

CONNAISSANCE DES TEXTES TRADITIONNELS

IMPOSTURE OU NAIVETE ?

Docteur Jean CHOAIN

Si l'on accepte de se poser des questions au sujet de la connaissance des textes traditionnels chinois à propos de la médecine, il semble tout indiqué de s'adresser en toute priorité au texte le plus vénérable, celui qui est considéré par tous comme le noyau de la pensée chinoise, et particulièrement du taoïsme philosophique, un taoïsme dont il faut à l'évidence s'être imprégné profondément si l'on veut le moins du monde pénétrer les textes classiques chinois, et, bien sûr, les textes traditionnels de la Médecine.

C'est Isabelle ROBINET qui écrit : « Les liens sont très étroits entre le taoïsme et la Médecine

et se révèlent sur plus d'un point. A l'origine une seule expression « Yi Wou » désignait le médecin-sorcier. Houang Ti, le patron des médecins, est aussi l'un des patrons du taoïsme » (p. 107, Méditation).

Considérons donc les quatre premières sentences du Tao Te King et les diverses traductions qui en sont proposées dans notre langue (voir annexe 1 en fin de texte).

On n'entrera même pas ici dans une discussion sémiotique, sémantique, ou philosophique, à propos du texte chinois. Par exemple :

- Composition du caractère "Tao"

Ch'o 道 alias 道 clé n°162, la marche pas à pas, et 首 Shou, clé n°185, la tête chevelue

- Caractère spécifique de la négation "Fei" 非 par rapport à "Wu" 無 et 无 "Wu", à 未 "Wei", à 莫 "Mo", à 不 "Pu", à 沒 "Mei", à 否 "Fou", et à bien d'autres encore ...

- Quel terme détermine tel autre ... ou tels autres ...

a) Tao K'e Tao / Fei / Ch'ang Tao
Tao qui peut Tao n'est pas Tao permanent par rapport à :

Tao K'e Tao / Fei Ch'ang / Tao
Tao qui peut Tao (est) extra-ordinaire Tao

...qui serait alors une erreur grossière, évitée bien sûr par les traducteurs en question, mais qui guette le novice ignorant de l'histoire de la langue chinoise et qui voudrait néanmoins se frotter aux textes traditionnels.

b) Ou bien la lecture de Kyril RYJIK pour la troisième sentence :

Wu / Ming / T'ien Ti Chih Shi.
Néant nomme l'origine du Ciel et de la Terre.

... par rapport à la lecture et traduction la plus courante, par exemple celle de LIOU Kia-hway :

Wu Ming / T'ien Ti Chih Shi.

Le Sans Nom (est) l'origine du Ciel et de la Terre.

On se limitera donc simplement à la comparaison de ces traductions dont il est facile de montrer qu'elles vont largement à l'encontre les unes des autres, bien qu'il s'agisse en général de traductions très serrées. Que penser d'ailleurs des traductions plus ou moins romancées, ou par exemple de la « traduction-digest » de Paule REUSS (1955) qui laisse quelque peu rêveur :

« La nature prie sans paroles
les blancs nuages constellent le ciel d'été
les flots de la mer palpitent sans arrêt. »

Il est vrai que l'ouvrage est — fort discrètement — présenté comme une « interprétation » et porte en exergue ce commentaire : « La puissance de l'esprit de LAO TSEU vint avec un dragon et s'éloigna avec un taureau, laissant modestement une ombre si lente à s'évanouir jusqu'au point de nous devenir plus clairement compréhensible à mesure que les années qui s'écoulaient permettent à nos cultures d'en approcher la réalisation ».

Remarquons tout d'abord qu'il est de bon ton aujourd'hui de tirer — à boulets rouges naturellement — sur le travail du R.P. WIEGER. Il est bien évident que ses traductions se ressentent des chapelles qu'il a fréquentées. Cependant si son travail a été quelque peu marqué du sceau apostolique, il n'en a pas moins été un travail de romain. ETIEMBLE, qui le malmène, écrit néanmoins : « il savait beaucoup plus de chinois que moi ». Est-ce-à-dire d'ailleurs que d'autres traducteurs ne sont pas influencés par d'autres chapelles. Ainsi Kyril RYJIK lorsqu'il écrit très précisément à propos de sa lecture du passage précédent : « Personne ne connaît très bien le contexte historique, social, philosophique de ces aphorismes

concis qui forment le Dao Te Jing. Mon choix ne tient en aucun cas à une question de syntaxe, mais simplement au fait qu'à priori, lisant un texte, je considère les auteurs intelligents plutôt que mystiques, et essayant de se confronter à la réalité plutôt que de fournir du foin aux ânes. » Après quoi M. RYJIK reconnaît quand même avec sincérité que les ânes ont effectivement besoin de foin. Nous ne sommes donc pas menacés d'un jeûne purificateur.

