

Les premières traductions du chinois vers le français sous Louis XIV : le cas de l'inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou

Véronique Alexandre Journeau

Réseau Asie – Imasie

Université Jean Moulin Lyon3

La stupéfaction et l'incrédulité accueillirent la découverte en Chine, en 1623 (ou 1625), d'une stèle superbe, haute de près de trois mètres, qui célébrait le christianisme et relatait l'histoire de presque un siècle et demi de présence de cette religion en Chine : de 635 à 781, date à laquelle la stèle avait été gravée. La trouvaille rencontra un écho énorme ; mais, comme la réalité semblait dépasser l'imagination, une polémique s'engagea bientôt sur l'authenticité du monument, le coup d'envoi étant donné par Georges Horn en 1652. La stèle retrouvée à Xi'an prit désormais place dans l'histoire culturelle de l'Europe. (Antonino Forte, éditeur de *L'inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou* de Paul Pelliot¹, au début de son avant-propos traduit de l'anglais par Pierre-Étienne Will).

La découverte, en 1625, d'une stèle à Xi'an (ancienne capitale de la Chine) avec double inscription en syriaque et en chinois a suscité nombre de traductions à l'époque « du chinois vers le portugais, du portugais en italien, d'italien en latin et enfin du latin en français », et ultérieurement (anglais notamment) sur plusieurs siècles.

Cette multiplicité de traductions, dont Paul Pelliot fait un récapitulatif commenté, était déjà mentionnée dans l'ouvrage sur la Chine d'Athanase Kirchere², paru en 1670 en français. Ce parcours à travers les langues était une trajectoire naturelle à l'époque car si la langue maîtresse était le latin pour les écrits des pères jésuites, ceux-ci venaient de toute l'Europe et leurs rapports, sous forme de mémoires, étaient traduits dans la langue de leur pays d'origine puis se diffusaient par traduction dans les pays avoisinants.

Cette première traduction en français présente le texte en langues originales (inséré entre les pages 18 et 19), c'est-à-dire en chinois et en syriaque, et la traduction de l'inscription chinoise à partir du latin (p. 28-37). Au dessus du texte français, un positionnement relatif des

termes chinois au moyen de chiffres (reproduit dans le tableau comparatiste) rend visible la concision de la langue chinoise ainsi que les inévitables biais d'interprétation résultant d'une connaissance assez approximative à l'époque de la langue et de la civilisation chinoises (cette méthode a également été utilisée ultérieurement mais avec mise en regard non pas terme à terme mais entre expressions ou phrases).

L'annexe de l'ouvrage est constituée, entre autres, d'un lexique chinois-français de 44 pages (p. 324-367), peut-être le premier du genre, classé par termes génériques et expressions dérivées, mais le chinois n'y est présent que sous la forme d'une transcription, romanisation de l'époque qui ne cessera d'évoluer par la suite. L'approche par la traductologie proposée dans cette communication porte sur la démarche du traducteur de l'époque avec mise en perspective de traductions ultérieures en français dont celle de Paul Pelliot qui fait lui-même un commentaire critique des traductions antérieures à la sienne, travail manuscrit publié tardivement au XX^e siècle (1996).

I – Chronologie des traductions

Paul Pelliot³ indique que huit traductions de l'inscription (en trois langues : portugais, latin et italien) existaient en 1663 au moment où le Père Bartoli en ajoute une neuvième dans sa *Cina*, et il précise : « elles ne nous sont pas toutes parvenues et il n'est pas toujours facile de reconstituer la généalogie exacte de celles que nous possédons » et « les traducteurs se sont heurtés à de réelles difficultés ». Les principales étapes dans les différentes langues européennes sont présentées ci-après (avec, pour certaines, quelques extraits des commentaires critiques de Paul Pelliot entre crochets) :

- Une traduction partielle en portugais en 1625 (de Dr Paul = Siu Kouang-k'i) signalée par une lettre du P. Diaz du 1er mars 1626 mais qui n'a pas été envoyée à Rome ;
- Une traduction en latin de 1625 (retrouvée par le Père Havret), envoyée au Père Mascarenhas par le Père J. Rho, avec un texte entier mais relativement obscur, transcrit « avec des abréviations habituelles chez les Portugais » [Malgré les incertitudes sur ce document, « cette version n'en est pas moins intéressante. A côté de contresens notoires et d'une extrême obscurité, j'y relève certains traits fort justes et qu'on ne retrouve pas dans les versions subséquentes. » (Pelliot, p. 97)] ; et une version française partielle jointe à la version française de l'Advis certain de 1628 (un manuscrit de la traduction de Trigault est conservé aux archives des Jésuites) ;

- Une version portugaise complète de 1625-1630 à Rome (bibliothèque de la maison professe des Jésuites) ;

- Une traduction de la partie syriaque en 1629 par le P. Terencio (Pelliot en juge le déchiffrement très correct et dit qu'il faudra attendre la fin du XIX^e siècle pour enregistrer en progrès vraiment sensible sur ces lectures de 1629) ;

- La Dichiaratione de 1631 en italien : C'est la première traduction complète de l'inscription de Si-ngan-fou car la traduction latine de 1625 est restée pratiquement inconnue, et en tout cas inédite jusqu'en 1902⁴ [« Certaines interprétations apparaissent dans cette version qui feront une fortune plus ou moins durable. [...] La valeur de cette traduction et de certaines de ses notes a fait dire au Père Havret que "plus d'un traducteur du 19^e siècle se fut estimé heureux de pouvoir consulter un tel document". Le malheur est que la ponctuation est incohérente et que les noms propres y sont effroyablement défigurés. » (Pelliot, p. 105-106)] ;

- La traduction latine de Kircher en 1636 (Prodromus Coptus) : version latine de la traduction italienne, elle-même traduction du portugais (1631) [« n'est en principe, au dire de Kircher lui-même, qu'une version latine de la traduction italienne de 1631, elle-même faite sur la traduction portugaise de Pékin » (Pelliot, p. 108)] ;

- Une traduction de Semedo (Imperio de la China) avec la même source que la Dichiaratione (1631) de traduction portugaise, mais non déformée, et connue par une version espagnole de 1642 et une version italienne de 1643 [« En réalité, sa traduction n'est pas une œuvre personnelle, et n'y prétend d'ailleurs pas. Plusieurs des notes qui l'accompagnent sont formellement attribuées par Semedo au traducteur (dize el Tradutor). Semedo n'a donc fait en principe que reproduire le travail d'un autre, et ne s'en cache point. Qui était cet autre ? » (Pelliot, p. 112)] ;

