sans réalisation d'une quantification. Les théories sur la traductologie permettent aux chercheurs d'établir leurs études dans diverses perspectives, telles que la liberté de la traduction, le rôle des traducteurs, la définition des étapes spécifiques durant le processus de traduction, les nouveaux facteurs à influence potentielle, le statistique chronologique des facteurs d'influence etc. Mais il vaut souligner que presque tous les thèmes de recherche ont plutôt une portée statistique. Rarement sont observées dans le domaine de la traductologie les vérités quantifiées.

Il y a principalement deux raisons pour ce phénomène. Premièrement, les éléments variables dans le processus de

---

<sup>656</sup> universitaire, romancier italien et spécialiste de sémiotique, d'esthétique médiévale, de communication de masse, de linguistique et de philosophie (wikipédia)

traduction sont très nombreux, tels que le niveau de langue maternelle du traducteur, le besoin des lecteurs, le contexte d'une phrase du texte d'origine etc. Ainsi il est difficile de satisfaire la première étape classique de toutes les expériences scientifiques: l'analyse univariée<sup>657</sup>. Même si avec une donnée obtenue d'une façon ou d'une autre, par exemple le meilleur ratio des mots d'aliénation sur la totalité pour un certain texte, la quantification complète n'est pas encore déterminée. Dans la pratique, il faut de nombreuses conditions pour parvenir à une conclusion réellement quantifiée. Les conditions appliquées indiquent toutefois que le résultat n'a pas de valeur générale.

Deuxièmement, la plupart des variables ne sont pas contrôlables. La langue, par exemple, a pour nature une évolution progressive. D'une part, la difficulté de la quantification de traduction résulte d'un manque de références contextuelles déjà quantifiées. La langue, la culture, la politique par exemple, sont généralement des sciences humaines qui ne peuvent non plus être quantifiées. D'autre part, il n'existe pas de plateforme intermédiaire qui transfère à double sens les informations. À l'aide du système binaire, il est possible de conserver les informations des mots et de leurs combinaisons. Mais de nos jours, la codification des émotions et des effets de langue est encore loin de la réalisation.

En s'appuyant sur les aspects mentionnés de la traduction, il est possible de donner une définition de la nature de cette activité. La traduction est un moyen pour mesurer le monde à l'aide d'informations limitées. Au lieu

---

<sup>657</sup> étude statistique des modalités d'une seule ou de plusieurs variables considérées comme indépendantes, pour décrire le sujet de recherche

de dire que les règles qui restreignent les traducteurs sont très nombreuses, il vaut mieux dire qu'en fait un traducteur est en mesure de prendre des décisions opposées et d'être toujours soutenu par des règles. Les théories sont établies pour définir un état idéal de la traduction, et à la fois pour fournir des soutiens au choix de toutes les stratégies.

La traduction n'est pas le copier-coller d'un texte. Elle ressemble plutôt au cycle cellulaire et au vieillissement d'un être humain: la duplication des informations du génome d'une façon imparfaite; à l'occasion de duplication, une partie des informations génétiques est perdue. Ressemblant à l'impossibilité de conserver l'énergie dans la pratique, la traduction possède une nature unidirectionnelle et surtout déclinante. Cela impose au processus de traduction l'arrêt après quelques cercles. Par exemple, il est possible de traduire en chinois un livre déjà traduit en anglais pour la première fois à partir de la langue latine; toutefois il est presque impossible d'assurer la qualité lors de la traduction en une quatrième langue.

Malgré les circonstances, le facteur variable le plus important est absolument le texte. Une fois que les chercheurs arrivent à trouver une plateforme de codage qui transforme les textes en informations, l'efficacité de la traduction peut avoir une amélioration significative. Par le codage et le décodage, ce genre de plateforme peut connecter toutes les langues. À ce moment-là, au lieu de liens linéaires, la traduction sera radiale.

Mais ne pensons pas à toutes ces perspectives d'avenir et contentons-nous de retenir tout ce que les différents

chapters de cette thèse nous ont appuyés dans la diversité de leurs contenus.

## BIBLIOGRAPHIE

### Les imprimés

Aristote, *Éthique à nicomaque II*, traduction en français par Richard Bodeus, GF Flammarion, Paris, 2004, ISBN 9872080709479

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction en chinois par Liao Shenbai, Presse de la Commerce, Shanghai, 2013, ISBN 7100035759

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduit en chinois par Deng Anqing, Presse du Peuple, Pékin, 2010, ISBN 9787010092164

Aristote, *La Politique*, traduction en chinois par Wu Shoupeng, Presse de la Commerce, Shanghai, 1965, ISBN 9787100018036

ARMSTRONG Nigel, *Translation, linguistics, culture: a French-English handbook*, Multilingual Matters, 2005, New York, ISBN 1853598054

AVRAMESCU Catalin, *An Intellectual History of Cannibalism*, traduit en anglais par Alistair Ian Blyth, Princeton University Press, 2011, ISBN-10: 0691152195, ISBN-13: 978-0691152196, pages 206-208

BAECK Leo, *L'Essence du judaïsme*, traduction en chinois FU Yongjun, YU Jian, Presse de l'Université de Shandong, Shangdong, 2002, ISBN 7560722393, 9787560722399, page 13

BAKER Mona, *Translation and Conflict, a Narrative Account*, traduit en chinois par Zhao Wenjing, Presse de l'Université de Pékin, Pékin, 2011, ISBN 9787301191392

BAKHTINE Mikhaïl Mikhaïlovitch, *Le Texte, le dialogisme et l'humanite*, traduction en chinois par Bai Chunren et Xiao He, Presse de l'Éducation, Hebei, 1998, ISBN 9787543431256, page 314

BARTHES Roland Gérard, *Le Plaisir du texte*, traduit en chinois par Tu Youxiang, Presse du Peuple de Shanghai, Shanghai, 2009, ISBN 9787208085862, page 61

BETTELHEIM Bruno, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, Bettelheim Vintage, 2010, ISBN-10: 0307739635, ISBN-13: 978-0307739636, pages 9 - 10

BRAY Francesca, *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*, traduction en chinois par Jiang Mei, Deng Jingli, Presse du peuple de Jiangsu, Jiangsu, 2010, ISBN 9787214042019, l'introduction

CHEN Jun, *Histoire d'esprit, À la recherche des secrets humaines et le sens de la vie*, Maisin d'Édition des livres de reliure aux fils, 2003, Pékin, ISBN: 9787801062857, page 107

Cen Linxiang, *Le Dictionnaire des termes chinois d'origine étrangère*, Presse de la Commerce, Shanghai, 1990, ISBN 710000683X/9787100006835

DE LACOUPERIE Terrien, *The Western Origin of the Early Chinese Civilization*, Adamant Media Corporation, Londres, 2005, ISBN-10: 1402192797, ISBN-13: 978-1402192791

DELISLE Jean, WOODSWORTH Judith, *Translators through History*, John Benjamins Publishing Company, 2012, ISBN-10: 902722451X, ISBN-13: 978-9027224514, page 159-160

DING Naitong, *A types Index of Chinese Folktales*, traduit en chinois par Zheng Jiancheng, Li Gao, Shang Mengke, Duanbaolin, Presse de l'Université Normale de Huazhong, Wuhan, 2008, ISBN 9787562236122, pages 91 - 93