Ceci étant on constatera donc tout d'abord que les deux premiers aphorismes sont à peu près concordants dans les versions de WIEGER, de LIOU KIA-HWAY 1980, et de KALTENMARK... sinon que WIEGER dit « le principe » là où d'autres disent « la voie », et « l'être » là où d'autres disent « le nom » ou « le terme », tandis que les plus prudents se gardent bien de traduire le « Tao ».

Mais que dire de la version de Kyril RYJIK où la traduction par « une conduite » introduit un terme non pas général mais se référant de près à l'univers humain. Que dire également de la traduction LIOU Kia-hway 1967 où le 2^e aphorisme n'est plus un parallèle du premier mais un complément destiné à l'éclairer : « Le nom qu'on veut lui donner... », traduction qui semble ravir ETIEMBLE et qui n'est pas loin en fait de celle de Pierre LEIRIS.

Les aphorismes 3 et 4 donnent lieu à des divergences encore plus spectaculaires.

WIEGER continue dans son contexte créationniste : l'être innommable conçoit le Ciel et la Terre, devenu ensuite miraculeusement nommable — par qui donc ? — il poursuit son travail — de romain toujours — jusqu'aux 10 000 êtres. Sans doute l'idée de conception rapprochée de celle de nommer peut paraître heureuse. Cette version suit de très près celle de Stanislas JULIEN.

La plupart des autres auteurs se contentent du « sans nom » et de « l'ayant nom », lesquels sont alors l'un l'origine du Ciel et de la Terre, l'autre des 10 000 êtres. Ainsi pour LIOU Kia-hway 1980,

pour KALTENMARK, et avec une légère différence pour LIOU Kia-hway 1967 et DUYVENDAK, où il ne s'agit plus d'origine mais de simple désignation.

Mais quelle surprise de constater ici que le R.P. WIEGER semble radicalement éliminé avant les quarts de finale par Kyril RYJIK sur le plan du créationnisme :

« Néant est le nom de l'origine de l'univers »
ou sur celui des vérités premières :

« Existence est le nom de l'engendrement de tous les êtres ».

Enfin pour clore le tout, que dire du titre même de l'ouvrage titre où certains voient deux sujets séparés : Tao / Te / King... Le Tao et sa vertu, tandis que d'autres font se qualifier réciproquement les deux termes... La Vertu du Tao, certains même en sens rétrograde : Le Tao de la Vertu.

Comment alors ne pas apprécier ce qu'écrit ETIEMBLE « Dire qu'il se trouve des gens pour célébrer la clarté, l'évidence du Tao Tō King ! Clair, oui, à tout esprit confus et à quiconque ne sait pas un mot de chinois. D'autant plus malaisé qu'on connaît moins mal cette langue. »

Ceci pour faire justice de ce qui pourrait apparaître comme des attaques vis-à-vis des auteurs précités dont la compétence est indiscutable mais dont on est bien obligé de constater les contradictions.

N'allons pas plus loin dans ces interrogations critiques et gardons-nous même de parler des récritures ou gloses faites à partir des traductions existantes... nous avons beaucoup mieux avec la « littérature » gravitant autour des « traductions » du NEI KING.

On conclura d'ailleurs cette première partie par les remarques suivantes de LIOU Kia-hway qui s'appliquent au fond du problème.

« L'écriture chinoise, surtout figurative, n'est pas apte à noter les concepts selon la définition rigoureuse de la logique occidentale. Chaque caractère chinois comporte une image vague et générique ; cette image reproduit-elle fidèlement une réalité particulière du monde empirique ? Ou bien n'évoque-t-elle qu'un pur rapport de la pensée humaine ? A vrai dire, ni le nominalisme ni le conceptualisme d'après la tradition occidentale ne peut s'appliquer dans le fait spécifique du caractère chinois. Celui-ci est capable d'évoquer à la fois une image particulière et une idée générale, une expérience très concrète d'essence limitée, et une attitude très dynamique d'essence universelle... » (L'esprit synthétique, p. 80.)

Plus loin même cet auteur poursuit : « Contrairement à la philosophie occidentale de l'essence dont le résultat nécessaire constitue un système fixe des concepts clairs et distincts, la philosophie chinoise traditionnelle représente surtout une philosophie de l'existence, complexe et ambiguë, philosophie qui empêche tout penseur chinois d'avoir une idée claire et distincte de sa propre expérience. » (p. 86.)