- Une traduction latine de Gouvea (envoyé à Rome après 1652 et dont le manuscrit est conservé dans les archives des Jésuites. [« Cette version n'a été publiée qu'en 1902 dans la 3^e partie de la *Stèle chrétienne* du P. Havret (pp. 85-90). Son auteur, le Père Antoine de Gouvea, était arrivé en Chine dès 1636 et y resta jusqu'à sa mort survenue en 1677. [...] Quelques contresens sont spéciaux à Gouvea. [...] Mais, à côté de ces fautes, la traduction de Gouvea se recommande par quelques innovations heureuses. » (Pelliot, p. 113-114)] ;

- La traduction latine du P. Boym en 1653. [« Pendant qu'il était à Rome en 1653, en compagnie de deux Chinois, il fit pour le P. Kircher une traduction mot à mot de l'inscription. Le texte copié par un des Chinois de Boym fut reproduit conformément à la disposition des

lignes de l'original, et les mots de chaque ligne furent numérotés. Ce texte chinois était suivi de deux tableaux où chaque mot, avec son numéro, reparaissait la première fois en romanisation, la seconde fois en traduction latine. » (Pelliot, p. 115)]. C'est ce qu'on trouve dans la *China illustrata* de Kircher ;

- Une traduction italienne de Bartoli en 1663 [« le P. Bartoli, bien que n'étant pas sinologue, mais en combinant les huit traductions en trois langues qu'il avait sous les yeux, donna une traduction nouvelle du texte chinois. Il y a naturellement peu de nouveau dans cette traduction. » (Pelliot, p. 116)] ;

- La traduction latine de Kircher en 1667, traduite en hollandais en 1668 et en français en 1670, où il donne la traduction littérale du P. Boym et sa propre traduction de 1636 ;

Suivent encore d'autres traductions dont on n'est pas toujours sûr de la langue source (intermédiaire), de la date et de l'intérêt, avec, au XVIII^e siècle en français : les travaux manuscrits du P. Visdelou⁵ qui ont inspiré Huc (1857) puis la traduction de Pauthier (1858) suivie de celles de Dabry de Thiersant (1877), Gueluy et Lamy (1897), ainsi que celle du Père Havret (partielle, complète en latin). Au XIX^e siècle, apparaissent des traductions dans quatre nouvelles langues : les traductions de Lipovcov (1826) et Leont'evski (1834) en russe ; celles de Bridgman (1845), Wylie (1854-55) puis Legge (1888), Parker (1902) et Moule (1910) en anglais ; celle de Monseigneur Masót (1888) en espagnol ; celle du Père Heller (1897) en allemand à partir de celle de Wylie, de bonne qualité avec une partie syriaque très soignée.

Critique envers la plupart des traductions, Paul Pelliot indique que pour lui « la liste des versions fondamentales du texte chinois se ramène à six : 1° la version latine de 1625-1626 ; 2° l'ancienne version portugaise que nous n'avons plus que de seconde main ; 3° la version de Visdelou ; 4° la version de Wylie ; 5° la version de Legge ; 6° la version du P. Havret. » et il tente alors sa propre traduction.

II – Comparaison des traductions françaises de l'inscription sur stèle découverte à Xi'an

Paul Pelliot fait une comparaison de l'ensemble des traductions en différentes langues mais il ne cite pas celle de Dalquié, critique celle de Pauthier⁶, a une opinion favorable sur celle de Visdelou et propose la sienne. Nous proposons ici une comparaison en perspective historique, une par siècle, de traductions semi-directes puis directes du chinois en français, publiées respectivement en 1670, 1779 [datant de la décennie 1718-1728], 1858 et 1996 [datant de la décennie 1910-1920]. L'évolution des interprétations laisse entrevoir que

certaines approximations dûes à la distance initiale à la langue dans la première traduction sous Louis XIV sont compensées sur un autre plan par une plus grande ouverture à l'altérité, dans une incertitude pesant sur le sens de certains mots révélatrice d'un véritable questionnement culturel, alors que la progression dans la connaissance de la langue chinoise du point de vue philologique semble aller de pair avec une surinterprétation du point de vue religieux au sens où le souhait de lever ces incertitudes et d'obtenir une traduction de qualité en français a suscité l'adaptation d'expressions dont l'origine et la raison d'être dans la culture chinoise au vocabulaire de la religion chrétienne. Une lecture selon la structure et les termes-clés du texte chinois permet d'émettre l'hypothèse d'une rédaction de la stèle à l'époque de l'inscription (dynastie Tang) à dessein ouverte à une double, voire triple, lecture – comme il est d'usage, par exemple, en poésie chinoise –, renvoyant en miroir chacun à sa propre conception d'un monde céleste tout en établissant une correspondance favorable au syncrétisme, ce que prouve la présence au début du texte de ces termes-clés de la pensée chinoise interprétables selon les concepts occidentaux de religion :

- 虛 *xu* : vide, vain (illusoire), virtuel, vacant et un des trois chaos originel avec 空 *kong* et 無 *wú*
- 靈 *líng* et 身 *shen* : l'être spirituel et l'être corporel
- 妙 *miào* : merveilleux, efficence
- 四方 *sìfang* : les quatre directions (points cardinaux)
- 風 *feng* et 氣 *qì* : le vent et le souffle (véhiculent l'énergie)
- 性 *xìng* et 心 *xin* : nature propre (substance, être en soi) et cœur-esprit
- 元 *yuán* et 本 *běn* : origine (commencement, principe primordial) et origine (racine, essence, fondement)

La lecture comparatiste se fait par juxtaposition des traductions de Dalquié, Pauthier, Visdelou et Pelliot, suivie, dans une approche traductologique, d'une présentation du texte chinois qui tient compte de sa structure avec proposition d'une traduction au plus près du mot à mot. D'emblée, les traductions se différencient : dans le choix des mots (Paul Pelliot a raison de préférer « stèle » pour le 碑 *bei* chinois, Dalquié a traduit 教 *jiao* par « loi » ce qui a été traduit par « religion » chez la plupart des autres et qui est, en termes plus génériques, un « enseignement » ou une « doctrine ») ; dans l'interprétation de la syntaxe (Dalquié se différenciant parce qu'elle n'a pas encore fait l'objet d'études à cette date) ; du style qui reflète à la fois l'époque (« la très illustre Loy » chez Dalquié, XVII^e siècle, « Chant laudatif avec prolégomènes » chez Pauthier, XIX^e siècle, « le religion qui coule et marche » chez

