

# Regards russes et français

sur les  
philosophies asiatiques

sous la direction de  
**Alain ROCHER**



Maison des Sciences de l'homme d'Aquitaine

**Regards russes et français sur les  
philosophies asiatiques**

*Sous la direction d'Alain Rocher*

Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine

## CONVENTIONS GRAPHIQUES

Le beau principe d'une homogénéisation systématique des règles de transcription des termes étrangers heurte tellement le bon sens et l'usage courant que nous avons fait le choix de conserver un système mixte, qui tolère la di- ou la tri-graphie dans les cas suivants : nous maintenons l'orthographe occidentalisee pour les termes ou les anthroponymes les plus connus ; mais pour ceux qui n'appartiennent pas à la culture générale de l'Européen, nous proposons une transcription académique, doublée au besoin, dans le cas des premières occurrences, d'une translittération stricte.

Pour le domaine russe, les noms les plus courants sont graphiés « à la française » (Tolstoï), les autres sont graphiés selon les normes de transcription en usage chez les slavissants (Stcherbatski, Stchutski, ou Stcherbatsky et Stchutsky dans leur variante anglo-saxonne), accompagnés, lors de leur première apparition, de la translittération dite du « système des bibliothèques » [ISO 9 : 1995 (F)] : Šerbatskoj, Šuckij, etc. « y » note le « i » dur (ы), « ' » le signe mou ; « ë » se lit « yo » (jo). Les citations longues obéissent à la norme ISO 9.

Pour le sanscrit, à l'exception des termes assimilés par les langues européennes modernes, l'on a repris l'essentiel des conventions en usage chez les indianistes depuis le Xème colloque des Orientalistes de Genève, 1894, Burgess Actes 29. Les graphies spécifiques à l'indianisme français (« ç » par exemple) ont été abandonnées.

Pour le japonais, l'usage du système de romanisation dit « Hepburn modifié » s'est imposé à nous parce qu'il est désormais la norme dans la japonologie occidentale. Il commande de lire les consonnes à l'anglaise et les voyelles à l'italienne. Le « ch » se lit « tch », le « g » est toujours dur, le « sh » est plus proche de la sifflante cérébrale sanscrite que du « sh » palatal russe. Le « s » reste toujours sourd, et le « r » se situe entre le « l » français et un « r » roulé alvéolaire à battement simple. « Ai », « oi » et « ei » sont toujours diphtongués. Le « e », qui n'est jamais muet, correspond au « é » français.

Pour le chinois, nous avons suivi la règle, désormais dominante en sinologie, qui recommande la romanisation *pinyin*, dont le littéralisme est aussi rationnel qu'économique. A titre de rappel, voici quelques équivalents entre le système de l'EFEO et le *pinyin* dans les cas où ce dernier est particulièrement « contre-intuitif » : ts'a=ca, ts'ai=cai, ts'ö=ce, ts'eu=ci, ts'ouan=cou, ts'ouen=cun, tch'e=chi, tch'eou=chou, tch'ouei=chui, ta=da, ko=ge, ki=ji, k'i=qi, ts'iu=qu, ts'io=que, jan=ran, jeou=rou, che=shi, sseu=si, sí(hi)=xi, hieou=xiu, siue=xue, tch=zh, tcheou=zhou, tseu=zi, etc. Dans les citations, les règles de transcription anciennes ou locales sont préservées. Il est à noter que la sinologie russe utilise son propre système de transcription qui confère au cyrillique des valeurs spécifiques.

## SOMMAIRE

<b>Liste des auteurs</b> .....	9
<b>Prolégomènes</b> .....	11
Le détour philosophique par l'Orient : un trope dialectique, <i>Thierry Hoquet</i> .....	13
La philosophie interculturelle, <i>Marietta Stepaniants</i> .....	43
<b>L'Inde</b> .....	61
La contribution russe à la connaissance de la philosophie bouddhique tardive, <i>Vincent Eltschinger</i> .....	63
<b>Le Japon</b> .....	89
Penser sous le régime de la présence : trois variations sur la non-philosophie au Japon, <i>Alain Rocher</i> .....	91
Le concept émergeant entre des communautés : le cas de Kuki Shūzō, <i>Simon Ebersolt</i> .....	141
L'affaire Ōmori Shōzō, <i>Michel Dalissier</i> .....	169
<b>La Chine</b> .....	195
La divinisation de soi dans l'histoire religieuse chinoise, <i>Vincent Goossaert</i> .....	197
Catégories et notions fondamentales de la pensée chinoise, <i>Artëm Kobzev</i> .....	213

Le daoïsme vu par Konishi Masutarō et Léon Tolstoï,  
*Alexandre Yourkevitch* ..... 223

Stchutski et la pensée corrélatrice chinoise, *Nadejda Chtchetkina-Rocher* ..... 233

La boîte à outils de la pensée chinoise contemporaine,  
*Jean-Claude Pastor* ..... 249

LISTE DES AUTEURS

**Nadejda CHTCHETKINA-ROCHER**

Slavisante, Université Bordeaux Montaigne.

