

# LES TROIS CRITÈRES DE YAN FU (嚴復)\*: TRADUCTION LIBRE OU TRADUCTION DIRECTE\*\*

CHIN DAY HSI\*\*\*

## TABLE DES MATIÈRES

- I INTRODUCTION
  - II LE CHEMIN PARCOURU PAR LES TRADUCTEURS DES TEXTES  
BOUDDHIQUES
  - III LES TROIS CRITÈRES DE YAN FU ET LE DÉBAT ENTRE TRADUCTION  
DIRECTE ET TRADUCTION LIBRE.
- 

YAN Fu (1853-1921) a fait ses études dans une école militaire de marine en Angleterre. Il est traducteur de nombreux ouvrages dont *Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* de Smith (1901), *Study of Sociology* de Spencer (1903), *On Liberty* de Mill (1903), *Evolution and Ethics* de Huxley (1905). C'est dans la préface à sa traduction chinoise d'*Evolution and Ethics* qu'il a préconisé les trois critères de traduction.

\*\*En chinois respectivement *yiyi* et *zhiyi*; la traduction de ce terme-ci ne semble pas poser de difficulté, tandis que celui-là se traduit conventionnellement en *traduction libre* à laquelle nous nous alignons tout en portant une précision : il signifie littéralement traduction *sémantique*.

\*\*\*Professeur, Département de Français, Université Nationale Centrale

## I INTRODUCTION

Il y a cent ans, en 1896, l'idée d'un principe d'équivalence en ce qui concerne la traduction a été déjà émise par l'Allemand P. Cauer<sup>1</sup>. Et ce principe constitue aujourd'hui le centre d'intérêt théorique pour l'école de la théorie interprétative de la traduction (traduction par équivalence) qu'un Nida appelle, avec une certaine nuance sans doute<sup>2</sup>, the principle of dynamic equivalent response (ou effect). Ce principe prime, selon Koller, tous les principes classiques en la matière:

Werner Koller<sup>3</sup> has rightly pointed out that the principle that the translator should produce the same effect on his own readers as the SL [source language] author produced on the original readers (first stated, I believe, by Cauer in 1896 and usually referred to as the principle of similar or equivalent response or effect, or, by E. A. Nida, as the principle of dynamic equivalence) is becoming generally superordinate, both in translation theory and practice, to the principles

of primacy of form and primacy of content. The principle of equivalent-effect is the one basic guide-line in translation, and it is ironical that it is so little recognized by school and university teachers who either favour a "stylistic" bias, which produces a high-flown travesty dedicated to the "spirit of the original"; or a "content bias" ("ideas", not words") which reproduces information, shedding emphasis, expressiveness or persuasiveness, and reduces all meaning to cognitive meaning.<sup>4</sup>

Ceci dit, il semble que la problématique de la traduction ne se pose plus aujourd'hui, d'après Newmark, en termes des dichotomies telles que *forme/contenu*, *fidélité/clarté* ou *libre/direct*. Et pourtant c'est bien derrière ces dernières que les théoriciens chinois de la traduction ne laissent pas de se retrancher.

En 1905, Yan Fu publia sa traduction chinoise d'*Evolution and Ethics* de Thomas Henry Huxley (1825-1895). Dans la phrase qui inaugure son avant-propos, il définit les critères de la traduction en trois caractères : *xin, da, ya*, (*xin, da, ya* 信、達、雅) Ces critères sont intéressants surtout pour deux raisons. Premièrement, la formule flatte le goût typiquement chinois. Les Chinois apprécient par dessus tout les formules réduites à une simplicité extrême tout en renfermant une vérité universelle. Avec deux caractères *yin/yang*, les philosophes de la Chine antique résument la formation de l'univers à la fois macrocosmique et microcosmique;

deuxièmement, et c'est la raison principale, sans être contestés eux-mêmes, ces critères sont pourtant à l'origine de la controverse qui marque chaque époque où il y a un regain d'intérêt pour la traduction. La controverse qui en découle et se perpétue est bien la suivante : quelle voie à suivre, la traduction *directe* ou la traduction *libre* ?

YAN Fu n'a pas inventé ses critères. Il tire en quelque sorte la conclusion des expériences exprimées dans la longue histoire de la traduction en Chine. QIAN Zhongshu n'a pas tort d'affirmer que les trois critères avancés par YAN Fu se trouvent déjà dans une préface de ZHI Qian, un moine traducteur des textes bouddhiques du III<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Une rétrospective s'avère donc nécessaire pour comprendre l'origine de ses critères avant d'en étudier le développement.

## II LE CHEMIN PARCOURU PAR LES TRADUCTEURS DES TEXTES BOUDDHIQUES

La première vague de traductions d'ouvrages étrangers en Chine correspond à la pénétration du bouddhisme dans le Pays du milieu. Il n'est donc pas étonnant qu'on revienne inlassablement à l'histoire de la traduction des textes bouddhiques, quand on se penche sur l'évolution des théories en la matière.