Visdelou, puis « son cœur n'était pas porté à suivre les mouvements des appétits » chez le premier, « son cœur encore étranger à toutes les pensées qui le troublent » chez le second) et le niveau de langue : du plus lyrique et discursif avec Dalquié (avec ajout de termes visant à clarifier le propos) au plus sobre et concis avec Visdelou suivi par Pelliot qui s'efforce « de respecter le balancement antithétique des membres de phrase dans l'original » comme il le dit lui-même au début (p. 181) de ses commentaires – dont la longueur montre que c'est la contrepartie obligée de sa concision –, en passant par la tentative intermédiaire visant l'efficacité mais aussi la précision de Pauthier. Les chiffres positionnant les caractères chinois au dessus du texte de Dalquié (repris de la traduction latine d'Athanase Kirchere) montrent que la concision du chinois est difficile à respecter en traduction et que des mots sont ajoutés.

EN-TÊTE

<p><u>Traduction de Dalquié (T1)</u></p> <p style="text-align: center;">1 2 3 4 5</p> <p>Le Monument de la très illustre Loy promulguée dans <i>Cium kuě</i> (c'est à dire dans l'Empire des <i>Chinois</i></p> <p style="text-align: center;">6 7</p> <p>decouvert dans la grande <i>Chine</i> (çavoir la <i>Judée</i>.)</p>
<p><u>Traduction de Pauthier (T2)</u></p> <p>INSCRIPTION SUR PIERRE CONSTATANT L'INTRODUCTION ET LA PROPAGATION DE LA RELIGION RESPLENDISSANTE DU TA-THSIN DANS LE ROYAUME DU MILIEU</p>
<p><u>Traduction de Visdelou (T3)</u></p> <p>MONUMENT DE LA RELIGION CHRETIENNE</p>
<p><u>Traduction de Pelliot (T4)</u></p> <p>STELE DE LA PROPAGATION DE LA RELIGION RADIEUSE DU TA-TS'IN DANS L'EMPIRE DU MILIEU</p>
<p><u>Texte chinois</u></p> <p>大秦景教流行中國碑 (<i>dà qín jǐng jiào liú xíng zhong guó bei</i>)</p>
<p><u>Traduction proposée (VAJ) au plus près du mot à mot (T5)</u></p> <p>(de) Da Qin / lumineuse / doctrine ou enseignement ou religion / se diffuse / royaume du milieu / stèle</p>

TITRE ET SOUS-TITRE

<p>(T1)</p> <p style="text-align: center;">1 2 3 4 5 6 7</p> <p>○. La Pierre digne d'une éternelle louange, & le prologe de la très illustre Loy promulguée</p> <p style="text-align: center;">8 9 10 11 12 13</p> <p>dans la <i>Chine</i>, fait par <i>Kim cym</i> Prestre de l'Eglise de <i>Tacyn</i> (c'est à dire de <i>Judée</i>.)</p>
<p>(T2)</p> <p>Chant laudatif avec prolégomènes formant l'inscription sur pierre de la Religion resplendissante introduite et pratiquée en Chine ; —le tout rédigé en chinois par Kìng-Tsíng, prêtre de l'église syrienne.</p>

(T3)

ELOGE

De la Religion admirable qui coule & qui marche dans le Royaume du milieu ; composé par *Khim-çim*, Bonze du temple de Taçin, & gravé sur une pierre.

(T4)

ELOGE AVEC INTRODUCTION [GRAVES SUR] LA STELE DE LA PROPAGATION DE LA RELIGION RADIEUSE DU TA-TS'IN DANS L'EMPIRE DU MILIEU

Relaté par King-tsing, prêtre du monastère du Ta-ts'in

Texte chinois

景教流行中國碑頌并序

(*jǐng jiào liú xíng zhōng guó bei sòng bìng xù*)

大秦寺僧景淨述

(*dà qín sì sēng jǐng jìng shù*)

(T5)

lumineuse / doctrine ou enseignement ou religion / se diffuse / Chine / stèle / éloge et préface

Da Qin⁷ / temple / moine / Jing Jing ou Jing l'illuminé / narration

PREMIÈRE COLONNE

T1

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Le principe a été toujours le même, véritable, paisible, le premier de tous les autres, & sans origine.
12 13 14 15 16 17 18 19
Il a été encore nécessairement ce qu'il est, intelligent, spirituel, le plus noble, & le plus parfait de tous ;
20 21 22 23 24 25 26 27 28
il a réglé les Cieux, a fait de très belles choses du Neant; les plus parfaits de tous les Saints adorent celui
29 30 31 32 33 34 35 36 37
qui n'a point de principe, & lequel étant unique en sa très parfaite substance, a trois personnes divines
38 39 40 41 42 43 44 45 46 47
qui participent sa divine essence. Le Seigneur *Holooy* qui est la vérité, a voulu de pacifier les quatre parties
48 49 50 51 52 53
du monde par sa Croix ; Il a excité l'esprit d'origine, & a produit à même temps.

T2

L'Etre qui existe par lui-même étant la vérité substantielle, absolue, la puissance solitaire immanente et immuable, il précéda les premiers êtres et il est lui-même sans commencement ; inaccessible à toute perception des organes du sens, étant l'intelligence, l'incorporéité mêmes, il succédera à ceux qui seront les derniers dans l'espace et le temps, et son existence sera toujours merveilleuse !

2.Explorant, de ses mains puissantes, les abîmes ténébreuses du monde, il opéra la création. Cet Etre primordial, que les intelligences subtiles, que la foule des saints hommes, dès l'origine, ont adoré, n'est-ce pas notre UNITE-TRINE, dont la personne admirable est sans commencement, le maître souverain de la vérité : ELOHA ! Prenant le signe de la croix pour déterminer les quatre parties du monde, il donna le mouvement à l'air primordial et produisit...