Evoquons simplement, sans nous y laisser entraîner, la philosophie non-A et son mépris des principes d'identité et de non-contradiction, ... pour terminer sur cette remarque fondamentale du même LIOU Kia-hway : « Le principe de substance n'a pas sa place dans la philosophie chinoise de l'antiquité. La Chine antique ne possède même pas une notion claire et distincte d'un objet stable pouvant se distinguer nettement d'un autre objet stable. Car tout penseur chinois antique, à notre connaissance, s'intéresse surtout au changement cosmique qui seul est immédiatement perceptible à l'expérience concrète. » (p. 105).

Il nous fallait bien le poids des auteurs précités et le prestige du texte du « Vieux Maître » pour installer ce principe général de grande prudence vis-à-vis d'une prise au pied de la lettre de toute traduction en langue occidentale d'un texte classique chinois. La nécessité d'un retour constant au texte original et aux caractères qui le composent apparaît déjà évidente.

Considérons maintenant un texte moins philosophique, mais tout aussi classique : le texte du YI KING, le « Livre des Mutations ». On sait que toute une génération se penche sur les traductions occidentales, notamment celle de WILHELM, pour en tirer quasi des règles de conduite personnelle.

On pourrait, encore une fois, se limiter à l'opinion d'ETIEMBLE sur le sujet : « Ce Canon des Mutations, quasiment impénétrable aux sinologues, d'où nos entichés d'une Asie de pacotille vont exhumer un nouvel évangile, voire un rituel matrimonial. » (p. LXVIII Préface Phil. Taoïstes, La Pléiade).

Les traducteurs du YI KING en langues occidentales sont moins nombreux mais certainement la plupart tout aussi compétents que ceux du TAO TE KING. De REGIS en 1834 à BLOFELD en 1923, on notera LEGGE 1874 en anglais, l'inénarrable MC CLATCHIE 1876 en anglais, PHILASTRE 1881 en français, DE HARLEZ 1888 en français, et WILHELM 1923 en allemand.

Le seul exégète sérieux, en fait il n'y en a qu'un, et tout récemment connu seulement, Iulian SHCHUTSKII, considère que la traduction critique et philologique du YI KING reste à faire, celles que nous connaissons, et notamment celle de WILHELM, reflétant essentiellement la tradition orale.

Cependant, un exemple très précis va nous permettre de montrer que ladite tradition orale semble bien avoir perdu le sens des sentences du YI KING, un sens le plus souvent oraculaire sans doute, mais parfois aussi simplement descriptif, et pouvant alors être tout à fait limpide.

Le paragraphe n° 1298 du Shuo Kua, la 8^e Aile du YI KING, dans la traduction de PHILASTRE, chap. X n° 14 de LEGGE, chap. III n° 10 de WILHELM, concerne, comme l'indique le titre du recueil, la discussion des trigrammes (voir l'annexe 2 en fin de texte).

PHILASTRE le traduit ainsi : « Tshen exprime une secousse, une agitation, et il représente le principe mâle, aussi est-il appelé le fils adulte. Souen exprime aussi une agitation et représente une fille, aussi est-il appelé la fille adulte. Khan une nouvelle secousse, d'où résulte le sexe mâle, de sorte qu'il est appelé le garçon moyen. Li une autre secousse d'où résulte une fille, il est donc appelé la fille moyenne. Ken troisième secousse d'où résulte le principe mâle, de sorte qu'il est appelé le jeune garçon. Touei troisième secousse et principe femelle, de sorte qu'il est appelé la jeune fille encore petite. » PHILASTRE indique en note : « Le caractère « So » (celui qu'il traduit par « secousse ») n'a pas de sens bien défini. Il signifie aussi un « lien » ou bien « dispersion ».

Voyons LEGGE : « Chen montre une première application (de K'un à Ch'ien) dans le fait de prendre le premier de ses traits masculins, aussi on l'appelle le fils aîné. (Id. pour Sun, la fille aînée). K'an montre une seconde application (de K'un à Ch'ien) dans le fait de prendre le second de ses traits masculins, aussi on l'appelle le second fils. (Id. pour Li, la seconde fille). Ken montre une troisième application (de K'un à Ch'ien) dans le fait de prendre le troisième de ses traits masculins, aussi on l'appelle le fils cadet. (Id. pour Tui, la fille cadette). »

LEGGE commente ainsi sa traduction (p. 49) : « De ce texte provient la fable d'un mariage entre Ch'ien et K'un, d'où sortiraient les six autres trigrammes considérés comme leurs trois fils et leurs trois filles, et on ne s'étonnera pas que des imaginations dérégées y aient vu NOE, sa femme, leurs trois fils, et les épouses des trois fils. » Il ajoute plus loin (p. 430) : « La relation qu'établit ce chapitre X de la formation des six trigrammes auxiliaires est en contradiction avec leur ascension graduelle à partir de l'échange des traits pleins et des traits brisés. »

On notera ici que les parenthèses introduites par LEGGE avec K'un et Ch'ien ne figurent pas dans le texte, tandis que d'autre part la contradiction qu'il croit déceler ... est précisément en

contradiction avec l'ordre traditionnel de la création des traits qui va du bas vers le haut pour ce qui est de leur succession dans le temps.