**Michel DALISSIER**

Philosophe, Institute of Liberal Arts and Science, Université de Kanagawa.

**Simon EBERSOLT**

Japonologue, Institut français de recherche sur l'Asie de l'Est (IFRAE, Inalco/ Université de Paris/CNRS).

**Vincent ELTSCHINGER**

Indianiste, bouddhisant, EPHE, PSL.

**Vincent GOOSSAERT**

Sinologue, EPHE, PSL.

**Thierry HOQUET**

Philosophe, Institut de recherches philosophiques (IREPH, EA 373), Université Paris Nanterre.

**Artëm KOBZEV**

Sinologue, Institut d'études orientales, Moscou.

**Jean-Claude PASTOR**

Sinologue, Université Bordeaux Montaigne.

**Alain ROCHER**

Japonologue, EPHE, PSL.

**Marietta T. STEPANIANTS**

Indianiste, Académie des Sciences, Moscou.

**Alexandre YURKEVITCH**

Sinologue, École supérieure d'Économie, Moscou.

Faint, illegible text covering the page, possibly bleed-through from the reverse side. A large, dark, diagonal mark is visible in the lower right quadrant.

ALEXANDRE YURKEVITCH

LE DAOÏSME VU PAR KONISHI MASUTARŌ  
ET LÉON TOLSTOÏ

La collaboration entre Konishi Masutarō (1861-1940), l'auteur de la première traduction russe<sup>1</sup> du traité daoïste *Daodejing*, et Léon Tolstoï, ce géant des lettres russes qui croyait trouver dans la pensée chinoise ancienne des analogies avec ses propres théories, a suscité de nombreuses études, qui présentent des degrés de rigueur académique fort variables<sup>2</sup>. Mais les auteurs de ces analyses,

- 
1. Signalons qu'un demi-siècle avant Konishi Masutarō, l'archimandrite Daniil Sivillov avait déjà traduit en russe le *Daodejing*, mais cette traduction était restée à l'état de manuscrit.
  2. Pour ne citer qu'un échantillon des études consacrées à cette question, évoquons d'abord A.I. Chifman, *Léon Tolstoï et l'Orient*, Moscou, Nauka, 1960 (2<sup>ème</sup> édition révisée, Moscou, Nauka, 1971) ; N. Nakamoto, *Tolstoï et Laozi, les précurseurs des idées de Tolstoï au Japon*, Petchatnyj dvor 2001-2010 ; *Dal'nij vostok Rossii*, p. 144-145. URL :<http://www.jp-club.ru/?p=2814> ; E.I. Ratchin, *Les Recherches philosophiques de Léon Tolstoï*, Moscou, 1993 ; M.E. Surovtseva, « Léon Tolstoï et la philosophie de Laozi », *Bulletin du Centre d'éducation internationale de l'Université de Moscou*, 2010, n° 1, pp. 85-90 ; K. Rekho, « Le non-agir, chez Léon Tolstoï et Laozi », *Problèmes de l'Extrême-Orient*, 2000, n°6 ; K. Rekho, « Dialogue des cultures : Léon Tolstoï et Laozi », *L'Orient dans la littérature russe du XVIII<sup>e</sup> et du début du XIX<sup>e</sup> siècle*, Moscou, IMLI Académie des Sciences de Russie, 2004 ; L. Tchoun (K. Rekho), « Rencontre entre deux Sages : Laozi et Léon Tolstoï », *Horizons des Sciences humaines modernes*, Moscou, 2008 ; I. Kirsanov, « Léon Tolstoï et l'Orient », *Bulletin de l'Université nationale de Tcheliabinsk*, série 10, *Orientalisme, eurasisme et géopolitique*, 2003, n° 2 ; L.I. Kondrachova et M.E. Surovtseva, « Laozi et Tolstoï, croyants de la Voie céleste », *Informatsionnye materialy*, Institut d'Extrême Orient de l'Académie des Sciences de Russie, série G, 2008, n° 15-1 ; S.O. Buranok, « La question des analogies entre les idées philosophiques de Léon Tolstoï et les conceptions des écoles socio-politiques de la Chine ancienne »,



savantes ou populaires, laissent généralement de côté la présence, dans cette traduction, des idées de Konishi et des apports de Tolstoï lui-même, sans parler des fonctions culturelles qu'ont remplies les éditions successives de la traduction de Konishi au fil des années.