T3

Certes vraiment, celui qui perpétuellement vrai, solitaire, premier du premier, & sans origine, profondément intelligent, vuide, dernier du dernier, & existant par excellence, tient l'axe mystique, & en opérant, convertit (le néant en être), & par sa dignité primitive confère l'excellence à tous les Saints, n'est-ce pas le corps excellent de notre seule Unité-trine, le véritable Seigneur sans origine *Oloho* ?

T4

Oui, certes, éternel dans sa vérité et sa sérénité, antérieur à toute origine, et sans commencement postérieur à toute fin, être transcendant ; lui qui concentrant sa puissance mystérieuse, a fait la création ; qui a inspiré les saints avec sa majesté suprême ; celui-là, qui serait-il sinon la personne transcendante de notre Unité Trine, le Seigneur Véritable, sans commencement, A-lo-ho (Alaha) ? Il a tracé une croix pour fixer les quatre points cardinaux ; il a agité le Souffle primitif, afin de produire...

Présentation du texte chinois selon sa structure, rythmée avec parallélismes, et traduction au plus près du mot à mot (VAJ) en dessous (T5)

粵 *yuè* 若 *ruò*
Eh bien

常 *cháng* 然 *rán*
constant

真 *zhen*
véritable

寂 *jì*
silencieux

先 *xian* 先 *xian*
primordial

而 *ér* 無 *wú* 元 *yuán*
et sans origine

窅 *yǎo* 然 *rán*
subtile nature

靈 *líng*
esprit

虛 *xū*
vide (vacuité)

後 *hòu* 後 *hòu*
ultime

而 *ér* 妙 *miào* 有 *yǒu*
et efficient

摠 *zǒng* 玄 *xuán* 樞 *shū*⁸
dirigeant (en) obscurité l'étoile

而 *ér*
et

造 *zào* 化 *huà*
créant

妙 *miào* 眾 *zhòng* 聖 *shèng*
merveilleuse assemblée saints

以 *yǐ* 元 *yuán*
pour originel(s)

尊 *zun* (者 *zhě*)
vénérable(s)

其 *qí* 唯 *wéi* + (shu shu)⁹
c'est-à-dire

我 *wǒ* 三 *sān*
nos trois

一 *yī* 妙 *miào*¹⁰ 身 *shēn*
unifiés en une personne merveilleuse

無 *wú* 元 *yuán* 真 *zhen* 主 *zhǔ*
sans origine véritable maître

阿 *a* 羅 *luó* 訶 *he* (歟 *yú*)

(Nom propre sur lequel on glose encore à notre époque, d'ailleurs le *yú* exprime le doute, et Antonino Forte y consacre un chapitre. Pourquoi pas, alors, une abréviation de Avalokiteśvara ?)

Commentaire de la première colonne

La structure est rythmée en quatre et cinq caractères en alternance avec un parallélisme de termes, qui correspond bien à l'époque des Tang où le vers en cinq caractères supplante le vers en quatre caractères, ce qui contribue à clarifier le texte sans qu'il soit besoin de lui ajouter une ponctuation. C'est aussi, du point de vue cosmogonique, l'imbrication du quatre (saisons, directions, ...) dans le cinq (centre, éléments-actions, ...).

Le terme à terme proposé ci-dessus s'avère relativement explicite dans la mesure où on ne chercherait pas à forcer le sens, ce que confirme la cohérence manifeste de chaque séquence et entre séquences. La langue chinoise est à dessein allusive et à connotations multiples. L'effort de Pelliot, à la suite de celui de Visdelou, va dans ce sens : pour 53 caractères chinois dans la première colonne, Pelliot réussit à tenir en 66 mots alors que Dalquié et Pauthier doublent en, respectivement, 110 et 115 mots. Mais dans la deuxième colonne en 58 caractères, Pelliot ne peut éviter de doubler (113 mots) et les deux autres de tripler (plus de 170 mots). La colonne est le séparateur choisi par la plupart des traducteurs bien qu'il s'avère à l'observation de leurs traductions qu'elle n'a pas cette fonction et que les coupures faites dans la présentation en français entravent la lecture.

Le « trois en un » n'est pas propre à la religion chrétienne, il est également présent dans le bouddhisme sous deux formes : d'une part la doctrine des trois corps (*trikāya*) dont seul le troisième est dans le monde sensible (un « corps de la Loi », *dharmakāya*, spirituel et essence de toute chose, un « corps de jouissance », *sambhogakaya*, fruit des bonnes actions dans les vies antérieures, et un « corps de création magique », *nirmāṇakāya*, qui n'est qu'un simple instrument matériel et mortel¹¹) ; d'autre part, le bouddha est aussi trois en un dans le temps en tant que bouddha du passé, du présent et de l'avenir. Pelliot, et son éditeur scientifique Forte, ont noté le lien entre le bouddhisme et l'auteur de ce texte par ses citations¹² mais sans parler de syncrétisme ni de l'apogée à cette époque du taoïsme¹³ dans lequel le trois s'inscrit aussi comme émanant du un et du deux, fruit du couple *yin* et *yang*, pour donner naissance aux dix mille êtres. En outre, le panthéon taoïste est une assemblée de sages devenus immortels par leurs mérites au cours de leur vie terrestre et, au-delà de cette hiérarchie se trouvent les Trois purs (*san qing*), considérés comme les trois plus hautes manifestations du Dao, concept mis en place sous la dynastie Tang : « le « Vénérable céleste du commencement originel » (*Yuanshi tianzun*) qui occupe le ciel de la pureté de jade (voir note 9 sur le caractère *shu* du texte chinois) et prodigue son enseignement aux dieux, le