Voyons maintenant la version de WILHELM : « Dans le trigramme de l'éveilleur elle recherche la puissance du mâle pour la première fois et reçoit un fils. C'est pourquoi l'éveilleur est appelé le fils aîné. Dans le trigramme du doux, le mâle recherche la puissance de la femelle pour la première fois et obtient une fille. C'est pourquoi le doux est appelé la fille aînée. » Et ainsi de suite pour la « deuxième » et la « troisième » fois.

Le moins qu'on puisse dire est évidemment que le texte de WILHELM est largement romancé et s'apparenterait ici quelque peu à certaines interprétations franchement pornographiques proposées par le R.P. MC CLATCHIE.

En fait, il suffit de retourner à la structure des trigrammes pour voir s'éclairer le sens de ce fameux caractère « So », traduit « secousse » par PHILASTRE, « application » par LEGGE, et, semble-t-il « recherche » par WILHELM, pour s'apercevoir que le sens qui convient est ici celui du trait isolé, le trait unique en son genre parmi les trois traits du trigramme.

Le caractère "So" 索

a effectivement un sens très large, dont selon WIEGER (79 G) le sens originel de corde faite de fibres végétales. Est-ce de là que provient la diversité de sa valeur sémantique, si l'on pense aux cordelettes nouées de l'antiquité. Il faut éga-

lement noter le fait que les "Pa So" 八索 peuvent désigner les Huit Trigrammes (Bailly, clé 120, p. 310). Constatons simplement que si ce caractère a le sens de lien, câble, recherche, et bien d'autres encore, il a aussi celui d'isolé ou solitaire, qui s'applique visiblement à merveille dans le cas qui nous intéresse.

D'où la traduction parfaitement simple et limpide que l'on peut proposer : « Chen a le premier trait

qui est unique et qui est masculin, c'est pourquoi on l'appelle le Fils aîné »... et ainsi de suite jusqu'à : « Tui a le troisième trait qui est unique et qui est féminin. C'est pourquoi on l'appelle la Fille cadette. »

On peut considérer qu'ici, cas très particulier, la structure du trigramme lui-même suffit à justifier la traduction de par son évidence... ce qui, hélas, n'est pas le cas, et de loin, dans la plupart des sentences du YI KING. Si l'on veut bien observer encore qu'il s'agit ici de l'une des « Dix Ailes », c'est-à-dire du texte le plus récent, le « CHUAN », que faut-il penser alors du texte ancien, le « CHING », le « Classique », dont, pour paraphraser ETIEMBLE, telle ou telle zozote tire des enseignements sur son avenir matrimonial ou sur la Yanguisation et la Yinnisation de son régime alimentaire.

*
**

Il faut bien maintenant en venir à nos propres textes traditionnels, et, naturellement, au plus célèbre de tous : le « NEI KING », le « Classique de l'Interne ».

Il est certes bien connu que le public d'un Congrès n'y vient pas pour rencontrer des interrogations cruelles, mais au contraire pour en repartir sécurisé en emportant un lourd contingent de certitudes. Est-ce donc alors faire œuvre d'empêchement de congresser en rond que de constater avec regret... mais avec lucidité... qu'il n'existe actuellement aucune traduction du NEI KING qui soit l'œuvre d'un philologue.

En tout état de cause d'ailleurs quel regard doit-on porter sur toute traduction du NEI KING lorsqu'on se réfère au bref historique qu'en rappelle Albert HUSSON, après Ilza VEITH, en prologue à son propre travail, et notamment lorsqu'il cite l'opinion de BRIDGMAN : « C'est un livre composite, formé de fragments d'âges très variés, cousus les uns aux autres sous un titre qui suggère une unité illusoire de l'ouvrage. En réalité il s'agit d'un traité relativement récent, contenant des fragments très anciens et l'écho d'ouvrages disparus au cours de l'incendie des livres de 213 av. J.-C.

sur l'ordre de CH'IN SHIH HUANG TI.» (p. 15). Parler « du » NEI KING dans ces conditions c'est contribuer à entretenir l'illusion d'un texte homogène dont le célèbre et légendaire HUANG TI serait l'auteur, en compagnie de son cabinet ministériel.