ECO Umberto, *Dire presque la même chose, expériences de traduction*, traduit en français par Myriem Bouzaher, Grasset, 2006, Paris, ISBN 9782253084532

ESCARPIT Robert, *Sociologie de la littérature*, Paris, Presses universitaires de France, 1958, ASIN B000NJP1M0

FAUCAULT Michel, *Surveiller et punition, naissance de la prison*, traduction en chinois par Liu Beicheng, Yang Yuanying, Presse jointe SDX, Pékin, 2003, ISBN 9787108017949, page 109

FINGARETTE Herbert, *Confucius - the secular as sacred*, traduction en chinois par Peng Guoxiang, Zhang Hua. Presse du Peuple de Jiangsu, Jiangsu, 2010 ISBN 7214033038, 9787214033031, pages 33; 48

FRYE Northrop, *The Great Code: The Bible and Literature*, traduction en chinois par Hao Zhenyi, Press de l'Université de Pékin, Pékin, 1998, ISBN 9787301033142, pages 220-221

GADAMER Hans Georg, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique tome I*, traduction en chinois par Hong Handing, Presse de la Commerce, Shanghai, 2007, ISBN 7100049032, pages 78 - 79; 391 - 392 ; 496

GADAMER Hans-Georg, Nicolas Walker, *Truth and Method*, traduction en chinois par Hong Handing, Presse de la Commerce, Shanghai, 2009, ISBN 9787100066181, pages 210; 218 - 221

GIRARDOT Norman J., *The Victorian Translation of China, James Legge's Oriental pilgrimage*, University of California Press, ISBN-10: 0520215524, ISBN-13: 978-0520215528 London, 2002, pages 392; 389

HALL David L., *Thinking Through Confucius*, traduction en chinois par HE Jinli, Presse de l'Université de Pékin, Pékin, 2005, ISBN 7301093322, pages 130-131; 133

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction: système et histoire de la philosophie*, traduction en français par J. Gibelin, Édition Gallimard, Paris, 1954, ISBN-10: 2070346455, ISBN-13: 978-2070346455, page 245

HERMANS Theo, *the Manipulation of Literature*, Palgrave Macmillan, 1985, ISBN-10 0312512880, ISBN-13 978-0312512880, page 11

HOBSON John M., *the Eastern origins of Western Civisation*, traduit en chinois par Sun Jiandang, Presse des Revues Illustrées de Shandong, Shandong, 2010, ISBN 9787807138501

Institut des langues de Pékin, *Dictionnaire de la fréquence des mots chinois modernes*, Presse de l'Institut des langues de Pékin, Pékin, 1986, ISBN non fourni

ISER Wolfgang, *L'Acte de lecture : théorie de l'effet esthétique*, traduction en chinois par Jin Yuanfu et Zhou Ning, Presse de Science sociale de Chine, Pékin, 1991, ISBN 9787500408390, page 195

JIN Kemu, *Trois livres sur la culture*, Centre de Presse d'Orient, Shanghai, 2008, ISBN 9787801868916, page 302

Jun Chen, *Histoire d'esprit, à la recherche des secrets humaines et le sens de la vie*, Maisin d'Édition des livres de reliure aux fils, 2003, Pékin, ISBN 9787801062857, page 107

KIRCHER Athanasius, *China illustrata (China monumentis illustrata)*, traduit en français par Dr. Charles D. Van Tuyl depuis l'édition originale latine de 1677, Indian University Press, Bacone College, 1987, ISBN-10: 0940392240, ISBN-13: 978-0940392243

KLEINMAN Arthur, *What really matters: living a moral life amidst uncertainty and danger*, traduit en chinois par Fang Xiaoli, Maison des Publications traduites de Shanghai, Shanghai, 2007, ISBN 9787532743292, Chapitre IV ; pages 234- 235

VENUTI Lawrence, *The Translation studies reader, on the two different methods of translating*, Routledge, 2012, ISBN-10: 0415613485, ISBN-13: 978-0415613484, page 49

LEFEVERE André Alphons, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, Routledge, 1992, ISBN 0415076994, pages 37 - 38

LÉVI-STRAUSS Claude, *La Pensée sauvage*, traduction en chinois par Li Youzheng, Presse de l'Université du peuple de Pékin, Pékin, 2006, ISBN: 9787300070179, pages 167 - 189

LÉVI-STRAUSS Claude, *Mythologiques, tome I: Le Cru et le cuit*, traduction en chinois par Zhou Changzhong, Presse de l'Université du Peuple de Pékin, Pékin, 2007, ISBN 9787300077758, l'introduction; page 90; page 192

LIANG Gong, *Introduction aux critiques sur la Bible*, Maison d'Édition de la Chine, Pékin, 2006, ISBN 9787101054941

LIAO Shenbai, *Sur la Morale*, Presse de l'Université Normale de Pékin, Pékin, 2009, ISBN 9787303103836

LIU Biqing, *Théories de la traduction contemporaines*, Maison d'Édition des traductions d'exportation de Chine, Pékin, 2003, ISBN 7500105754/H201

LIU Zhongde, *Recherches sur les théories de la traduction occidentales*, Maison d'Édition des traductions d'exportation de Chine, Pékin, 2005, ISBN 7500110553/H307

MA Xueliang, *Ci Dan Ping Cuo, littératures de la nation de Tibet*, Presse des Nations de Sichuan, Sichuan, 1994, ISBN 7540903066, pages 176 - 178

MAÏMONIDE Moïse, *Le Guide des égarés*, traduction en chinois par Fu Youde, Guo Peng, Zhang Zhiping, Presse de l'Université de Shandong, Shangdong, 2004, ISBN 7560718639, pages 488 - 490

MIAO Litian, *Nouvelle Edition de l'Histoire Philosophique Occidentale*, traduction en chinois, Presse du Peuple, Pékin, 1990, ISBN 9787010006970, pages 190 - 210

MORGAN Lewis Henry, *Ancient Society (Classics of Anthropology)*, Henry Holt and Company, New York, 1877, ISBN 9787100045056, pages 162 - 163

MUNDAY Jeremy, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, Routledge, 2012, ISBN 041522926X, 9780415229265, 2001, page 127; pages 128 -130

NIDA Eugene A., TABER Charles.R., *The Theory and Practice of Translation*, Brill, 2003, Leiden, ISBN 9004132813, pages 4 - 5

NIDA Eugene A., *Toward a Science of Translating, Presse de l'Éducation des langues étrangères*, Shanghai, 2004, ISBN 9787810950701, pages 130 - 131

Section d'Éducation et des Recherches sur les philosophies occidentales, *Extrait des Textes sur la Philosophie Occidentale - tome I*, Presse de la Commerce, Shanghai, 1981, ISBN 9787100002646

SEGAL Robert Alan, *théories sur les mythes*, traduction en chinois par Liu Xiangyu, Presse des Recherches et de l'éducation des langues étrangères, 2008, ISBN 9787560078618, pages 288 - 290

SHANG Binghe, *Vérification sur les traditions folkloriques sociales de toutes les dynasties de l'histoire*, Bibliothèque de Guangling, Jiangsu, 2002, ISBN 9787806431610, pages 5; 37