« Vénérable céleste du Joyau précieux » (*lingbao tianzun*) qui révèle les écritures aux dieux inférieurs et aux humains, et le « Vénérable céleste de la Voie et de son Pouvoir [vertu] » (*daode tianzun*) qui n'est autre que Taishang Laojun, Laozi divinisé, représenté selon le canon iconographique fixé depuis l'époque Tang »¹⁴, ce qui peut expliquer l'expression 元尊 *yuán zūn* (者 *zhě*) du texte chinois. Le maître véritable sans origine est le 道 *Dao* dans la philosophie chinoise, ce que confirme la suite (deuxième colonne) sur le *yin* et le *yang*. Et si la trinité est un principe de correspondance entre les trois religions, la notion de 四方 *sì fāng*, les quatre directions, parties du monde / territoires, points cardinaux, leur est aussi commune. Quant à la croix (十字 *shí zì*), c'est l'écriture du caractère dix en chinois et le *Shuowen jiezi* (dictionnaire du début de notre ère) explique que c'est le nombre qui exprime la complétude. Le trait horizontal est la ligne Est-Ouest et le trait vertical est la ligne Sud-Nord. Ainsi, on a les quatre points cardinaux avec leur centre, conception chinoise de l'ordonnement du monde en quatre territoires avec la Chine au centre. Dans le bouddhisme ésotérique indien et tibétain, les mandalas sont structurés en quatre quartiers correspondant à chacune des directions spatiales (et spirituelles) comme les quadrants de la cosmologie chinoise. Ces représentations par diagrammes peuvent être un facteur d'intégration plus favorable au bouddhisme qu'au christianisme (A l'arrivée des Jésuites en Chine plusieurs siècles après que cette stèle ait été érigée, le christianisme n'était pas connu en Chine).

DEUXIEME COLONNE

T1												
1	2											
Il a produit deux causes des changements (les Chinois les appellent <i>Ym & Yam</i> , c'est à dire la matière & la												
	3	4	5	6	7	8	9	10				
forme). il a changé le vuide obscur, & a manifesté & découvert le Ciel & la Terre. Il a fait le Soleil,												
11	12	1	14	15	16	17	18	19	20	21	22	
& la Lune qui par leur mouvement font la nuit & le jour. Le même ouvrier qui a fait toutes choses a voulu												
23	24	25	26	27								
élever l'homme ; aussi l'a-t'il orné de la très aimable subordination d'une union pacifique (c'est à dire, de												
la Justice Originelle). Il commendoit le repos aux flots de la Mer dans le temps de son origine. Sa nature												
34	35	36	37	38	39	40						41
était vuide & humble, sans être pleine ny superbe de foy ; son cœur n'était point porté à suivre les mouvements												
42	43	44	45	46	47							48
des appetits & ny songeait même pas ; c'est de <i>Sotan</i> (c'est à dire du Demon) par une extension de												
49												50
fa malice) que ce malheur luy est arrivé												

T2

... les deux grands principes actifs de l'univers ; Le sombre vide fut transformé, et le ciel et la terre parurent : le soleil et la lune accomplirent leurs révolutions, et le jour et la nuit furent faits !

3. Le grand ouvrier ayant ainsi achevé la création de tous les êtres, ce fut alors qu'il forma le premier homme. Il le distingua des autres êtres en le douant de facultés supérieures : la bonté et la sociabilité. Il lui donna le commandement jusque sur les mers transformées. Sa nature intelligente était semblable, dans l'origine, à l'onde qui n'a pas encore dépouillé tout son limon ; il était simple et sans orgueil. Son cœur, encore étranger à toutes les passions qui le troublent, n'avait originellement aucune concupiscence, aucuns désirs déréglés.

4. Mais il lui arriva que, trompé par les mensonges réitérés de Satan, sa nature pure et simple se corrompit en se revêtant d'ornements extérieurs. Avec le temps s'effaça ce qu'il y avait de bon et d'élevé dans cet état primitif de sa nature sincère et vraie et il tomba ténébreusement dans l'erreur et le mensonge qui lui avaient été suggérés.

T3

Il a formé une croix pour déterminer les quatre parties (du monde). Il a fondu le vent primogène, & a engendré deux matières. Le vuide ténébreux a été changé, & le ciel et la terre ont paru à découvert. Le soleil & la lune ont fait leurs révolutions, & le jour et la nuit ont été faits. Par son travail, il a achevé dix mille choses ; mais en formant les premiers hommes, il les gratifia d'une concorde intime intérieure. Il leur ordonna de veiller à la fûreté d'une mer de conversions. (Leur) cœur simple & pur étoit originellement sans desirs & sans appetits. Mais après que *Sothan* eût répandu les mensonges, en appliquant son fard, il fouilla le pur & le net

T4

les deux principes. Les ténèbres et le vide se transformèrent, et le ciel et la terre s'ouvrirent ; le soleil et la lune se murèrent, et les jours et les nuits existèrent. Il ouvra et parfit les dix mille êtres ; il réalisa et dressa le premier homme. Spécialement, il le doua d'une harmonie excellente (avec lui-même ?) ;

il lui conféra l'hégémonie sur l'immensité des créatures. La nature [de l'homme], dans son état primitif, était impassible et ne s'enflait pas ; son cœur, d'une candeur uniforme, était à l'origine sans appetits. Mais il advint que So-tan (Satan) usa d'imposture, et para d'ornements l'essence pure. Il intercala l'égalité de grandeur au milieu...

Présentation du texte chinois selon sa structure, rythmée avec parallélismes, et T5

判 pàn 十 shí 字 zì

Il trancha d'un caractère en croix

以 yǐ 定 dìng 四 sì 方 fāng
pour fixer les quatre territoires

鼓 gǔ 元 yuán 風 fēng

Il activa le(s) vent(s) originel(s)

而 ér 二 èr 氣 qì
et les deux souffles-énergie

暗 àn 空 kong 易 yì
l'obscur espace entra en mutation

而 ér 天 tiān 地 dì 開 kāi
et le ciel et la terre se déployèrent

日 rì 月 yuè 運 yùn
le soleil et la lune entrèrent en rotation

而 ér 晝 zhòu 夜 yè 作 zuò
et le jour et la nuit existèrent

匠 jiàng 成 chéng 萬 wàn 物 wù
Il façonna les dix mille êtres

然 rán 立 lì 初 chū 人 rén
Cela étant il établit le(s) premier(s) homme(s)

別 bié 賜 cì 良 liáng 和 hé
Spéciquement conféra vertu et harmonie

今 jīn 鎮 zhèn 化 huà 海 hǎi
Maintenant maîtrise l'océan des transformations

渾 hún 元 yuán 之 zhī 性 xìng
la substance nébuleuse à l'origine

虛 xū 而 ér 不 bù 盈 yíng
sans en combler le vide

素 sù 蕩 dàng 之 zhī 心 xīn
le coeur d'essence pure

本 běn 無 wú 希 xī 嗜 shì
sans désir d'assouvissement

Commentaire de la deuxième colonne

La structure est rythmée dans cette partie en sept caractères (une fois six pour l'aspect primordial et le trois sous-jacent au deux du couple souffle-énergie), complément de la structure précédente sous la dynastie Tang (vers en cinq ou sept caractères) puis en quatre caractères ou son double comme le dédoublement des directions par rapport aux quatre directions (avec les huit vents qui correspondant aux diagonales ajoutées aux deux axes en croix) avec, toujours, un parallélisme de termes souligné par des couples, souvent *yin-yang*, articulés entre eux non seulement par une conjonction de coordination mais aussi leur position et leur verbe.