La « Bible » de la Médecine chinoise n'est donc pas plus homogène que la Bible que nous connaissons, et si les fragments les plus anciens du NEI KING semblent remonter vers le 3^e ou 5^e siècle av. J.-C., il faut savoir que l'édition de référence a été établie sous l'empereur JEN TSUNG des SUNG (1022-1063) au 11^e siècle, par deux savants qui eurent pour tâche de rétablir l'édition de base composée par le célèbre commentateur WANG PING, au 7^e siècle. Cette édition comprenait 24 rouleaux et 81 chapitres, et, dans sa préface, WANG PING expliquait lui-même qu'il avait reçu de son maître KUO Tzu-chai un exemplaire altéré du « SU WEN » et qu'il avait pu, au cours de douze années de travail, le corriger, le compléter, en transformer l'ordonnance, grâce à des notes secrètes retrouvées de CHANG Chung-ching, auteur médical du 2^e siècle.

A ce sujet la conclusion d'Albert HUSSON est formelle : « Le travail de WANG PING apparaît comme le remaniement d'un texte déjà fortement perturbé... un assemblage de textes chronologiquement étalés sur peut-être un millénaire. Il est disparate et souvent contradictoire. » (pp. 16-17.)

Ilza VEITH abonde dans ce sens lorsqu'elle écrit (p. 9) : « Il est évident que toute œuvre ayant subi le destin du « HUANG TI NEI KING » ne contient que très peu de son texte original. Il est également clair que ses divers commentateurs ont fréquemment obscurci plutôt qu'élucidé sa signification. Il semble impossible de déterminer maintenant quelle part subsiste du texte original, particulièrement en raison du fait que dans les temps anciens il était difficile de distinguer le texte authentique du commentaire. »

Il serait souhaitable ici, en parallèle de ce qui a été fait pour le TAO TE KING et le YI KING, de commenter quelques sentences et leurs traductions par les différents auteurs.

C'est là malheureusement une tâche impossible. S'il est en effet très facile de retrouver le texte chinois récent (l'édition Shanghai 55 et 58) sur lequel se fonde Albert HUSSON grâce à la double pagination donnant constamment la référence à l'original chinois, ce qui en fait une traduction quasi-juxta-linéaire, un tel souci n'a visiblement affecté aucun autre traducteur.

Albert HUSSON rappelle d'autre part que son texte de base est un NEI KING « accommodé à la chinoise, dans lequel le texte canonique rédigé en caractères modernes est délibérément et volontairement étouffé sous d'abondants commentaires rédigés dans une langue populaire dont, en contrepartie, la traduction est relativement facile ».

Madame Ilza VEITH, de son côté, présente sa traduction comme un premier travail de dégrossissage : « Il faut avoir présent à l'esprit — écrit-elle — le fait que la traduction de ce classique constitue l'approche d'un historien de la médecine plutôt que celle d'un philosophe chinois. Il faut espérer que cette étude préliminaire serve de point de départ pour un travail ultérieur sur le texte, portant une attention particulière à ses nombreux problèmes linguistiques. » (p. XII.) Toutefois la référence précise au texte de base n'apparaît pas. Il semble qu'il s'agit du texte de WANG PING, rétabli de 1056 à 1066, sous l'empereur JEN TSUNG, par KAO Pao-heng et LIN I (Ilza VEITH, p. 90), texte sur lequel toutes les éditions ultérieures ont été établies. (Husson, p. 17.)

Néanmoins, tout au cours de sa traduction Ilza VEITH reprend dans son texte les caractères qui lui semblent devoir être précisés vis-à-vis de la traduction qu'elle propose ; ou bien elle indique en note, parfois intégralement, les formules qui lui paraissent sujettes à discussion, se fondant en général sur le commentaire de WANG PING. C'est évidemment là un souci qu'on aimerait retrouver dans les autres tentatives de traduction qu'il s'agisse du NEI KING ou de tous autres textes considérés comme « traditionnels ».

Afin de bien mesurer la dimension de ce problème qui n'est pas le produit d'un esprit chagrin

mais le constat d'un esprit lucide, on prendra maintenant pour conclure un dernier exemple emprunté à Joseph NEEDHAM (Celestial Lancets, p. 81) dans son ouvrage sur l'histoire de l'acupuncture écrit en collaboration avec Madame LU Gwei-djen.

扁
鵲
史
記

Ces auteurs, dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils sont particulièrement qualifiés, prennent l'exemple d'une référence très ancienne et apparemment précise à l'emploi de tels points d'acupuncture, selon les caractères qui les désignent.

Il s'agit de la biographie de PIEN CH'UEH dans le SHIH CHI (les Mémoires historiques de SZU-MA Ch'ien des Han postérieurs).