SHELDON Cashdan, *The Witch Must Die: The Hidden Meaning Of Fairy Tales*, Basic Books, 2000, ISBN-10: 0465008968, ISBN-13: 978-0465008964, page 83

SHI Guangsheng, *Théâtres interculturels, la diffusion et l'interprétation*, Presse de la forêt des livres, 2006, Taiwan, 9574452611, 9789574452613, page 190 - 192

SHUN Yulu, *Le passé et le présent du catholicisme en Chine*, Presse des Sciences Sociales de Shanghai, Shanghai, 1989, ISBN 9787805153261, pages 146 - 152

SONTAG Susan, *Against Interpretation*, Picador, 2011, ISBN-10 : 0312280866, page 3

TRACY David, *Plurality and Ambiguity*, traduction en chinois par Feng Chuan, Presse Jointe de SDX, Shanghai, 1998, ISBN 9787542610294, pages 26 - 27; 138; 141; 143; 150

TYLOR M.Edward B., *La Civilisation Primitive, tome 1*, traduction en français par Pauline Brunet, Nabu Press, 2012, ISBN-10: 1273563573, ISBN-13: 978-1273563577, page 1

Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire, tome III*, Kessinger Publishing, 2010, ISBN-10: 1162555262, ISBN-13: 978-1162555263 page 26

Voltaire, *Œuvres Complètes de Voltaire: Avec Des Remarques Et Des Notes Historiques, Scientifiques Et Littéraires. Essai Sur Les Mœurs...*, Nabu Press, 2012, ISBN-10: 127348942X, ISBN-13: 978-1273489426, page 212

WANG Sike, LI Xin, FENG Xia, *Perspective culturelle et mise en pratique des théories*, Presse d'Industrie de la Défense National, Pékin, 2007, ISBN 9787118055412

WU Yixiong, *La Culture sociale régionale et les échanges contemporains de l'Occident et l'Asie*, Presse du Peuple de Shanghai, Shanghai, 2010, ISBN 9787208088016, pages 57 - 59

XIE Tianzhen, *De la traductologie*, Presse de l'Éducation des langues étrangères, Shanghai, 2003, ISBN 9787810465267, page 140

XU Zhenglin, *La littérature moderne chinoise et le christianisme*, Presse de l'Université de Shanghai, Shanghai, 2003, ISBN 781058295X, 9787810582957, pages 6-7 ; 156-168

YU Jiyuan, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of virtue*, traduction en chinois par Lin Hang, Press de l'Université du Peuple Chinois, Pékin, 2009, ISBN 9787300103051/ B620

YU Ligong, *La Révolution de la propagation de la foi et la naissance des Églises en Chine*, Presse des Olives, 2006, Taiwan, 957413587X, 9789574135875, pages 32 - 35

ZHAO Fucheng, *Brève Histoire sur la Philosophie Occidentale*, Presse de l'Université de Pékin, Pékin, 2001, ISBN 9787301045107

ZHENG Liangen, *les missionnaires dans l'histoire contemporaine de la Chine*, Presse des Littératures innovantes, 2011, Taiwan, ISBN 9789868681583

### **Les PDF**

Aristote, *La Politique d'Aristote*, traduit en français par J. Barthélémy-Saint-Hilaire, 1874, Paris, Librairie Philosophique de Ladrange

Disponible sur :

[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384\\_-322,\\_Aristoteles,\\_Politique,\\_FR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384_-322,_Aristoteles,_Politique,_FR.pdf)

Ibsen Henrik Johan, *Peer Gynt, Acte II*, traduit par le Comte Prozor, 1923, Paris, Librairie Académique Perrain et Cie

Disponible sur :

[http://sources.ebooksgratuits.com/ibsen\\_peer\\_gynt\\_ocr.pdf](http://sources.ebooksgratuits.com/ibsen_peer_gynt_ocr.pdf)

Liang Fa, *Les mots bienveillants pour conseiller le monde*, Institut of Modern History CASS

Disponible sur :

<http://jds.cass.cn/UploadFiles/zyqk/2010/12/jdszl39.pdf>

Saint Augustin, *Confessions (I-III)*, traduction en français par Jean-Claude Fraisse, Hatier. PDF par PhiloSophie, 2014,  
Disponible sur :  
[http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/augustin\\_fraisse.pdf](http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/augustin_fraisse.pdf)

### **Les sites web**

Centre de recherches sur le christianisme de l'Université Fudan, *Philosophies chrétiennes*, leçon sept  
Disponible sur :  
Site de formation en ligne ouverte à tous  
[http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0CD0QFjAE&url=http%3A%2F%2Fbigyi.fudan.edu.cn%2Fcn%2FViewArticleDetail.aspx%3FID%3D227&ei=8ya8VMPIM8zrUrTHgJgM&usg=AFQjCNHJYhAhhzf\\_pcXipJ4AYxSK5yyJ7w&bvm=bv.83829542,d.d24](http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0CD0QFjAE&url=http%3A%2F%2Fbigyi.fudan.edu.cn%2Fcn%2FViewArticleDetail.aspx%3FID%3D227&ei=8ya8VMPIM8zrUrTHgJgM&usg=AFQjCNHJYhAhhzf_pcXipJ4AYxSK5yyJ7w&bvm=bv.83829542,d.d24)

Page consultée le 18/05/2014

Confucius, *Les Entretiens de Confucius*, traduction de Séraphin Couvreur  
Disponible sur :  
Site free library  
[http://fr.wikisource.org/wiki/Les\\_Entretiens\\_de\\_Confucius](http://fr.wikisource.org/wiki/Les_Entretiens_de_Confucius)

Page consultée le 02/11/2014

Dr. BANJAR Shadia Y., *translation strategies*  
Disponible sur :  
Site de collection des livres  
<http://fr.scribd.com/doc/45333510/Translation-Strategies-By-Dr-Shadia-Y-Banjar-ppt-Compatibility-Mode>

Page consultée le 21/12/2014

FENG Erkang, *Sur le system de mariage et le statut social des femmes à la dynastie Qing*,

Disponible sur :

Site de sources documentaires

<http://wenku.baidu.com/view/29c37aedf8c75fbfc77db2e7.html>

Page consultée le 06/07/2013

Matthew Flannery, *The Juejue Exemplified, On Yuzhou Terracem*, 2013

Disponible sur :

Recueil des poèmes chinois

<http://poetrychina.net/wp/welling-magazine/yuzhouterrace>

Page consultée le 21/07/2014

*Formation sur l'égalité sexuelle*

Disponible sur :

Plateforme de la pédagogie des enfants

<http://www.docin.com/p-613602713.html>

Page consultée le 06/07/2013

HUANG Youyi, *Insistance sur les trois principes, les résolutions des difficultés de traduction dans la publication international*, 2004

Disponible sur :

Site de l'Association des Traducteur en Chine

[http://www.tac-online.org.cn/fyilt/txt/2005-06/26/content\\_79940.htm](http://www.tac-online.org.cn/fyilt/txt/2005-06/26/content_79940.htm)

Page consultée le 28/02/2012

*La Bible*

Disponible sur :