Il n'est pas nécessaire d'aller plus avant (d'autant plus que la taille de l'article est limitée) dans la comparaison des traductions pour comprendre que l'étonnement ne vient pas des différences, approximations ou contresens qui reflètent l'époque de la traduction et le degré de connaissance de la langue chinoise, mais qu'il est provoqué par l'absolue conviction qu'il s'agit spécifiquement de la religion chrétienne. Si cette attitude est compréhensible à l'époque de la découverte, il peut par contre paraître étrange de publier à la fin du XX^e siècle un ouvrage qui prolonge ce qui a été dit pendant les siècles d'ignorance sur les croyances en Asie sans l'éclairer, avec certaines remises en question, par la connaissance acquise depuis sur les fondements du bouddhisme et du taoïsme et la place qu'ils occupent en Chine sous la dynastie Tang. Au XVIII^e siècle, Visdelou dit dans la « déclaration de l'auteur » en préface de sa traduction¹⁵ : « Au reste, j'ai cru qu'il étoit inutile de faire observer ce qui, dans ce Monument, regarde la Religion Chrétienne, parce qu'on l'y voit clairement, & que chacun peut l'observer par foi-même, que les myſteres de la Trinité & de l'Incarnation ſautent aux yeux ». Cette clarté n'est pas si grande puisqu'à plusieurs reprises le traducteur avoue ne pas comprendre le texte : sur *ti*, dans lequel il voit une incarnation, Visdelou dit pourtant¹⁶ :

Le Saint n'a point de ſubſtance déterminée. *Thi* ſignifie *membre*, & par une ſynecdoche très-fréquente, il ſignifie *corps*. Il ſignifie auſſi [...] *s'incorporer à quelque choſe* [...] Il a encore pluſieurs autres ſens plus recherchés [...]. On ne peut donc interpréter plus nettement ce paſſage.

(note grammaticale 11)

Tao. La ſignification de ce terme eſt fort étendue chez les Chinois. *Tao* ſignifie proprement *chemin* ou *voie publique*, dans laquelle il faut néceſſairement entrer. Or comme entrer ou marcher ſignifie, par métaphore, *agir*, de-là eſt venu que, par le terme *Tao* ou chemin, ils déſignent, par une ſemblable métaphore, la *raison*, mais la *raison* pratique que tous doivent ſuivre ; or la *raison* renferme la doctrine & la ſageſſe véritable. C'eſt pourquoi il leur eſt familier d'employer le terme *Tao* pour cette ſageſſe et cette doctrine.

(note grammaticale 12)

Au XX^e siècle, Pelliot pour sa part et sur les vingt-quatre caractères suivants (troisième colonne), écrit plus de trois pages serrées de commentaires sur les traductions dans plusieurs langues et les explications des Chinois, discutant les divergences d'interprétation, supputant en philologue, formant des hypothèses sur les gloses successives, en incluant la source du Tripitaka chinois et les repères que constituent les textes chinois classiques mieux connus, mieux traduits, sans pour autant aucune certitude. En quelque sorte, en dehors du style de la traduction, de l'ajustement de certains termes et de la correction de quelques

inexactitudes, la marge de progression dans la traduction du texte depuis la première traduction en français au XVII^e siècle est faible.

Cependant, en Chine à l'époque de rédaction de la stèle, le syncrétisme des religions était tel que « au gré des ans ou des circonstances, les idéologies se côtoyaient, s'unissaient ou se combattaient au sein des mêmes groupes sociaux, voire dans le cœur des mêmes hommes »¹⁷. Et si les Nestoriens arrivés de Sogdiane furent autorisés à élever une église, c'est pour leur talent à traduire les textes bouddhiques qu'ils étaient appréciés¹⁸, car c'est en réalité dans cette direction qu'une grande curiosité se manifestait ainsi que dans tout ce qui contribuait au syncrétisme religieux manifeste à l'époque bien qu'alternativement le bouddhisme et le taoïsme soient à l'honneur à côté du confucianisme. Des pèlerinages eurent lieu du V^e au VII^e siècle¹⁹ vers l'Inde dont celui de 玄奘 Xuanzang et celui de 義淨 Yijing (qui envoya deux ouvrages à Guangzhou en 692) fort appréciés à leurs retours en 645 et 695 pour leurs traductions et la connaissance qu'ils donnèrent sur la doctrine de ce grand pays :

Yijing effectua un long pèlerinage par voie maritime de 671 à 695. A son retour à Luoyang, la capitale, il fut accueilli par Wu Zetian en personne. C'est au Śrīvijaya qu'il composa les deux célèbres ouvrages qu'il envoya à Guangzhou en 692 : le *Nanhai jigui neifa zhuan* (Relation sur le bouddhisme envoyée des mers du Sud) et le *Datang xiyu qiufa gaoseng zhuan* (Relation sur les moines éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident à l'époque des grands Tang).²⁰

La biographie de ce moine (635-713) dit qu'il fut d'abord confucianiste et taoïste avant de se tourner vers le bouddhisme et de traduire les textes sacrés, et la biographie des grands moines sous les Song abrège son nom en 淨, ce qui incite à voir en lui le moine mentionné sur la stèle. A cette époque est né le *chan*, rencontre fusionnelle entre un courant du taoïsme et un courant du bouddhisme, représenté en particulier par le moine Huineng (638-713), originaire de Guangzhou²¹. « Le grand Empereur Kao-tsong sut respectueusement continuer ses aïeux ; il ajouta de nouveaux ornements à la Doctrine Véritable. Aussi, dans chacune des préfectures, établit-il un monastère Radieux » est une traduction (Pelliot²²) qui, si elle est interprétée comme célébrant la religion chrétienne, prouve que l'énoncé d'Henri Meschonnic sur le fait que dans l'acte de traduire « c'est sa propre représentation du langage qu'on montre »²³, est applicable au cas d'un texte religieux où, dans l'acte d'interpréter (toute traduction, en ce qu'elle requiert une compréhension préalable du texte, est le reflet d'une interprétation), c'est sa propre représentation de la religion qu'on montre. En effet :