L'on sait que Konishi Masutarō (rebaptisé en 1879 Daniil Petrovitch Konisshi après sa conversion) a d'abord été formé au Séminaire spirituel orthodoxe de Tôkyô, qu'il a ensuite passé 9 années en Russie, initialement à l'Académie spirituelle de Kiev, puis, en qualité d'auditeur libre, à la faculté d'histoire et de philosophie de l'Université de Moscou, et qu'il resta fidèle à ses convictions orthodoxes, au point de les défendre fermement dans ses disputes avec le grand romancier. Ce n'est qu'après son retour au Japon en 1893 qu'il connut une crise de la foi<sup>3</sup>. Un tel parcours nous autorise à penser que sa vision du monde orthodoxe n'a pas pu ne pas laisser de traces sur sa traduction du *Daodejing*, publiée en 1894.

Non content de rendre l'expression de « sage accompli » (*shenren* 聖人) par le mot de « saint » (traduction courante dans la sinologie russe de l'époque), il cherchait dans le *Daodejing* une conception théiste du Dao comme « dimension supra-sensible », « être suprême »<sup>4</sup>, dont Laozi aurait fondé une « étude systématique et complète [...] semblable à celle qu'aurait développée la philosophie grecque à l'époque de sa floraison »<sup>5</sup>.

L'exigence de vie en accord avec le Dao, qui est soulignée dans le chapitre XXIII du traité, rappelle à Konishi « le grand sermon du Christ Sauveur : "soyez parfaits, comme est parfait votre Père céleste" » (Math. 5.48)<sup>6</sup>. La vision du monde chrétienne de Konishi a également influencé son interprétation du sens de la fin du chapitre LXXIII, dans la traduction duquel il établit une équivalence entre le « filet céleste » qui ne laisse rien échapper et la « voix de la vérité » ainsi que « l'homme intérieur », qui est la composante spirituelle de l'être humain,

---

*Yasnopolianskiĭ sbornik*, 2008, Articles, matériaux, publications, Tula, 2008 ; Ieromonakh Petrovskij Serafim, « Christianisme et daoïsme dans l'œuvre de Léon Tolstoï », en ligne : <http://pravkniga.ru/reviews.html?id=899>.

3. N. Nakamoto, *op.cit.*

4. *Tao Te King* [de] *Laosi* (sic), trad. du chinois et introduit par D.P. Konisshi, Moscou, I.N. Kushner et Co, 1894, p. 5. La même traduction apparaît dans l'édition de 1913 : Lao Si, *Tao Te king, ou Livre du Bien*, éd. par Léon Tolstoï, trad. du chinois par D. Konisshi, notes de S.N. Durylin, Moscou, 1913. Inclus dans le livre : Lao-zi, *Le Livre de la Voie et du Bien*, trad. par I.S. Lissevitch, Moscou, Aif-Print, 2002, p. 245-288.

5. *Ibid.*, p. 16.

6. *Ibid.*, p.5.

et qui juge chacune de ses actions<sup>7</sup> ; une telle voix n'agrée pas au pécheur, telle est son interprétation du caractère peu attrayant de la « voix de la vérité » mentionné dans les chapitres LXXVIII et LXXXI. L'expérience chrétienne est ainsi projetée sur la vision du monde du fondateur du daoïsme, au prix d'une ignorance totale de la réalité linguistique : il traduit en effet par « voix de la vérité » deux binômes chinois différents, *zhengyan* (正言 parole droite ou authentique) dans le chapitre LXXVIII et *xinyan* (信言 parole qui inspire confiance, parole sincère) dans le chapitre LXXXI<sup>8</sup>.

Konishi va jusqu'à attribuer à la philosophie de Laozi le concept de « péché » (originel, en l'occurrence) : « mais notre nature morale est trop corrompue et trop faible pour atteindre directement un haut niveau de vie morale<sup>9</sup> ». Dans un passage du chapitre XLVI (« il n'y a pas de péché plus grave que les passions<sup>10</sup> »), il n'hésite pas à traduire par « péché » le sinogramme *huo* 禍 qui signifie simplement « malheur », « échec », « faute ». Il ne nous épargne pas non plus l'opposition typiquement chrétienne entre l'humilité et l'orgueil. « Laozi voit dans l'orgueil l'un des vices les plus funestes, et le considère comme le contraire par essence de l'humilité » assure Konishi, qui cite, à l'appui de cette affirmation, sa traduction d'un passage du chapitre 39 : « je ne souhaite pas être orgueilleux comme une pierre précieuse<sup>11</sup> ». Dans le chapitre 43, qui évoque la victoire du « faible/mou » sur le « fort/dur », Konishi interprète comme désignant l'humilité le sinogramme *ru* 柔 qui signifie simplement « mou », « tendre », « souple », « faible »<sup>12</sup>. Signalons incidemment que les mots

7. *Ibid.*, p. 7.