Site de l'Association Épiscopale Liturgique pour les Francophones

<http://www.aelf.org/bible-liturgie>

Page consultée le 20/11/2014

*Larousse*

Disponible sur :

Dictionnaire en ligne

<http://www.larousse.fr/>

Page consultée 2013 - 2014

Le code couleur CMJN

Disponible sur :

Spécialiste sur les nuances des couleurs

<http://www.toutes-les-couleurs.com/code-couleur-cmjn.php>

Page consultée le 28/07/2014

*Les divisions du jour*

Disponible sur :

Site des Calendriers Saga

[http://www.louisg.net/division\\_jour.htm](http://www.louisg.net/division_jour.htm)

Page consultée le 17/08/2014

Poésies de Du Fu n. 43, *Poésies de l'époque des Thang*,  
traduit par le Marquis d'Hervey-Saint-Denys

Disponible sur :

Site de la Culture chinoise

[http://wengu.tartarie.com/Tang/Du\\_Fu.php](http://wengu.tartarie.com/Tang/Du_Fu.php)

Page consultée le 17/08/201

SANDERS Ella Frances, 11 Untranslatable Words From Other Cultures

Disponible sur :

Blog personnel

<http://blog.maptia.com/posts/untranslatable-words-from-other-cultures>

Page consulté le 17/09/2013

Shakespeare, *HAMLET Extraits bilingues, Hamlet's Humanism, L'humanisme de Hamlet*

Disponible sur :

Site de recueil des poétiques et des pensées

<http://agalmata.tripod.com/shakespeare.html>

Page consultée le 18/08/2014

*Signification du rouge*

Disponible sur :

Site de spécialiste industrielle

<http://www.code-couleur.com/signification/rouge.html>

Page consultée le 07/07/2014

TEHRANI Jamshid J., The Phylogeny of Little Red Riding Hood

Disponible sur :

Site de librairie publique de science

<http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0078871>

Page consultée le 07/07/2014

## **ANNEXE 1. TROIS VERSIONS DU PETIT CHAPERON ROUGE**

### **1.1. Jacob et Wilhelm Grimm: Le Petit Chaperon rouge**

Il était une fois une jeune et jolie petite fille qu'aimaient tous ceux qui la voyaient et plus encore sa grand-mère qui ne savait rien lui refuser. Un jour, elle lui offrit un chaperon de velours rouge qui lui seyait tant qu'elle ne voulut plus jamais porter autre chose. Si bien qu'on ne l'appela plus que "Petit Chaperon rouge". Un jour, sa mère lui dit :

« Petit Chaperon Rouge, viens me voir, voici un morceau de gâteau et une bouteille de vin que tu apporteras à ta grand-mère, elle est malade et faible et pourra s'en délecter. Lève toi avant qu'il ne fasse trop chaud. En chemin, tu iras prudemment et avec sagesse afin de ne pas t'écarter du bon chemin sinon tu pourrais tomber, casser la bouteille et ta grand-mère n'aurait plus rien. Quand tu seras arrivée dans sa maison, n'oublie pas de lui dire bonjour et ne farfouille pas dans tous les recoins. »

« Je ferai bien tout ce que tu me demandes » répondit le Petit Chaperon Rouge à sa mère et elle lui tendit la main pour la quitter.

Mais la grand-mère habitait dans la forêt à une demi-heure du village. Quand le Petit Chaperon Rouge entra dans le bois, son chemin croisa celui du Loup cependant, elle ignorait qu'il était un animal cruel et elle n'eut donc pas peur de lui.

« Bonjour Petit Chaperon Rouge » lui fit-il,

« Bonjour Loup »

« Où vas-tu de si bon matin Petit Chaperon Rouge ? »

« Je vais chez ma grand-mère ! »

« Que portes-tu ainsi sous ton tablier ? »

« Du vin et un gâteau que nous avons cuit hier soir, ma grand-mère est malade et faible et nous devons lui apporter quelque chose de bon pour la rabibocher. »

« Petit Chaperon Rouge, où habite donc ta grand-mère ? »

« À un quart d'heure de marche d'ici au fond du bois, près des trois chênes. Là bas se tient sa maison, nichée dans le buisson de noisetiers. Tu dois bien le savoir ! » dit le Petit Chaperon Rouge. Le Loup pensa « La jeune et tendre chose, elle fera une belle et grasse bouchée, qui doit être bien meilleure que la Vieille femme :

« Tu dois procéder avec ruse, afin de les gober toutes les deux. » Il chemina un petit moment avec le Petit Chaperon Rouge puis déclara :

« Petit Chaperon Rouge, regarde les jolies fleurs qui ont poussé là-bas, pourquoi n'irais-tu pas y voir de plus près ? Je crois que tu n'entends pas non plus combien le chant des petits oiseaux est mélodieux ! Vas prudemment comme lorsque tu vas à l'école, c'est si gai dans la forêt.

Le Petit Chaperon Rouge ferma les yeux et vit comme les rayons du soleil perçaient et dansaient à travers les arbres et combien les fleurs étaient belles. Il pensa :

« Si je ramène à grand-mère un bouquet frais cela lui fera grand plaisir. Il est encore tôt et j'arriverai quand même à l'heure. » Elle quitta le chemin pour entrer dans la forêt pour y cueillir les fleurs. Lorsqu'elle en eut cueilli une, elle crut en voir une plus belle plus loin, s'y précipita et pénétra de plus en plus profondément dans le bois. Pendant ce temps, le Loup alla tout droit à la maison de la grand-mère et frappa à la porte.

« Qui est dehors ? »

« Le Petit Chaperon Rouge qui apporte du gâteau et du vin, ouvre »

« Appuie sur la clenche » cria la grand-mère, « je suis trop faible et je ne peux pas me lever. »

Le Loup appuya sur la clenche, la porte s'ouvrit, il entra sans dire un mot et s'approcha du lit pour l'avaler. Puis il enfila sa robe et posa son bonnet sur sa tête pour s'allonger dans son lit et tira le rideau.

Pendant ce temps, le Petit Chaperon Rouge avait cueilli autant de fleurs qu'elle pouvait en porter lorsqu'elle se rappela qu'elle devait se rendre chez sa grand-mère et se remit en chemin vers sa maison. Elle fut surprise de trouver la porte ouverte et lorsqu'elle entra dans la pièce, elle eut une étrange sensation et pensa « Mon Dieu, je ne me sens pas bien aujourd'hui, comme je suis heureuse d'être arrivée chez ma grand-mère ! » Elle salua « Bonjour » mais elle ne reçut aucune réponse. Elle se rendit près du lit et tira le rideau : la grand-mère était allongée et portait son bonnet profondément enfoncé sur la tête et paraissait si merveilleuse.

« Eh ! Grand-mère comme tu as de grandes oreilles »

« C'est pour mieux t'entendre »

« Eh ! Grand-mère comme tu as de grands yeux »

« C'est pour mieux te voir »

« Eh ! Grand-mère comme tu as de grands bras »

« C'est pour mieux t'embrasser »

« Eh ! Grand-mère comme tu as une grande bouche »

« C'est pour mieux te manger »

À peine l'eut-il dit qu'il bondit du lit et avala d'un coup le pauvre Petit Chaperon Rouge.