Dès la dynastie des Tang (618-907), l'État mit en place un réseau de temples taoïstes officiels – ainsi qu'un système parallèle pour les bouddhistes –, à raison d'un par district et préfecture, où se tenaient des rituels pour la perpétuation de l'État et de l'empereur. Le même système fut à nouveau appliqué sous les Song (960-1279). Ces temples officiels furent nommés Kaiyuan guan [開元觀], "monastère de l'ère Kaiyuan", sous les Tang, Tianqing guan [天慶觀], "monastère de la célébration céleste", sous les Song, et enfin renommés Xuanmiao guan [玄妙觀], "monastère de la Merveille mystérieuse", par la dynastie suivante, celle des Yuan (1260-1368).²⁴

Or, l'expression 玄妙無為, « non-agir à l'efficiace mystérieuse » (plutôt que « merveille mystérieuse » pour *xuanmiao*) est une de celles sur lesquelles bute Pelliot qui commente : « Avec *wuwei*, nous nous heurtons à une des conceptions les moins claires de la philosophie chinoise », ce qui prouve à quel point le taoïsme est resté méconnu jusqu'à l'époque moderne mais aussi à quel point l'a-priori de célébration du christianisme sur le texte fausse le sens puisque Pelliot explique comment il cherche ce sens ainsi :

Monsieur Yang Jong-tche explique que le christianisme n'agit pas (*wou-wei*) en ce qui concerne les questions de gouvernement proprement dites, mais qu'il agit (*wei*) en ce qui concerne la vérité religieuse (*tao*), puisqu'il lutte contre l'hérésie et le mal ; par là, au point de vue du bon fonctionnement du gouvernement, on ne doit pas le qualifier de doctrine d'inaction. Je ne suis pas sûr que M. Yang ait bien compris le texte. Il me semble que la tendance dont il s'agit vise le salut de l'homme ; le christianisme veut ramener l'homme dans l'ordre de la nature, loin des complications et du péché, et par là l'acheminer au *wou-wei* final, qu'il n'atteint qu'après la mort.²⁵

Conclusion

Les premiers traducteurs du chinois vers une langue occidentale ont pris connaissance du texte le plus souvent en s'appuyant sur les explications orales de Chinois présents à leur côté (ce qui est naturel et souhaitable dans la première approche d'une écriture et d'une culture si différentes) qui s'efforçaient eux-mêmes de se mettre au diapason de l'attente jésuite (ce qui est naturel et inévitable dans l'idée de faire accepter dans un cadre jugé supérieur ou à pénétrer) sans pour autant être nécessairement experts en la matière ; pour ceux qui se sont penchés sur le texte chinois écrit, l'articulation par la ponctuation étant absente, tout comme celle par les particules vides que l'on trouve dans les textes antiques, ils n'ont pas imaginé qu'il existait un rythme naturel, sous-jacent et propre à la langue chinoise, ce qu'aurait pu percevoir Paul Pelliot avec l'apport de la philologie mais il aurait été bien en peine de contester tant de traductions antérieures allant dans le même sens à moins de

s'extérioriser par rapport à sa propre culture religieuse pour se pencher sur celle des Chinois²⁶ ; cela n'aurait cependant pas dû échapper à Antonino Forte, qui publie le travail par ailleurs remarquable de Pelliot sur le sujet dans un ouvrage de synthèse à la fin du XX^e siècle²⁷. Concluons cette approche avec la réflexion d'Henri Meschonnic sur l'apport que constitue, dans le rapport à la traduction, la mise en forme du texte à commencer par ce rythme qui était une ponctuation implicite dans les textes anciens. Dans le cas étudié, c'est bien la structure du texte chinois avec ses rythmes et ses parallélismes qui fut révélatrice de sa véritable portée.

C'est que le rythme n'est pas – ou n'est plus (n'a jamais été) – seulement une succession d'accents d'intensité, s'il est l'organisation du mouvement de la parole dans l'écriture. Il est l'organisation du continu. Il inclut donc, ce qui en soi n'a rien de nouveau, tous les effets de la syntaxe. [...] Ainsi, la théorie de la traduction implique la pensée du rythme, c'est-à-dire la conceptualisation du continu...²⁸

Notes

¹ *L'Inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou*, Paul Pelliot, edited with Supplements by Antonino Forte, Kyoto : Scuola di Studi sull'Asia Orientale et Paris : Collège de France, Institut des Hautes Etudes chinoises, 1996. Cet ouvrage est basé sur le manuscrit Pelliot 210 du Musée Guimet, rédigé entre 1910 et 1920 et composé essentiellement d'un document intitulé « Préliminaires » (149 pages), des notes de ce document (80 pages), d'une brève description de la stèle (2 pages) suivie de la traduction de l'inscription (12 pages) et d'un commentaire de la traduction (139 pages).

² *La Chine d'Athanase Kirchere de la Compagnie de Jésus* (illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes, et de quantités de recherches de la nature et de l'art, à quoi on a ajouté de nouveau les questions curieuses que le Sérénissime Grand Duc de Toscane a fait depuis peu au père Jean Grubère touchant ce grand Empire). Avec un dictionnaire chinois&français (lequel est très rare, et qui n'a pas encore paru au jour). Traduit par F. S. Dalquié. A Amsterdam, chez Jean Jansson à Waeberge, é les héritiers d'Elizée Weyerstræet, l'an 1670 (autorisation d'imprimer donnée à Rome an 1664) [BnF : FOL-O2N-20 ou SMITH LES<ouef <r-10579 ; Bibliothèque de Versailles : ancien Rés. In-fol I 8f ou Angelot in-fol Eba 2].

³ *L'Inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou*, *op. cit.*, p. 95.

⁴ Mais elle n'est elle-même que la traduction d'une traduction portugaise, faite à Pékin, « traduction qui marquait un progrès considérable sur la version latine de 1625 et sur celle insérée sur l'Advis certain de 1628 mais qu'elle tombait toutefois dans certaines erreurs que le traducteur de 1625 avait su éviter », dit Pelliot qui ajoute « mais la ponctuation et les transcriptions y sont incohérentes ».