Un passage indique que PIEN Ch'üeh, voyageant un jour dans l'Etat de Kuo, fut appelé pour soigner le prince héritier qui était dans le coma. Après examen le texte poursuit ainsi: « PIEN Ch'üeh ordonna à son disciple TZU Yang d'affûter les aiguilles sur la meule de manière à pratiquer l'acupuncture aux (ou au) points SAN YANG WU HUI. Après quelques instant le prince revint à lui et se releva ».

A ce texte apparemment simple, deux pages de commentaires et discussion font suite.

Tout d'abord la question de la datation, qui est intéressante notamment pour ce qui est de l'antiquité des noms des points d'acupuncture, d'autre

part se pose la question fondamentale de leur identification. « En y allant tête baissée, écrit NEEDHAM, on lirait « les trois Yang » et « les cinq Hui », en presumant qu'il s'agit soit de méridiens soit de points d'acupuncture. La première interprétation est celle des traducteurs modernes qui pensent à des méridiens Yin et Yang. La seconde est celle du commentateur CHANG Shou-chieh, au 8^e siècle, qui recensait une liste de « Hui » à partir d'une version du NEI KING dont il disposait.

Mais si on est habitué à la nomenclature des noms des points d'acupuncture et si on a l'usage du registre des synonymes du CHEN CHIU TA TCH'ENG, alors on se méfie de solutions aussi simples et on se rend compte que les deux doublets peuvent être en eux-mêmes des noms de points d'acupuncture. Comme des triplets et quadruplets sont également possibles, on peut déjà formuler la première solution selon laquelle PIEN CH'UEH et son élève ont indiqué un point unique: TU MO 19, car SAN YANG WU HUI est un synonyme connu du point PAI HUI.

Cependant il faut compter avec la possibilité selon laquelle ce quadruplet aurait été appliqué tardivement au point TU MO 19... à partir de ce passage du SHIH CHI et non pas auparavant.

Néanmoins les deux doublets eux-mêmes SAN YANG et WU HUI sont également des synonymes classiques du point PAI HUI.

La seconde solution est de considérer qu'il s'agit de deux points différents. Ainsi on pourrait prendre SAN YANG comme équivalent de PAI HUI, mais avoir affaire en même temps à JEN YING, E 9, dont l'un des synonymes est WU HUI.

Ensuite il y a une troisième solution selon laquelle SAN YANG concerne le point TR 8, maintenant appelé SAN YANG LO. Pour une raison ou pour une autre ce point a toujours été considéré comme dangereux

(CHIN 禁穴 HSIUEH 穴),

et même les traités modernes disent que seul le moxa doit y être appliqué, et — ce qui est fort intéressant — il est traditionnellement indiqué pour sortir les patients du coma. Dans ce cas le point couplé WU HUI pourrait avoir été soit TU MO 19, soit E 9.

Enfin une quatrième possibilité est que SAN YANG pourrait avoir été l'un des deux points précédemment cités : TU MO 19 ou TR 8, tandis que WU HUI (Cinq Réunions) aurait pu réellement être au nombre de cinq, c'est-à-dire les cinq du commentaire : E 9, JEN MO 8, TR 13, VB 2, et JEN MO 17.

Il y a ainsi quatre interprétations solides du traitement de PIEN CH'UEH. »

Et NEEDHAM poursuit alors afin de nous rendre tout à fait circonspects : « La traduction de ce passage est une telle démonstration objective des difficultés qui assaillent les historiens de la médecine chinoise antique, qu'il est bon de donner quelques-unes des versions jusqu'ici proposées. Ainsi :

BRIDGMAN : « il prépara des aiguilles pour attirer à l'extérieur les trois yang (pouls) et les 5 réunions. »

HUBOTTER : « il prépara les aiguilles et punctura les réunions des trois yang (méridiens yang). »

BARDE : « il prépara les aiguilles de manière à extraire (l'air ?) des points Hui des trois Yang (méridiens). »

NGUYEN TRAN HUAN : « il prépara les aiguilles et les inséra aux points SAN YANG et WU HUI. »

« Ainsi, constate NEEDHAM, la tendance a été d'interpréter SAN YANG comme les trois méridiens YANG ensemble. Nous ne voudrions pas contester le fait que le doublet peut avoir été utilisé souvent dans ce sens, en ajoutant cependant également qu'il semble parfois avoir été appliqué aux deux méridiens YANG MING seuls, mais alors nous ne pouvons avoir aucune idée des points précis que PIEN CH'UEH a pu utiliser. »

Il était donc tout à fait essentiel de citer très largement ce texte de NEEDHAM parce qu'il apparaît comme exemplaire pour notre gouverne et qu'il est marqué à la fois d'une connaissance profonde du vocabulaire en cause et de la modestie qui caractérise le véritable esprit de recherche — qu'il ne s'agit nullement de décourager — et enfin parce qu'il démontre la prudence qu'il faut observer vis-à-vis de toute conclusion, qui, même après une exégèse très sévère, ne doit jamais apparaître comme intangible.