8. Chap. LXXVIII, dans la traduction de Konishi : « La voix de la vérité (*zhengyan* 正言, A. Yourk) est désagréable à l'oreille » (*Tao Te King*, p. 48). À opposer à la traduction, linguistiquement plus précise, proposée par Yang Xinshun : « les paroles vraies sont semblables à leur contraire » (*Philosophie de la Chine ancienne : recueil de textes en deux volumes*, vol. I, Moscou, Nauka, 1972, p. 138. Quant au passage du chapitre LXXXI, voici ce qu'il donne dans la traduction de Konishi : « La voix de la vérité (*xinyan* 信言, A. Yourk) est inélégante, et les discours élégants sont mensongers » (*Tao Te King*, p. 47). Le même passage, chez Yang Xinshun : « Les mots fidèles ne sont pas élégants. Les belles paroles inspirent la méfiance » (*ibid.*, tome I, p. 137).

9. *Tao Te King*, p. 7 ; voir également p. 13.

10. *Ibid.*, p. 7 et p. 36. Duyvendak (1975) traduit ainsi : « il n'y a pas de plus grande faute que d'approuver les désirs » (*Le Livre de la Voie et de la Vertu*, A. Maisonneuve, 1975, p. 111 [n.d.t.]).

11. *Ibid.*, p. 8-9.

12. *Ibid.*, p. 9, p. 36.

d'« humilité » et d'« orgueil » sont absents de la plupart des autres traductions russes du *Daodejing*.

Konishi prête également à Laozi une conception créationniste de l'origine du monde. Le Vieux Sage, persuadé que la « substance [...] n'était ni éternelle ni infinie », serait arrivé à la conclusion qu'« elle avait nécessairement un commencement, qui présupposait l'existence d'un Créateur », qui n'était autre que « le Tao absolu et tout-puissant »<sup>13</sup>. De là découle la traduction du passage du chapitre LXII dans l'introduction rédigée par Konishi à l'édition de 1894 : « Le Tao *créa* le Un, le Un le Deux, le Deux le Trois, et le Trois la totalité du monde matériel »<sup>14</sup>. Rappelons que le verbe chinois (*sheng* 生) traduit ici par « créer » signifie simplement « naître » ou « faire naître ». À l'instar du Dieu d'Abraham, le Tao n'abandonne pas le monde comme si c'était sa simple production : « [...] après avoir produit toutes choses, le Tao [...] pourvoit à leurs besoins »<sup>15</sup>.

Il est tout à fait remarquable, à cet égard, que dans cette même édition de 1894, le corps de la traduction, qui avait été revu par Tolstoï, remplace le verbe trop marqué « créa » par le mot plus neutre de « produisit »<sup>16</sup>. L'on peut donc dire que dans ce cas précis, Lev Nikolaiévitch (Tolstoï) n'avait pas ferraillé en vain, puisqu'il avait réussi à éliminer du corps de la traduction certaines des expressions les plus manifestes de la vision théologique chrétienne.

Le même type d'influence de la vision religieuse du monde de Konishi sur sa version du daoïsme se donne à lire dans la thèse de l'opposition entre le corps et l'esprit qu'il croit trouver dans le *Daodejing* : « le Dao – écrit-il – est un pur esprit dans lequel n'existe pas la moindre trace de matérialité »<sup>17</sup>. Il voit des oppositions entre dimension spirituelle et dimension corporelle dans des passages de l'original qui ignorent une dichotomie aussi tranchée.

Ainsi, le passage conclusif du chapitre XVI *mei (mo) shen bu si* 没身不死 (qui signifie littéralement « [même] sans avoir de corps, il ne meurt pas », ou « le corps disparaîtra, mais [lui-même] ne mourra pas », etc.) est traduit ainsi : « Son corps périra (mourra quand viendra le temps), mais (son esprit) ne disparaîtra

13. *Ibid.*, p. 17.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 18.

16. *Ibid.*, p. 35.

17. *Ibid.*, p. 14.

jamais »<sup>18</sup>. Or, l'on sait que, dans la culture chinoise, la notion de « corps » humain (*shen* 身) ne s'oppose nullement à l'« esprit » ou à l'« âme », mais fonctionne comme une totalité physico-psychique individualisée qui est même devenue à certaines époques l'objet de pratiques spirituelles (d'où le composé *xiushen* 修身 qui désigne le perfectionnement de soi)<sup>19</sup>. Tolstoï et Konishi ont bien reconnu dans le passage conclusif du chapitre XVI l'idée de la temporalité de toute dimension individuelle arrachée au flux de l'universel, mais ils ont projeté sur le texte une dichotomie conceptuelle absente de l'original.