⁵ Son *Monument du christianisme en Chine* a été édité en 1780 comme Supplément ajouté à sa ré-édition en 1776 (A Maestricht, chez J. E. Dufour & Ph. Roux, Imprimeurs & Libraires, associés) de la Bibliothèque orientale de d'Herbelot parue in-folio à Paris en 1697. La traduction est en page 165 du supplément dans un chapitre intitulé « Monument de la religion chrétienne, trouvé par hasard dans la ville de Si-Gnan-Fu, métropole de la province de Xensi en Chine » (par M^r. Claude Visdelou, Evêque de Claudiopolis).

⁶ « Pauthier a consacré sa vie assez longue (1801-1873) à essayer d'entendre le chinois sans y parvenir jamais. Toutefois sa traduction de l'inscription de Si-ngan-fou n'est pas son pire travail, elle serait excusable si Pauthier n'eut alors entre les mains la version de Wylie, qui eut la malencontreuse idée d'améliorer. [...] La traduction est très incorrecte ; les textes annexes des épigraphistes, exactement traduits en 1854-1855 par Wylie, sont massacrés. La planche, qualifiée de "fac-similé typographique", est parfois fautive dans la partie chinoise. »

(Pelliot, p. 138).

⁷ Il n'y a pas de certitude sur la localisation de ce qui pourrait être traduit par « Grande Chine » si ce n'est que c'est à l'Ouest de la Chine à une grande distance, peut-être la Perse. Le bouddhisme est venu de l'Ouest et le moine parti en Inde avant traversé monts et mers.

⁸ 樞 *shu* proposé par Pelliot paraît plus approprié que 樞 *kou* proposé par Kircher même s'il subsiste une ambiguïté : le premier caractère évoque la Grande Ourse et le second fait partie de l'expression *tian kou* ou « axe du ciel » / pivot céleste, tel que celui que, sous les Tang, l'impératrice Wu Zetian fit ériger.

⁹ Ce caractère, redoublé, est dans Pelliot mais pas dans Kircher. La raison pour qu'il y soit est le rythme, son sens n'a pas été perçu parce qu'il s'agit d'une variété de jade, mais cela corrobore justement l'hypothèse d'une interprétation taoïste.

¹⁰ 妙 *miao* signifie : merveilleux, subtil, excellent, prodige, avec l'idée de cette qualité qui anim secrètement les choses.

¹¹ Voir notamment Gilles Béguin, *L'Art bouddhique*, CNRS Editions, 2009, p. 16.

¹² *L'Inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou*, op. cit., p. 208 et 442.

¹³ « Kao-tsong lui [Lao tseu] décerna, en 667, le titre d'Empereur très haut céleste et primordial (T'ai-chang hiuan-yuan houang-ti) et, en 737, on établit un enseignement officiel de philosophie taoïste » dit Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*, Paris, Editions du Seuil, Coll. Microcosme, Maîtres spirituels, 1994 (1^{er} éd. 1965), p. 141.

¹⁴ Catalogue de l'exposition *La Voie du Tao. Un autre chemin de l'être* (Grand Palais, 29 mars-5 juillet 2010), Réunion des musées nationaux, 2010, p. 205.

¹⁵ *Monument du christianisme en Chine*, op. cit., p. 164.

¹⁶ *Ibid.*, p. 184.

¹⁷ *La civilisation de la Chine classique*, Vadime et Daniëlle Elisseff, Paris, Arthaud, Coll. Les grandes civilisations, 1987(1^{er} éd. 1979), p. 288.

¹⁸ *Ibid.*, p. 287.

¹⁹ « [Faxian] quitta la capitale en 399, âgé de plus de soixante ans. Son périple le mena à Kuchā, à Khotan, au Kaśmīr, dans la région de Kābul, au Pañjāb et dans la vallée du Gange. Depuis le Bengale il gagna Ceylan, le Śrīvijaya et revint à Chang'an en 412. [...] A l'époque des Tang, les pèlerinages connaissent leur apogée. Xuanzang (602-664) et Yijing (635-713) vont fortement marquer le bouddhisme chinois. [...] Xuanzang] essayer de résoudre les contradictions des diverses traditions bouddhiques parvenues en Chine. » (Gilles Béguin, *L'Art bouddhique*, op. cit., p. 24)

²⁰ *Ibid.*

²¹ « Le premier canon taoïste digne de ce nom, compilé sous le patronage de l'empereur Xuanzong (r. 712-756), ne compte pas moins de trois mille quatre cents rouleaux [...]. Imprimé au début du XII^e siècle, il sera entièrement détruit, à l'exception du Daode jing, dans l'autodafé de 1281 ordonné par le souverain mongol Khubilai Khan » (Catalogue de l'exposition *La Voie du Tao. Un autre chemin de l'être*, op. cit., p. 104).

²² *L'Inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou*, op. cit., p. 176.

²³ « L'enjeu du traduire pour la théorie du langage », *Traduction et philosophie du langage*, Revue Septet, Des mots aux actes N°2, Perros-Guirec, Anagrammes, 2009, p. 33.

²⁴ Catalogue de l'exposition *La Voie du Tao. Un autre chemin de l'être*, op. cit., p. 76.

²⁵ *L'Inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou*, op. cit., p. 232.

²⁶ Un parallèle peut être établi de ce point de vue avec le Père Amiot qui mit plusieurs mois à essayer de convaincre les Chinois de la supériorité de la musique occidentale avant de s'intéresser à la leur.

²⁷ Voir Kaltenmark, op. cit., et John Lagerwey (« Rituel taoïste et légitimité politique », in Bulletin de l'EFEO, Tome 84, 1997, p. 99-109) en français; et, en anglais, Charles David Benn, « Taoism as ideology in the Reign of Emperor Hsüan-Tsung (712-755) », Ann Arbor, University of Michigan microfilms, 1977 et « Religious Aspects of Emperor Hsüan-Tsung's Taoist Ideology », *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society : Buddhist and Taoist Studies II*, ed. David W. Chappell, Honolulu, University of Hawaii, 1987.

²⁸ « L'enjeu du traduire pour la théorie du langage », op. cit., p. 46.