Le Loup ayant apaisé son appétit, s'allongea de nouveau dans le lit et commença à ronfler puissamment. Un chasseur venant à passer près de la maison pensa : « Dieu comme la vieille femme ronfle, tu dois voir s'il ne lui manque rien. » Puis il entra dans la maison et comme il se trouvait devant le lit, il comprit que le Loup était couché là. « Je te trouve donc là, espèce de vieil impur » dit-il, « ça faisait longtemps que je te cherchais » Il voulut poser sa gibecière lorsqu'il pensa que le Loup avait pu dévorer la grand-mère et qu'il pourrait encore la sauver : il ne tira point mais prit un ciseau et ouvrit le ventre du Loup qui dormait. Lorsqu'il eut fait une paire de découpes, il vit l'éclat rouge du chaperon puis il fit une autre paire d'entailles. Soudain le Petit Chaperon Rouge bondit et s'écria : « Ah, j'ai été tellement effrayée car il faisait si sombre dans le ventre du Loup.

» Puis vint la vieille grand-mère qui ne pouvait presque plus respirer. Le Petit Chaperon Rouge attrapa promptement une grosse pierre et en remplit le ventre du Loup. Lorsqu'il se réveilla il voulut s'enfuir mais la pierre était si lourde qu'il retomba lourdement et mourut sur le coup.

Tous trois se sentirent tout joyeux, le chasseur dépeça le Loup et rentra chez lui, la grand-mère mangea le gâteau et but le vin que le Petit Chaperon Rouge avait apportés et se reposa enfin. Mais le Petit Chaperon Rouge pensa : « Tu n'iras plus jamais seule en dehors des chemins dans la forêt comme ta mère te l'avait recommandé. »

On raconta aussi qu'une fois alors que le Petit Chaperon Rouge rapporta un gâteau à sa grand-mère, un autre Loup lui avait adressé la parole pour l'écarter du bon chemin. Mais le Petit Chaperon Rouge se protégea en continuant son chemin sans s'écarter et dit à la grand-mère que le Loup l'avait croisée et saluée avec un regard si méchant :

« Si je ne m'étais pas trouvé sur le grand chemin, il m'aurait avalée. »

« Viens » dit la grand-mère, « fermons la porte pour qu'il ne puisse pas rentrer » Peu après le Loup vint à frapper à la porte et s'écria :

« Ouvre grand-mère, je suis le Petit Chaperon Rouge, je t'apporte un gâteau. » Mais elles restèrent muettes et n'ouvrirent pas la porte : Puis la gueule grise renifla autour de la maison et sauta finalement sur le toit et voulut y attendre que la nuit tombe et que le Petit Chaperon Rouge rentre chez elle pour la suivre et la

dévoré dans l'obscurité. Mais la grand-mère avait démasqué ce qu'il avait dans le crâne. Devant la maison se trouvait un grand abreuvoir en pierre, elle dit à l'enfant :

« prends ce seau, hier j'ai fait cuire des saucisses, porte l'eau dans laquelle je les ai faites cuire et remplis en l'abreuvoir. »

Le Petit Chaperon Rouge porta autant d'eau qu'il en fallait pour remplir le gigantesque abreuvoir. Alors l'odeur des saucisses s'éleva jusqu'au nez du Loup, il renifla et observa au dessous de lui et tendit le cou si loin qu'il ne put plus se retenir et commença à glisser : Il glissa si bien du toit qu'il chut dans l'abreuvoir et s'y noya. Le Petit Chaperon Rouge revint donc joyeusement chez elle et personne ne l'importuna jamais plus.

## 1.2. Jacob et Wilhelm Grimm: 小紅帽

從前有個可愛的小姑娘，誰見了都喜歡，但最喜歡她的是她的奶奶，簡直是她要什麼就給她什麼。一次，奶奶送給小姑娘一頂用絲絨做的小紅帽，戴在她的頭上正好合適。從此，姑娘再也不願意戴任何別的帽子，於是大家便叫她“小紅帽”。

一天，媽媽對小紅帽說：“來，小紅帽，這裡有一塊蛋糕和一瓶葡萄酒，快給奶奶送去，奶奶生病了，身子很虛弱，吃了這些就會好一些的。趁著現在天還沒有熱，趕緊動身吧。在路上要好好走，不要跑，也不要離開大路，否則你會摔跤的，那樣奶奶就什麼也吃不上了。到奶奶家的時候，別忘了說‘早上好’也不要一進屋就東瞧西瞅。”

“我會小心的。”小紅帽對媽媽說，並且還和媽媽拉手作保證。

奶奶住在村子外面的森林裡，離小紅帽家有很長一段路。小紅帽剛走進森林就碰到了一條狼。小紅帽不知道狼是壞傢伙，所以一點也不怕它。

“你好，小紅帽，”狼說。

“謝謝你，狼先生。”

“小紅帽，這麼早要到哪裡去呀？”

“我要到奶奶家去。”

“你那圍裙下面有什麼呀？”

“蛋糕和葡萄酒。昨天我們家烤了一些蛋糕，可憐的奶奶生了病，要吃一些好東西才能恢復過來。”

“你奶奶住在哪裡呀，小紅帽？”

“進了林子還有一段路呢。她的房子就在三棵大橡樹下，低處圍著核桃樹籬笆。你一定知道的。”小紅帽說。

狼在心中盤算著：“這小東西細皮嫩肉的，味道肯定比那老太婆要好。我要講究一下策略，讓她倆都逃不出我的手心。”於是它陪著小紅帽走了一會兒，然後說：“小紅帽，你看周圍這些花多麼美麗啊！幹嗎不回頭看一看呢？還有這些小鳥，它們唱得多麼動聽啊！你大概根本沒有聽到吧？林子裡的一切多麼美好啊，而你卻只管往前走，就像是去上學一樣。”

小紅帽抬起頭來，看到陽光在樹木間來回跳蕩，美麗的鮮花在四周開放，便想：“也許我該摘一把鮮花給奶奶，讓她高興高興。現在天色還早，我不會去遲的。”她於是離開大路，走進林子去采花。她每采下一朵花，總覺得前面還有更美麗的花朵，便又向前走去，結果一直走到了林子深處。

就在此時，狼卻直接跑到奶奶家，敲了敲門。

“是誰呀？”

“是小紅帽。”狼回答，“我給你送蛋糕和葡萄酒來了。快開門哪。”

“你拉一下門栓就行了，”奶奶大聲說，“我身上沒有力氣，起不來。”

狼剛拉起門栓，那門就開了。狼二話沒說就衝到奶奶的床前，把奶奶吞進了肚子。然後她穿上奶奶的衣服，戴上她的帽子，躺在床上，還拉上了簾子。

可這時小紅帽還在跑來跑去地采花。直到采了許多許多，她都拿不了啦，她才想起奶奶，重新上路去奶奶家。看到奶奶家的屋門敞開著，她感到很奇怪。她一走進屋子就有一種異樣的感覺，心中便想：“天哪！平常我那麼喜歡來奶奶家，今天怎麼這樣害怕？”她大聲叫道：“早上好！”，可是沒有聽到回答。她走到床前拉開簾子，只見奶奶躺在床上，帽子拉得低低的，把臉都遮住了，樣子非常奇怪。

“哎，奶奶，”她說，“你的耳朵怎麼這樣大呀？”