Dans le *Daodejing*, Tolstoï voyait avant tout un traité de morale. Il était suivi sur ce point par Konishi qui assurait que « Lao si (Laozi) se donnait pour objectif premier d'établir les principes de la moralité individuelle »<sup>20</sup>. Konishi trouvait à la fois chez Tolstoï et chez Laozi l'idée gradualiste d'une victoire progressive sur les passions « menant à la perfection morale, à partir des degrés inférieurs, et s'élevant de plus en plus haut » : pour notre vulgarisateur japonais, les deux penseurs voyaient dans la « tempérance » la première étape de cette échelle morale<sup>21</sup>. À l'appui de cette thèse, il produisait des citations de Tolstoï (« aucune vie morale n'est pensable sans la tempérance ») et du *Daodejing* (chap. LIX : « La tempérance est le premier degré de la morale »)<sup>22</sup>.

Dans ce cas, le mot de « tempérance » (ou abstinence, *vozderjanie*) traduit le sinogramme *se* 蓄 « ménager », « lésiner » « être avare de » « économiser », « thésauriser ». Et ici, la « citation » présentée par Konishi dans l'introduction s'éloigne de la traduction revue et corrigée par Tolstoï : « La tempérance est le premier degré de la vertu et constitue le commencement de la perfection morale »<sup>23</sup>.

18. *Tao Te King*, p. 26.

19. Voir notre article sur la notion de *xiu shen* dans le tome I (*Philosophie*) de l'*Encyclopédie de la Culture spirituelle de la Chine* en 5 tomes, Moscou, Nauka, 2006, p. 419.

20. *Tao Te King*, p. 7.

21. *Ibid.*, p. 8.

22. *Ibid.* Comparer avec la traduction de Yang Xinshun : « La tempérance doit être la préoccupation principale. Elle s'appelle perfectionnement du « de » (*Philosophie de la Chine ancienne*, t. 1, p. 132). Yang, comme Konishi (au même titre, d'ailleurs, que Lissevitch, à qui on doit une traduction partielle du *Daodejing*) interprètent ce passage du chapitre I comme un appel à un rejet des passions, qui serait le prérequis de la capacité à contempler la véritable profondeur du Dao. Cette interprétation découle du commentaire attribué à Heshan Gunu qui est considéré comme le plus ancien (II<sup>e</sup> siècle avant notre ère). *Tao Te King*, p. 20 ; *Philosophie de la Chine ancienne*, t. 1, p. 115 ; Lao-zi *Le Livre de la Voie et du Bien*, trad. I.S. Lissevitch, p. 49, p. 127-128.

23. *Tao Te King*, p. 41.

D'ailleurs, le texte original du chapitre LIX ne fait qu'une allusion indirecte à la tempérance comme « premier degré » de la perfection : *zhi ren shi tian, mo ruo se* 治人事天,莫若嗇 (littéralement : « [afin de] diriger les hommes [et accomplir] les affaires du Ciel, [rien] ne vaut la tempérance/la parcimonie »). Et cet incipit du chapitre constitue la seule allusion à la « primauté/suprématie » de cette « vertu ». Voici comment Konishi rend ce passage : « Pour servir le Ciel et gouverner les hommes, le meilleur moyen est d'observer la tempérance »<sup>24</sup>.

En ce qui concerne le passage de Tolstoï invoqué plus haut (« la tempérance est le premier degré de la vertu... »), il correspond à deux syntagmes consécutifs de l'original : *fu wei se* 夫為嗇 (littér. « [ce sont précisément] les actes [accomplis avec] tempérance/parcimonie »), et : *shi wei zao fu* 是謂早服 (littéralement : « [qui] doivent être qualifiés de souci préalable »). Or ces propositions expriment non l'idée de primauté/originarité, mais celle de la suprématie/exceptionnalité. Le passage suivant explique que ce « souci principal » concerne « l'accumulation/multiplication du *de* 德 »<sup>25</sup>.

L'on sait que le sinogramme *de* 德, qui désignait autrefois le pouvoir magique du souverain, a fini par acquérir dans le confucianisme une connotation morale proche du sens de « vertu ». Mais dans le *Daodejing*, il est fort possible qu'il ait pris initialement l'acception de principe « nourricier » universel, qui individualise les phénomènes<sup>26</sup>. Et pourtant, chez Konishi, il est interprété comme signifiant soit la « vertu »<sup>27</sup>, soit la « morale »<sup>28</sup>, soit le « bien »<sup>29</sup>, soit même « l'homme de bien »<sup>30</sup>.

Selon toute vraisemblance, c'est sous l'influence de Tolstoï que Konishi a utilisé l'expression d'« homme moral » pour rendre à la fois la tournure chinoise

24. *Ibid.*

25. Voir la traduction de Luk'ianov : « [...] faire preuve de parcimonie, c'est nourrir un souci préalable. Et nourrir un souci préalable, cela revient à doubler sa "vertu" (de) ».