Les traductions de textes bouddhiques indiens (sanskrit, prākṛit et pāli) en chinois s'échelonnent sur près de dix siècles. Les premières datent de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, les dernières du XI<sup>e</sup> siècle. Elles couvrent l'ensemble des écoles bouddhiques de l'Inde et des pays bouddhisés et constituent une masse de textes très considérable : 40 millions de caractères chinois environ et 1 692 titres d'ouvrages dont certains ont été traduits plusieurs fois à différentes époques.<sup>6</sup>

Les précurseurs de traduction de "textes bouddhiques en langue chinoise étaient non pas des Indiens mais des Parthes<sup>7</sup>, des Sogdiens<sup>8</sup> et des Indo-Scythes<sup>9</sup> ou des personnes nées en Chine ou dans les confins chinois de parents d'origine sogdienne ou indo-scythe."<sup>10</sup> Parmi ces traducteurs, ZHI Qian (支謙) est incontestablement le premier à soulever le problème de fond de la traduction<sup>11</sup>. Réticent vis-à-vis des textes bouddhiques déjà traduits en chinois qu'il jugea trop durs et trop directs (zhizhi 質直), et cherchant à réconcilier la forme et le fond afin de rendre le maximum du sens avec le minimum de compromis linguistiques, il en traduisit et en révisa une quantité importante. Par rapport aux travaux de ses prédécesseurs, ses textes, révisés ou traduits, ont l'avantage d'être plus accessibles tout en restant aussi fidèles que possible aux originaux. Dans la préface à sa traduction chinoise de *Dharmapāda* (*Faju Jing* 法句經), il

prôna la juste attitude d'un traducteur qui consistait à "observer le sens propre du texte sans chercher à l'embellir (因循本旨，不加文飾)"<sup>12</sup>. Cette préface, considérée comme le premier écrit en chinois sur la théorie de la traduction, donne déjà le ton pour les trois critères de YAN Fu<sup>13</sup>, tant discutés par la postérité et cités par les futurs partisans et adversaires polémistes de la traduction dite *directe* (*zhiyi* 直譯).

Un autre traducteur de renom, le moine érudit Dao'an (道安 314-385) poursuivra le sentier, ouvert par son illustre prédécesseur, vers l'élaboration d'une théorie de la traduction. Il indique dans la préface à *Mahā-prajñā-pāramitā* 摩訶鉢羅若波羅密經鈔序), qu'il a traduit en chinois, les "cinq déviances (五失本)" presque inévitables à toute opération de traduction des textes bouddhiques :

La première, syntaxiquement renversée [par rapport au chinois], les langues étrangères ne peuvent être rendues en chinois sans être déformées<sup>14</sup>; la deuxième, le style des textes bouddhiques est simple, tandis que les Chinois s'attachent à la beauté de l'écriture. Pour que la traduction soit à la hauteur de l'aspiration du public, elle doit être faite dans un style soutenu; la troisième, les textes bouddhiques sont volumineux et remplis, quant aux passages rimés, les idées s'y répètent à trois ou quatre reprises sans se lasser. Or, on en retranche et supprime des quantités dans la traduction; la quatrième, dans les originaux, il existe un discours qui résume le sens de l'ensemble du texte, exactement comme l'épilogue d'un *fu* (賦)

chinois (胡有義說，正似亂辭)<sup>15</sup>; Le traducteur le passe, puisque ce discours reprend textuellement ce qui a été dit. C'est donc cinq cents caractères, voire mille qu'on aurait ainsi omis; la cinquième, dans les textes bouddhiques, quand on est sur le point d'entamer un autre sujet, celui, actuel, étant complètement épuisé, il est d'usage de revenir sur ce qu'on a déjà dit. Dans la traduction, on passe directement au nouveau sujet en sautant un passage entier. Voici, les cinq déviances.<sup>16</sup>

Aux difficultés propres à cette entreprise périlleuse qu'est la traduction en général, s'ajoute le souci préoccupant les traducteurs de textes sacrés en particulier: la Loi prêchée par le Bouddha doit être comprise avec exactitude dans une autre langue, si différente soit-elle ! Malgré leur relative souplesse en matière d'écriture par rapport à leurs prédécesseurs, ZHI Qian et Dao'an sont considérés comme parmi les précurseurs de la traduction *directe*, justement en raison de leur respect scrupuleux des textes sacrés. "Observer le sens propre du texte sans chercher à l'embellir" (因循本旨，不加文飾) est le credo de ZHI Qian<sup>17</sup> tandis que Dao'an s'attache à "traduire en suivant de près le texte et en se gardant de sauter des mots du texte original, ni d'en ajouter à la traduction afin de rendre exactement l'original, mis à part quelques ajustements syntaxiques." (遂案本而募，不令有損言遊字；時改倒句，餘盡實錄也。)<sup>18</sup> "La belle parole n'est pas crédible, la parole crédible n'est pas belle (美言不信，信言不美)", cita notamment ZHI Qian<sup>19</sup>. Ils sont tous les deux

contre la traduction *habile* qui, dans l'intention de flatter le goût de leurs contemporains, cherche à transfigurer en quelque chose de complaisant un style concis et vigoureux caractérisant l'original.