“為了更好地聽你說話呀，乖乖。”

“可是奶奶，你的眼睛怎麼這樣大呀？”小紅帽又問。

“為了更清楚地看你呀，乖乖。”

“奶奶，你的手怎麼這樣大呀？”

“可以更好地抱著你呀。”

“奶奶，你的嘴巴怎麼大得很嚇人呀？”

“可以一口把你吃掉呀！”

狼剛把話說完，就從床上跳起來，把小紅帽吞進了肚子，狼滿足了食慾之後便重新躺到床上睡覺，而且鼾聲震天。

一位獵人碰巧從屋前走過，心想：“這老太太鼾打得好響啊！我要進去看看她是不是出什麼事了。”獵人進了屋，來到床前時卻發現躺在那裡的竟是狼。“你這老壞蛋，我找了你這麼久，真沒想到在這裡找到你！”他說。他正準備向狼開槍，突然又想到，這狼很可能把奶奶吞進了肚子，奶奶也許還活著。

獵人就沒有開槍，而是操起一把剪刀，動手把呼呼大睡的狼的肚子剪了開來。他剛剪了兩下，就看到了紅色的小帽子。他又剪了兩下，小姑娘便跳了出來，叫道：“真把我嚇壞了！狼肚子裡黑漆漆的。”接著，奶奶也活著出來了，只是有點喘不過氣來。小紅帽趕緊跑去搬來幾塊大石頭，塞進狼的肚子。狼醒來之後想逃走，可是那些石頭太重了，它剛站起來就跌到在地，摔死了。

三個人高興極了。獵人剝下狼皮，回家去了；奶奶吃了小紅帽帶來的蛋糕和葡萄酒，精神好多了；而小紅帽卻在想：“要是媽媽不允許，我一輩子也不獨自離開大路，跑進森林了。”

人們還說，小紅帽後來又有一次把蛋糕送給奶奶，而且在路上又有一只狼跟她搭話，想騙她離開大路。可小紅帽這次提高了警惕，頭也不回地向前走。她告訴奶奶她碰到了狼，那傢伙嘴上雖然對她說“你好”，眼睛裡卻露著兇光，要不是在大路上，它准把她給吃了。

“那麼，”奶奶說，“我們把門關緊，不讓它進來。”

不一會兒，狼真的一面敲著門一面叫道：“奶奶，快開門呀。我是小紅帽，給你送蛋糕來了。”但是她們既不說話，也不開門。這長著灰毛的傢伙圍著房子轉了兩三圈，最後跳上屋頂，打算等小紅帽在傍晚回家時偷偷跟在她的後面，趁天黑把她吃掉。可奶奶看穿了這傢伙的壞心思。她想起屋子前有一個大石頭槽子，便對小姑娘說：“小紅帽，把桶拿來。我昨天做了一些香腸，提些煮香腸的水去倒進石頭槽裡。”小紅帽提了很多很多水，把那個大石頭槽子裝得滿滿的。香腸的氣味飄進了狼的鼻孔，它使勁地用鼻子聞呀聞，並且朝下張望著，到最後把脖子伸得太長了，身子開始往下滑。它從屋頂上滑了下來，正好落在大石槽中，淹死了。小紅帽高高興興地回了家，從此再也沒有誰傷害過她。

### 1.3. Jacob et Wilhelm Grimm: Little Red Cap

Once upon a time there was a sweet little girl. Everyone who saw her liked her, but most of all her grandmother, who did not know what to give the child next. Once she gave her a little cap made of red velvet. Because it suited her so well, and she wanted to wear it all the time, she came to be known as Little Red Cap.

One day her mother said to her, "Come Little Red Cap. Here is a piece of cake and a bottle of wine. Take them to your grandmother. She is sick and weak, and they will do her well. Mind your manners and give her my greetings. Behave yourself on the way, and do not leave the path, or you might fall down and break the glass, and then there will be nothing for your sick grandmother."

Little Red Cap promised to obey her mother. The grandmother lived out in the woods, a half hour from the village. When Little Red Cap entered the woods a wolf came up to her. She did not know what a wicked animal he was, and was not afraid of him.

"Good day to you, Little Red Cap."

"Thank you, wolf."

"Where are you going so early, Little Red Cap?"

"To grandmother's."

"And what are you carrying under your apron?"

"Grandmother is sick and weak, and I am taking her some cake and wine. We baked yesterday, and they should give her strength."

"Little Red Cap, just where does your grandmother live?"

"Her house is a good quarter hour from here in the woods, under the three large oak trees. There's a hedge of hazel bushes there. You must know the place," said Little Red Cap.

The wolf thought to himself, "Now there is a tasty bite for me. Just how are you going to catch her?" Then he said, "Listen, Little Red Cap, haven't you seen the beautiful flowers that are blossoming in the woods? Why don't you go and take a look? And I don't believe you can hear how beautifully the birds are singing. You are walking along as though you were on your way to school in the village. It is very beautiful in the woods."

Little Red Cap opened her eyes and saw the sunlight breaking through the trees and how the ground was covered with beautiful flowers. She thought, "If I take a bouquet to grandmother, she will be very pleased. Anyway, it is still early, and I'll be home on time." And she ran off into the woods looking for flowers. Each time she picked one she thought that she could see an even more beautiful one a little way off, and she ran after it, going further and further into the woods. But the wolf ran straight to the grandmother's house and knocked on the door.

"Who's there?"

"Little Red Cap. I'm bringing you some cake and wine. Open the door for me."

"Just press the latch," called out the grandmother. "I'm too weak to get up."

The wolf pressed the latch, and the door opened. He stepped inside, went straight to the grandmother's bed, and ate her up. Then he took her clothes, put them on, and put her cap on his head. He got into her bed and pulled the curtains shut.

Little Red Cap had run after flowers, and did not continue on her way to grandmother's until she had gathered all that she could carry. When she arrived, she found, to her surprise, that the door was open. She walked into the parlor, and everything looked so strange that she thought, "Oh, my God, why am I so afraid? I usually like it at grandmother's." Then she went to the bed and pulled back the curtains. Grandmother was lying there with her cap pulled down over her face and looking very strange.

"Oh, grandmother, what big ears you have!"

"All the better to hear you with."

"Oh, grandmother, what big eyes you have!"

"All the better to see you with."

"Oh, grandmother, what big hands you have!"

"All the better to grab you with!"

"Oh, grandmother, what a horribly big mouth you have!"

"All the better to eat you with!" And with that he jumped out of bed, jumped on top of poor Little Red Cap, and ate her up. As soon as the wolf had finished this tasty bite, he climbed back into bed, fell asleep, and began to snore very loudly.

A huntsman was just passing by. He thought it strange that the old woman was snoring so loudly, so he decided to take a look. He stepped inside, and in the bed there lay the wolf that he had been hunting for such a long time. "He has eaten the grandmother, but perhaps she still can be saved. I won't shoot him," thought the huntsman. So he took a pair of scissors and cut open his belly.

He had cut only a few strokes when he saw the red cap shining through. He cut a little more, and the girl jumped out and cried, "Oh, I was so frightened! It was so dark inside the wolf's body!"