26. Voir A.I. Kobzev, article « *de* », *La Culture spirituelle de la Chine*, t. 1, p. 257-258.

27. Voir les chap. XXVIII, XLI, LI (*Tao Te King*, p. 30, 35, 38, 43).

28. *Ibid.*, p. 33, 35, 41, 43. Dans la traduction du chapitre LIX (p. 41) et du chapitre LX (p. 43), « *de* » est rendu alternativement par *vertu* et *moralité*.

29. Voir par exemple le chapitre LIV (p. 39).

30. Voir le chapitre XXI : « L'homme de haute moralité ne s'incline que devant le Tao » (*ibid.*, p. 27). Voir aussi le chapitre XXIII : « L'homme de haute moralité est égal à la vertu » (*ibid.*, p. 28). Chapitre XXXVIII : « Les hommes de haute moralité ne se considèrent pas comme moraux... ». Chapitre LIX : « La tempérance est le premier degré de la vertu, qui est le commencement de la perfection morale. L'homme de haute moralité surmonte toutes les difficultés » (*ibid.*, p. 41).

« celui qui sait marcher » (*shan xing* 善行, chapitre XXVII, que l'on pourrait aussi rendre par « actes moraux », ou encore par « [celui qui] agit bien »<sup>31</sup>), l'expression « hommes habiles (ou : bons) » (*shan ren* 善人) du chapitre XXVII, ou enfin le sinogramme *shan* 善 (« habile », « bon ») employé isolément comme dans le chapitre XXX<sup>32</sup>.

C'est visiblement une intervention du grand romancier qui a imposé une distorsion, dans le chapitre XLI, au caractère de parallélisme linguistique rendu par le traducteur. Dans la série des trois binômes *shang de* 上德 (« de suprême »), *guang de* 廣德 (« de très vaste ») et *jian de* 建德 (« de qui se renforce », ou encore « de authentique », « de inébranlable », etc.), dont le dénominateur commun est le second sinogramme « de », ce dernier est traduit trois fois différemment, par « vertu », « pureté » et « moralité », alors que les différents qualificatifs de ce lexème sont traduits en russe par le même terme de « supérieur » (*vysshaja*)<sup>33</sup>.

Il est fort peu probable qu'il s'agisse là d'un choix du traducteur. Il est également douteux qu'il ait, de sa propre initiative, réduit les clauses des deux passages du chapitre XLIX, où l'original chinois utilise aussi des effets de parallélisme : à la fin du premier binôme *de shan* 德善 ([c'est là que se manifeste] « la bonté du de »), et à la fin du second, *de xin* 德信 ([c'est là que se manifeste] « la confiance dans le de »)<sup>34</sup>.

Les initiatives de réécriture attribuables à Tolstoï, qui d'ailleurs entrent parfois en contradiction avec l'original chinois, avaient pour objectif principal de transmettre l'interprétation tolstoïenne du contenu « moral » du texte<sup>35</sup> et d'évacuer les traces de vision du monde chrétienne laissées par le traducteur. La chose était plus difficile dans le cas de l'introduction de Konishi, car il aurait fallu pour cela la réécrire entièrement.

La publication de la traduction de Konishi en 1894, revue et corrigée par Tolstoï, reflétait non seulement les interactions entre les cultures russe et extrême asiatiques (en l'occurrence chinoise et japonaise), mais aussi la contamination

31. Mais dans ce chapitre du *Daodejing*, il est plutôt question de déplacement (qui ne laisse pas de traces).

32. *Tao Te King*, p. 29 et 31.

33. *Ibid.*, p. 35.

34. Luk'ianov A.E., *op.cit.*, p. 195.

35. La qualification de « moral » apparaît dans la traduction même dans les cas où aucun support lexical ne la justifie dans le texte. C'est le cas par exemple d'un passage du chapitre LXV qui, dans l'original chinois évoque les « modèles immuables » (稽式), et qui est traduit par « le modèle de la vie morale » (*Tao Te King*, p. 43).

de la culture orthodoxe russe par les thèmes spirituels et intellectuels qui représentaient l'esprit des temps nouveaux et qui se caractérisaient par un rejet des valeurs chrétiennes. Le mépris manifesté par le grand activiste de la nouvelle culture russe pour la « lettre » et les spécificités du texte qu'il avait entrepris de revisiter, n'était que l'envers de sa conviction intime qu'il avait le droit de juger les traditions spirituelles anciennes à partir de la position du simple sens commun.

L.N. Tolstoï eut d'ailleurs le loisir d'exprimer encore plus directement sa conception du *Daodejing* en publiant sa propre « traduction » du traité daoïste, sous le titre de *Sélection de maximes du sage chinois Laozi, réalisée par L.N. Tolstoï* (Moscou, Posrednik, 1910), et en la faisant précéder d'une courte introduction « L'essence de l'enseignement de Laozi ». Il y développa sous une forme très vulgarisée la substance de sa compréhension de la doctrine du fondateur du daoïsme : il y voyait une apologie de la spiritualité, qu'il comparait à la conception johannique de l'amour.