Sans doute ces quelques aperçus sont-ils plutôt dérangeants pour notre confort intellectuel. Mais je ne crois pas qu'il nous soit profitable de l'acheter aux « Galeries Barbès » de la M.T.C., même si, le plus souvent, le confort intellectuel de nos hémisphères du haut, si ridés qu'ils soient, reste bien trop parallèle au confort matériel de nos hémisphères du bas, si polis qu'ils puissent être...

BIBLIOGRAPHIE

(Ce travail ne visant à aucune originalité mais bien plutôt à l'établissement d'un constat, on comprendra qu'il s'appuie essentiellement sur des corps de textes extraits d'une bibliographie émanant d'auteurs particulièrement qualifiés. Les transcriptions sont celles des auteurs cités. Dans le texte on a gardé le système Wade-Giles.)

TRADUCTION DU « TAO TE CHING » (Tao Tö King), de LAO TZU.

- Stanilas JULIEN : « Le Livre de la Voie et de la Vertu ». Rééd. Tchou, 1967.
- Léon WIEGER : « Les Pères du Système Taoïste ». Rééd. Cathasia, Les Belles Lettres, 1950.
- HOUANG Kia-tcheng et Pierre LEIRIS : « La Voie et sa Vertu ». Seuil, 1949.
- DUYVENDAK J.J.L. : « Le Livre de la Voie et de la Vertu ». Adrien Maisonneuve, 1953. Rééd. 1975.
- LIOU Kia-hway : « Tao Tö king ». N.R.F. Gallimard (Connaissance de l'Orient), 1967.
- LIOU Kia-hway : « Tao tö king », in « Philosophes taoïstes ». N.R.F. Gallimard (La Pléiade), 1980.
- Richard WILHELM : « Tao Te King » (retraduit de l'allemand par E. Perrot). Médicis, 1974.

- Claude LARRE : « Tao Te King. Desclée de Brouwer, 1977.
- Paule REUSS : « Le Tao te king ». « Masque d'or », Angers. 1955.

TRADUCTIONS DU « I CHING » (Yi King).

- P.L.F. PHILASTRE : « Le Yi King ou le Livre des Changements de la dynastie des Tsheou ». Annales du Musée Guimet, 1881. Rééd. Adrien Maisonneuve, 1975.
- James LEGGE : « The I Ching, the Book of Changes ». Rééd. Dover Publications, New York, 1963.
- Richard WILHELM : « Yi King » (retraduit de l'allemand par E. Perrot). Médicis, 1968.

TRADUCTIONS DU « NEI CHING » (Nei King, Nei Tsing).

- Ilza VEITH : « Huang Ti Nei Ching Su Wen ». Williams & Wilkins Co, Baltimore, 1949.
- Albert HUSSON : « Huang Di Nei Jing Su Wen ». A.S.M.A.F., « Méridiens », 1973.

AUTRES SOURCES

- Kyril RYJIK : « L'idiot chinois ». Payot, 1980.
- Max KALTENMARK : « Lao Tseu et le Taoïsme ». Seuil (Maîtres Spirituels), 1965.
- LIOU Kia-hway : « L'esprit synthétique de la Chine ». P.U.F., 1961.
- Isabelle ROBINET : « Méditation taoïste ». Dervy-Livres, 1979.
- Joseph NEEDHAM et LU Gwei-djen : « Celestial Lancets », Cambridge University Press, 1980.
- Léon WIEGER : « Caractères chinois », Kuangchi Press, Taichung, Taiwan, 1962.
- BAILLY : « Dictionnaire Chinois-Français ». Imprimerie Commerciale Rey et Curial, Saïgon, 1889.

ANNEXE I

道可道非常道，知可知非常知

TAO K'E TAO FEI CH'ANG TAO, MING K'E MING FEI CH'ANG MING

無³如天地之始，有⁴如萬物之母

WU MING T'IEN TI CHIH SHIH, YU MING WAN WU CHIH MU.

WIEGER - 1913

1. Le Principe qui peut être énoncé n'est pas celui qui fut toujours.
2. L'être qui peut être nommé n'est pas celui qui fut de tout temps.
3. Alors qu'il était encore innommable il conçut le Ciel et la Terre.
4. Après qu'il fut devenu nommable il donna naissance à tous les êtres.

STANISLAS JULIEN - 1842

1. La Voie qui peut être exprimée par la parole n'est pas la Voie éternelle.
2. Le Nom qui peut être nommé n'est pas le nom éternel.
3. L'être sans nom est l'origine du Ciel et de la Terre.
4. Avec un nom il est la mère de toutes choses.