And then the grandmother came out alive as well. Then Little Red Cap fetched some large heavy stones. They filled the wolf's body with them, and when he woke up and tried to run away, the stones were so heavy that he fell down dead.

The three of them were happy. The huntsman took the wolf's pelt. The grandmother ate the cake and drank the wine that Little Red Cap had brought. And Little Red Cap thought to herself, "As long as I live, I will never leave the path and run off into the woods by myself if mother tells me not to."

They also tell how Little Red Cap was taking some baked things to her grandmother another time, when another wolf spoke to her and wanted her to leave the path. But Little Red Cap took care and went straight to grandmother's. She told her that she had seen the wolf, and that he had wished her a good day, but had stared at her in a wicked manner. "If we hadn't been on a public road, he would have eaten me up," she said.

"Come," said the grandmother. "Let's lock the door, so he can't get in."

Soon afterward the wolf knocked on the door and called out, "Open up, grandmother. It's Little Red Cap, and I'm bringing you some baked things."

They remained silent, and did not open the door. The wicked one walked around the house several times, and finally jumped onto the roof. He wanted to wait until Little Red Cap went home that evening, then follow her and eat her up in the darkness. But the grandmother saw what he was up to. There was a large stone trough in front of the house.

"Fetch a bucket, Little Red Cap," she said. "Yesterday I cooked some sausage. Carry the water that I boiled them with to the trough." Little Red Cap carried water until the large, large trough was clear full. The smell of sausage arose into the wolf's nose. He sniffed and looked down, stretching his neck so long that he could no longer hold himself, and he began to slide. He slid off the roof, fell into the trough, and drowned. And Little Red Cap returned home happily and safely.

## **ANNEXE 2. LIVRE DES ACTES DES APÔTRES - CHAPITRE XXII**

01 « Frères et pères, écoutez ce que j'ai à vous dire maintenant pour ma défense. »

02 Quand ils l'entendirent s'adresser à eux en araméen, le calme se fit plus grand encore. Il leur dit :

03 « Je suis Juif, né à Tarse en Cilicie, mais élevé ici dans cette ville, où, à l'école de Gamaliel, j'ai reçu une éducation strictement conforme à la Loi de nos pères ; j'avais pour Dieu une ardeur jalouse, comme vous tous aujourd'hui.

04 J'ai persécuté à mort ceux qui suivent le Chemin du Seigneur Jésus ; j'arrêtais hommes et femmes, et les jetais en prison ;

05 le grand prêtre et tout le collège des Anciens peuvent en témoigner. Ces derniers m'avaient donné des lettres pour nos frères de Damas où je me rendais : je devais ramener à Jérusalem, ceux de là-bas, enchaînés, pour qu'ils subissent leur châtement.

06 Donc, comme j'étais en route et que j'approchais de Damas, soudain vers midi, une grande lumière venant du ciel m'enveloppa de sa clarté.

07 Je tombai sur le sol, et j'entendis une voix me dire : "Saul, Saul, pourquoi me persécuter ?"

08 Et moi je répondis : "Qui es-tu, Seigneur ? - Je suis Jésus le Nazaréen, celui que tu persécutes."

09 Ceux qui étaient avec moi virent la lumière, mais n'entendirent pas la voix de celui qui me parlait.

10 Alors je dis : "Que dois-je faire, Seigneur ?" Le Seigneur me répondit : "Relève-toi, va jusqu'à Damas ; et là on te dira tout ce qu'il t'est prescrit de faire."

11 Comme je n'y voyais plus rien, à cause de l'éclat de cette lumière, je me rendis à Damas, conduit par la main de mes compagnons.

12 Or, Ananie, un homme religieux selon la Loi, à qui tous les Juifs résidant là rendaient un bon témoignage,

13 vint se placer près de moi et me dit : "Saul, mon frère, retrouve la vue." Et moi, au même instant, je retrouvai la vue, et je le vis.

14 Il me dit encore : "Le Dieu de nos pères t'a destiné à connaître sa volonté, à voir celui qui est le Juste et à entendre la voix qui sort de sa bouche.

15 Car tu seras pour lui, devant tous les hommes, le témoin de ce que tu as vu et entendu.

16 Et maintenant, pourquoi tarder ? Lève-toi et reçois le baptême, sois lavé de tes péchés en invoquant son nom."

17 Revenu à Jérusalem, j'étais en prière dans le Temple quand je tombai en extase.

18 Je vis le Seigneur qui me disait : "Hâte-toi, sors vite de Jérusalem, car ils n'accueilleront pas ton témoignage à mon sujet."

19 Et moi je répondis : "Seigneur, ces gens le savent bien : c'est moi qui allais d'une synagogue à l'autre pour

mettre en prison et faire flageller ceux qui croyaient en toi ;

20 et quand on versait le sang d'Étienne ton témoin, je me tenais là, moi aussi ; j'étais d'accord, et je gardais les vêtements de ses meurtriers."

21 Il me dit alors : "Va, car moi je vais t'envoyer au loin, vers les nations." »

22 Jusqu'à cette parole, les gens l'écoutaient. Mais alors, ils se mirent à élever la voix : « Débarrassez la terre d'un tel individu ! Il ne faut pas qu'il vive ! »

23 Ils poussaient des cris, arrachaient leurs vêtements, jetaient de la poussière en l'air.

24 Alors le commandant ordonna de le faire entrer dans la forteresse. Il dit de procéder à un interrogatoire par le fouet, afin de savoir pour quel motif on criait contre lui de cette manière.

25 Comme on l'étendait en l'attachant avec des courroies, Paul dit au centurion de service : « Un citoyen romain, qui n'a même pas été jugé, avez-vous le droit de lui donner le fouet ? »

26 Quand le centurion entendit cela, il alla trouver le commandant pour le mettre au courant : « Qu'allais-tu faire ? Cet homme est un Romain ! »

27 Le commandant alla trouver Paul et lui demanda : « Dis-moi : tu es romain, toi ? - Oui, répondit-il. »

28 Le commandant reprit : « Moi, j'ai payé une grosse somme pour acquérir cette citoyenneté. » Paul répliqua : « Moi, je l'ai de naissance. »

29 Aussitôt, ceux qui allaient procéder à l'interrogatoire se retirèrent ; et le commandant prit peur en se rendant compte que c'était un citoyen romain et qu'il l'avait fait ligoter.

30 Le lendemain, le commandant voulut savoir avec certitude de quoi les Juifs l'accusaient. Il lui fit enlever ses liens ; puis il convoqua les grands prêtres et tout le Conseil suprême, et il fit descendre Paul pour l'amener devant eux.