L'homme, d'après Tolstoï, tout en se percevant comme une « entité corporelle », « se reconnaît aussi comme un esprit immatériel [...]. De telle sorte qu'il peut choisir de vivre son existence corporelle d'individu coupé du monde, qui ne recherche que son propre bien, ou au contraire de vivre sa dimension spirituelle intégrée dans le monde et qui le pousse à vouloir le bien de l'univers entier [...]. C'est précisément ce que nous enseigne Laozi »<sup>36</sup>. De sa « traduction », Tolstoï a exclu tous les passages qui auraient pu contredire l'interprétation « correcte » de la vision du monde de Laozi. Sa sélection n'a conservé du traité que 64 brefs passages, numérotés et disposés assez arbitrairement, et dont certains ne se rapportent même pas au texte original.

Si l'édition, revue par Tolstoï, de la traduction de Konishi de 1894, reflète les relations complexes entre la conscience religieuse et le rationalisme religieux, si la publication des « Maximes de Laozi » offre une tribune aux conceptions tolstoïennes sur la religion et les affinités entre les différentes spiritualités, la publication de la traduction de Konishi en 1913, remplit une fonction radicalement différente. Elle était accompagnée d'un article explicatif du philosophe S.N. Durylin, qui devait devenir par la suite prêtre orthodoxe. Non seulement le texte de Durylin se nourrissait de deux articles et commentaires de Konishi<sup>37</sup>,

36. Cité d'après Lao-zi, *Le Livre de la Voie et du Bien*, trad. du chinois par I.S. Lissevitch, p. 241-242.

37. Il s'agit de deux articles se recoupant partiellement sur les différentes éditions de la traduction de Konishi.

mais il s'appuyait aussi sur les travaux des sinologues russes V.P. Vassiliev et S.M. Gueorgievski, sur les études du sinologue français Stanislas Julien, sur le livre de l'archimandrite Chrisanph consacré aux religions de l'ancien monde, sur les « Maximes de Laozi » de Tolstoï, sur la version lyrique du *Daodejing* réalisée par le poète K.D. Balmont et enfin sur l'essai de V.S. Solov'ëv *La Chine et l'Europe*<sup>38</sup>.

À l'inverse de Tolstoï<sup>39</sup>, Durylin se solidarise avec ceux qui considèrent que le trait distinctif de la culture chinoise est son tropisme « mondain », son orientation vers la prospérité terrestre. C'est pourquoi Durylin voyait dans la pensée de Laozi un phénomène tout à fait atypique dans l'histoire de la culture chinoise. Pour lui, le daoïsme ultérieur, avec sa quête de l'immortalité individuelle, était tout aussi étranger à la tradition chinoise : « [...] malgré son caractère grossier et hétéroclite, le daoïsme<sup>40</sup> était la création du seul penseur chinois qui n'avait pu rester Chinois jusqu'au bout et qui avait fui son pays vers l'Occident défendu pour y entreprendre une nouvelle activité religieuse »<sup>41</sup>.

Réfutant la thèse tolstoïenne d'une parenté foncière entre l'enseignement du fondateur du daoïsme et celui de l'apôtre Jean, le philosophe russe formule le jugement suivant : « malgré toute son élévation, sa pureté et sa valeur religieuse, la Voie de Laozi est différente de la voie chrétienne »<sup>42</sup>.

Pour dépréciatives qu'elles puissent paraître, ses conclusions sur le caractère de la culture chinoise, offrent en réalité une appréciation sobre de la possibilité d'une interaction spirituelle entre les cultures du point de vue de la conscience chrétienne. Mais cette dernière cesse d'être elle-même en perdant sa perspective eschatologique. Car le refus de la prédication chrétienne revient finalement à cet effacement de la fonction eschatologique.

L'édition de 1913 du *Daodejing* devint précisément le prétexte d'une évaluation du *champ* d'une telle prédication et d'une polémique décisive mais

38. Voir Lao-zi, *Le Livre de la Voie et du Bien*, trad. du chinois par I.S. Lissevitch, p. 290.

39. Voir Chifman A.I., *op.cit.*, p. 50-51, 62-65, 75-76, 79-81, 85-86, 95-101.

40. Sur ce point, S.N. Durylin suivait l'opinion du professeur Vassiliev, qui considérait la religion daoïste moderne comme un ensemble hétérogène de superstitions grossières (Vassiliev V.P. *Les Religions de l'Orient : Confucianisme, Daoïsme et Bouddhisme*, Saint-Petersbourg, Balashova, 1873, p. 74-75). Il invoquait aussi les conceptions de l'écrivain chinois Ma Duanlin dont Vassiliev avait produit une citation provenant de son ouvrage *Laozi, Le Canon de la Voie et de la Vertu* (trad. du chinois par Lissevitch), p. 167.