HOUANG Kia-tcheng et Pierre LEIRIS - 1949

1. La Voie qui peut s'énoncer n'est pas la Voie pour toujours.
2. Le nom qui peut la nommer n'est pas le nom pour toujours.
3. Elle n'a pas de nom : Ciel et Terre en procède.
4. Elle a un nom : Mère de toutes choses.

DUYVENDAK - 1953

1. La Voie vraiment Voie est autre qu'une voie constante.
2. Les Termes vraiment Termes sont autres que des Termes constants.
3. Le Terme Non-Etre indique le commencement du Ciel et de la Terre.
4. Le Terme Etre indique la mère des dix-mille choses.

MAX KALTENMARK

1. Un Tao dont on peut parler n'est pas le Tao permanent.

2. Un nom qui peut servir à nommer n'est pas le nom permanent.
3. Ce qui est sans nom est origine du Ciel et de la Terre.
4. Ce qui a nom est mère des dix-mille êtres.

LIU Kia-hway - 1967

1. Le Tao qu'on tente de saisir n'est pas le Tao lui-même.
2. Le nom qu'on veut lui donner n'est pas son nom adéquat.
3. Sans nom il représente l'origine de l'univers.
4. Avec un nom il constitue la Mère de tous les êtres.

LIU Kia-hway - 1980

1. Le Tao qu'on saurait exprimer n'est pas le Tao de toujours.
2. Le nom qu'on saurait nommer n'est pas le nom de toujours.
3. Le sans-nom : l'origine du Ciel et de la Terre.
4. L'ayant-nom ; la mère de tous les êtres.

Kyril RYJIK - 1980

1. Une conduite ayant capacité de conduire n'est pas une conduite selon un principe constant.
2. Un terme ayant capacité de nommer n'est pas un terme à règle constante.
3. Néant est le nom de l'origine de l'Univers.
4. Existence est le nom de l'engendrement de tous les êtres.

Richard WILHELM - 1910 - (trad. Perrot)

1. Le Sens que l'on peut exprimer n'est pas le sens éternel.
2. Le nom que l'on peut proférer n'est pas le nom éternel.
3. J'appelle Non-être le commencement du Ciel et de la Terre.
4. J'appelle Etre la Mère des êtres individuels.

Claude LARRE - 1977

1. Voie qu'on énonce N'est pas la Voie.
2. Nom qu'on prononce N'est pas le Nom.
3. Sans nom Fit apparaître le Ciel et la Terre.
4. Nommé Est Mère des Dix Mille êtres.

ANNEXE 2

☯ CHEN 震 I So 索 Erh 而 Te 得 Nan 男
Chen a le premier trait (I) qui est unique (So) et qui est masculin (Nan).

Ku 故 Wei 謂 Chih 之 Ch'ang 長 Nan 男
C'est pourquoi on l'appelle le Fils Aîné (Ch'ang Nan).

☯ HSIUN 巽 I So 索 Erh 而 Te 得 Nü 女
Hsun a le premier trait (I) qui est unique (So) et qui est féminin (Nü).

Ku 故 Wei 謂 Chih 之 Ch'ang 長 Nü 女
C'est pourquoi on l'appelle la Fille Aînée (Ch'ang Nü).

☯ K'AN 坎 Tsai 再 So 索 Erh 而 Te 得 Nan 男
K'an a le second (tsai) trait qui est unique et qui est masculin.

Ku 故 Wei 謂 Chih 之 Chung 中 Nan 男
C'est pourquoi on l'appelle le Fils Puîné (Chung Nan).

☯ TSUI 兌 再 So 索 Erh 而 Te 得 Nü 女
Tsui a le second (tsai) trait qui est unique et qui est féminin.

Ku 故 Wei 謂 Chih 之 Chung 中 Nü 女
C'est pourquoi on l'appelle la Fille Puînée (Chung Nü).

☯ HEN 艮 San 三 So 索 Erh 而 Te 得 Nan 男
Hen a le troisième (san) trait qui est unique et qui est masculin.

Ku 故 Wei 謂 Chih 之 Shao 少 Nan 男
C'est pourquoi on l'appelle le Fils Cadet (Shao Nan).

☯ TUI 兌 San 三 So 索 Erh 而 Te 得 Nü 女
Tui a le troisième trait qui est unique et qui est féminin.

Ku 故 Wei 謂 Chih 之 Shao 少 Nü 女
C'est pourquoi on l'appelle la Fille Cadette (Shao Nü).
(Extrait de "Introduction au YI KING")

(1) La critique que fait ici J. NEEDHAM signifie par là-même — notons-le — qu'il n'en considère pas moins les traducteurs en question, et notre ami NGUYEN TRAN HUAN avec eux, comme particulièrement sérieux.