## TABLE DE MATIÈRES

<b>SOMMAIRE</b> .....	6
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....	8
<b>CHAPITRE 1 RAPPORTS DE LANGUE ET DE CULTURE</b> ....	12
Introduction.....	13
1.1 Évolution de la langue chinoise.....	14
1.1.1 Natures des caractères chinois antiques .....	15
1.1.1.1 Écriture hiéroglyphique.....	15
1.1.1.2 Combinaison libre.....	23
1.1.1.3 Structure flexible de langue.....	28
1.1.1.4 Style esthétique, expression de l'esprit.....	35
1.1.2 Valeurs humaines des caractères.....	38
1.1.2.1 Culture traditionnelle du point de vue des caractères.....	39
1.1.2.2 Esprit Humaniste.....	44
1.1.2.3 Rapport des modes de pensée traditionnelles.....	51
1.1.2.4 Traditions culturelles.....	55
1.1.3 Points distinctifs du mandarin.....	60
1.1.3.1 Définition de la langue chinoise moderne.....	60
1.1.3.2 Règles du vocabulaire.....	61
1.1.3.3 Juxtaposition.....	68
1.2 Culture.....	71
1.2.1 Qualités de culture.....	71
1.2.2 Disproportion des cultures.....	75

1.2.3	Conversation inégale.....	77
1.2.4	Caractères nationaux des Chinois.....	79
1.3	Échanges culturels.....	85
1.3.1	Histoire brève.....	85
1.3.1.1	Faisabilité et besoin des échanges culturels.....	85
1.3.1.2	Origine occidentale de la civilisation chinoise.....	88
1.3.1.3	Nestorianisme.....	91
1.3.2	Migration culturelle.....	94
1.3.3	Circulation de la culture chinoise...102	
1.3.3.1	Les classiques.....	102
1.3.3.2	Sinologie et culture traditionnelle de Chine.....	105
1.3.3.3	Influences sur la France moderne .....	109
1.3.3.4	Querelle des rites avec la Chine .....	112
1.4	Langue et culture.....	116
1.4.1	Perceptions différentes du monde.....	116
1.4.2	Contextes culturels.....	120
1.4.3	Exemples des différences de la perception .....	122
1.5	Rapport des mots de langues différentes...127	
1.5.1	Points distinctifs des mots.....	127
1.5.2	Rapport des mots.....	130
	Conclusion.....	135
	<b>CHAPITRE 2 TRADUCTION ET SES ASPECTS TECHNIQUES</b>	
	.....	137

Introduction.....	138
2.1 Traduction de la culturelle.....	139
2.1.1 Significations des recherches.....	139
2.1.2 Communication interculturelle.....	141
2.1.2.1 Traduction Interculturelle.....	143
2.1.2.2 Naturalisation et aliénation....	145
2.1.2.3 Critères de la traduction interculturelle.....	147
2.2 Traduction spécifique de termes culturels .....	150
2.3 Malentendus interculturels.....	165
2.4 Idéologie.....	171
2.4.1 Traduction et réécriture.....	171
2.4.2 Détachement de l'idéologie.....	164
Conclusion.....	176
<b>CHAPITRE 3 MORALE POUR LES ENFANTS: LE PETIT CHAPERON ROUGE.....</b>	<b>178</b>
Introduction.....	179
3.1 Contexte.....	181
3.1.1 Origine d'histoire.....	181
3.1.2 Versions diverses.....	185
3.1.2.1 Structure de narration.....	186
3.2 Comparaison.....	192
3.2.1 Nature des monstres.....	192
3.2.2 Cannibalisme.....	193
3.2.3 Rouge.....	197
3.2.4 Nature contre civilisation.....	199
3.2.4.1. Dichotomie.....	199

3.2.4.2. Présentation et élimination d'antithèse.....	202
3.2.5 Début du conflit.....	203
3.2.5.1 Bête d'horreur.....	204
3.2.5.2 Défense physique et symbole de la civilisation.....	207
3.2.5.3 Nourritures crues.....	209
3.2.6 Développement du conflit.....	211
3.2.6.1 Endroit temporaire.....	211
3.2.6.2 Puniton.....	212
3.2.7 Signification des fins d'histoire....	215
3.3 Traductions de la version des frères Grimm .....	220
3.3.1 Omission.....	220
3.3.1.1 Exemples.....	220
3.3.1.2 Analyse.....	224
3.3.2 Naturalisation.....	228
3.3.2.1 Exemples.....	228
3.3.2.2 Analyse.....	237
3.3.3 Réécriture.....	239
3.3.3.1 Exemples.....	239
3.3.3.2 Analyse.....	247
3.3.4 Autres.....	250
Conclusion.....	254
<b>CHAPITRE 4 MORALE POUR LES ADULTES :</b>	
<b>JUSTE MILIEU ET DOCTRINE DU MILIEU.....</b>	<b>257</b>
Introduction.....	258
4.1 Intérêt politique.....	259
4.2 Apparition de la notion de milieu.....	269

4.3	État suprême de la morale.....	271
4.4	Méthodologie.....	276
4.5	Cadre politique.....	286
4.5.1	État de droit et État d'homme.....	290
4.5.2	Roue de la vie politique des deux philosophes.....	294
4.5.2.1	Cité et régime centralisé.....	295
4.5.2.2	Raisonnement ou édification.....	298
4.5.2.3	Classe moyenne.....	299
4.5.2.4	Effet de l'héritage.....	301
4.6	Cadre bonheur.....	303
4.7	De la morale.....	308
4.8	Traduction de l'éthique d'Aristote.....	313
4.8.1	Deux guides et leurs méthodes.....	313
4.8.2	Évaluation des méthodes.....	316
	Conclusion.....	321
	<b>CHAPITRE 5 NOUVEAU SYSTÈME DE LA MORALE : BIBLE ET CONFUCIANISME.....</b>	<b>325</b>
	Introduction.....	326
5.1	<i>La Bible</i> en Chine.....	328
5.2	Littératures inspirées.....	330
5.3	Grands classiques.....	337
5.3.1	Herméneutique.....	337
5.3.2	Force suprême.....	340
5.3.2.1	Signification.....	340
5.3.2.2	Style de narration.....	345
5.3.3	Réglementations.....	351
5.3.3.1	Signification.....	353
5.3.3.1.1	Bienveillance.....	354

5.3.3.1.2 Commandements.....	369
5.3.3.2 Fond théorique.....	376
5.3.4 Modalité.....	381
5.3.4.1 Type de sagesse.....	381
5.3.4.2 Examen de soi et confession.....	385
5.4 Les mots bienveillants pour conseiller le monde.....	390
5.4.1 Héritage de la Bible.....	392
5.4.1.1 Citation.....	392
5.4.1.2 Implicitation.....	395
5.4.1.3 Intérêt d'exposée.....	396
5.4.1.4 Faute de lecture.....	397
5.4.1.5 Infiltration de culture traditionnelle chinoise.....	398
5.4.2 Emploi de la Bible.....	400
5.4.2.1 Péchés.....	400
5.4.2.2 Rédemptions.....	409
5.4.3 Méthode de traduction.....	415
5.4.3.1 Traduction de "Dieu".....	416
5.4.3.2 Liang en tant que scripteur.....	420
5.4.3.3 Pensée traditionnelle.....	426
5.4.3.3 Conversation.....	431
Conclusion.....	435
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE.....</b>	<b>439</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>455</b>
<b>ANNEXE.....</b>	<b>469</b>
1. Trois versions du <i>PETIT CHAPERON ROUGE</i> .....	469
1.1. Jacob et Wilhelm Grimm: <i>Le Petit Chaperon rouge</i> .....	469

1.2. Jacob et Wilhelm Grimm: 小紅帽.....	475
1.3. Jacob et Wilhelm Grimm: <i>Little Red Cap</i> .....	480
2. <i>Livre des Actes des Apôtres</i> - chapitre XXII .....	485