41. *Ibid.*, p. 301.

42. *Ibid.*



respectueuse avec le grand écrivain. S.N. Durylin rend justice à la fois à la « percée » spirituelle du sage chinois et aux mérites de ses traducteurs et interprètes. Mais en qualité de porteur de la culture orthodoxe russe, il s'est efforcé de déployer ses arguments pour en défendre les positions.

Pour en venir maintenant au développement des recherches daoïstes académiques, il convient de souligner que l'apport de Konishi reste hélas sous-évalué. D'un côté, étant donné qu'il n'était pas un sinologue professionnel, sa traduction contient non seulement des inexactitudes, mais aussi de sérieux contresens qui à l'occasion sombrent dans le comique. Ainsi, le passage du chapitre XXXV qui évoque la « figure élémentaire » qu'atteint le sage accompli (shengren 聖人) est traduit par Konishi ainsi : « le saint prend le grand éléphant et va partout dans le monde ». Dans ce cas précis, notre traducteur, confronté à la polysémie du sinogramme *xiang* 象 qui peut renvoyer aussi bien à l'« image », la « figure » ou l'« éléphant », a choisi le dernier sens, pour la plus grande joie de générations de sinologues.

D'un autre côté, la traduction de Konishi a offert un paradigme aux interprétations russes du *Daodejing* pour les décennies suivantes. En témoignent, en partie du moins, certaines similitudes que l'on peut relever entre les choix traductologiques de Konishi et les interprétations de chapitres particuliers proposées par Yang Xinchun (1904-1989) et I.S. Lissevitch (1932-2003), qui représentent deux générations différentes de traducteurs du *Daodejing*.

Ainsi, le travail de Konishi auquel a participé Tolstoï, a non seulement apporté une contribution non négligeable aux interactions entre des traditions culturelles éloignées, mais a aussi permis de révéler quelques points de discordance entre les tendances alternatives de la culture spirituelle russe, sans parler de son rôle dans la fondation des études daoïstes russes.

TRADUIT DU RUSSE PAR ALAIN ROCHER

NADEJDA CHTCHETKINA-ROCHER

## STCHUTSKI ET LA PENSÉE CORRÉLATIVE CHINOISE<sup>1</sup>

### Introduction

Si nous avons choisi de présenter Stchutski (Šuckij) c'est non seulement parce que cet orientaliste complet a joué un rôle de tout premier plan dans la cristallisation de l'orientalisme philosophique russe, et plus spécifiquement dans le développement de la sinologie, mais aussi parce qu'il se situe au carrefour de plusieurs influences (russes, françaises, allemandes, japonaises), confirmant ainsi la dimension fortement internationale des études asiatiques russes du début du XX<sup>e</sup> siècle. Nous essaierons de montrer que l'apparente neutralité

---

1. L'expression de « pensée corrélatrice », utilisée pour désigner la dimension « associative » de la rationalité chinoise, provient de Marcel Granet (Voir *La Pensée chinoise*). Nous nous sommes permis de l'utiliser pour suggérer que S. a, dans des termes parfois voisins, découvert à sa manière la dimension philosophico-numérologique et la dynamique relationnelle du système du *Yijing*. Notons incidemment que le concept de « morphologie », élaboré par Léon Vandermeersch, offre aussi une très grande prégnance à qui cherche à unifier le champ philosophique chinois : c'est donc en pensant à son *Wangdao* et à ses *Études sinologiques* que nous utiliserons çà et là cette mise en concept dans la suite de notre analyse. Dans les développements qui suivent, nous avons fréquemment exploité le gros dossier consacré à S., édité aux presses de l'Académie des Sciences de Russie (RAN), sous la responsabilité d'A. Kobzev (*Kitajskaja klassičeskaja kniga peremen*, 2003). L'avantage de cette somme est de nous offrir à la fois la thèse de S. sur le *Yijing*, le rapport d'Aleksév, l'original chinois, les analyses de Kobzev, l'autobiographie de S., une bibliographie mise à jour, une liste complète des textes de S. ainsi que quelques textes d'appoint. Nous citerons désormais cet ouvrage sous l'abréviation KKKP.

MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME D'AQUITAINE

Domaine universitaire – 10 esplanade des Antilles  
33607 Pessac Cedex

Tél. : 05 56 84 45 72 – Fax : 05 56 84 68 10  
<http://www.msha.fr>

*Code publication P441*

Achevé d'imprimer en avril 2020  
sur les presses de l'imprimerie Aquiprint  
Dépôt légal 2<sup>e</sup> trimestre 2020  
Imprimé en France