La traduction des textes canoniques du bouddhisme continua peu ou prou dans cette veine pendant un siècle. Il faut attendre un siècle pour qu'on voie poindre une position bien différente sur la manière adéquate de traduire la parole du Bouddha. Un moine des Qin postérieur (後秦 384-417) va imposer son modèle de traduction des textes bouddhiques tout à fait différent<sup>20</sup>. Kumârajīva, (鳩摩羅什 344-413) considéra que les textes traduits en chinois jusqu'ici dégradaient les ouvrages canoniques originaux tant sur le fond que sur la forme. "*La version chinoise traduite du sanscrit, dit-il, a perdu la beauté des textes originaux dont le sens a été rendu très approximativement tandis que son style a subi des altérations. [Cette sorte de traduction] revient à faire manger à quelqu'un, ayant mâché préalablement la nourriture : elle a perdu la saveur et, en plus, c'est dégoûtant.*"<sup>21</sup>.

Originaire de l'Inde antique et né au Tibet, Kumârajīva devint moine dès son enfance. Il se fit un érudit des textes canoniques et apprit à maîtriser la langue chinoise. Il fut surtout connu comme spécialiste de *prajñā*<sup>22</sup>. L'an trois du règne Hongshi (弘始 401), l'empereur YAO Xing (姚興) des Qin postérieur envoya une escorte pour l'inviter à s'installer à la capitale Chang'an (長安). Avec une équipe constituée de plus de huit cents



disciples initiés à la traduction sous sa direction, Kumârajiva allait réaliser la traduction la plus importante et la plus influente de l'histoire de la Chine, soit soixante-dix-sept ouvrages du bouddhisme, totalisant trois cent quatre-vingt-quatre volumes<sup>23</sup>.

L'opération de traduction procède de la manière suivante, ce qui n'est pas sans faire plaisir aux tenants de la théorie interprétative de la traduction<sup>24</sup>. Il traduit d'abord oralement les textes avec ses collaborateurs<sup>25</sup>, explicitant les mots ou les passages qu'il juge hermétiques. Il discute ensuite avec ses collaborateurs de spécialités diverses : linguiste, théologien, lettré ou autres, pour en préciser le sens et trouver la formulation la plus pertinente dans la langue d'arrivée. À l'égard des textes déjà traduits, il en vérifie le sens et rectifie les passages qu'il considère mal rendus, consultant parfois les avis de l'Empereur quand celui-ci assiste à la séance de travail. La première version ainsi couchée sur papier en calligraphie sera révisée après avoir été vérifiée et épluchée à la lumière de la doctrine du Bouddha. Et quand il s'agit d'un texte en une autre langue que le sanscrit<sup>26</sup>, il se réfère au texte original, en cas du moindre doute. Il fait appel à des lettrés pour châtier la traduction dans sa version définitive.

Considéré par la postérité comme défenseur de la traduction dite libre, Kumârajiva, n'hésita guère à sauter un nombre non négligeable de passages répétitifs ni à ajouter des phrases pourvu qu'elles pussent rendre la traduction plus claire. C'est grâce à cette traduction plus *libre* que la

diffusion des ouvrages bouddhiques a connu un essor en Chine. “*La parole du Bouddha est depuis dans la bouche des habitants de la capitale. C’est bien par là qu’on voit la renaissance du Dharma !*” dit Sengrui (僧睿 ? ~438), un des collaborateurs éminents de Kumârajiva<sup>27</sup>.

Sans se réclamer en tant que telle, une théorie de la traduction a ainsi petit à petit pris forme, à travers la pratique intensive au cours du IV<sup>ème</sup> siècle et débouchera sur deux courants dont l’un la traduction *libre*, représenté par Kumârajiva, et l’autre par ses prédécesseurs dont nous avons cité plus haut les personnages principaux.

Des critiques ont été émises au cours des siècles à l’encontre de l’un et de l’autre. On fait des reproches à la traduction *directe*, certes. Mais les textes traduits par Kumârajiva, n’ont pas suscité une adhésion unanime, non plus. Déjà un contemporain de Kumârajiva, Huiyuan (慧遠 334-416)<sup>28</sup> qui faisait preuve d’éclectisme, formula des critiques à propos de l’un comme de l’autre. Il reprocha à la traduction *directe* d’avoir le défaut que “le sens excédait la langue” (理勝其辭) et à celle dite *libre* de laisser “la langue dépasser le sens” (文過其意)<sup>29</sup>.

Ces deux tendances alternaient au cours de l’histoire de la traduction des textes bouddhiques, ce qui est un phénomène assez naturel mais complexe d’acclimatation. Le style de la traduction s’accommode, entre autres, au style de l’époque. “*Comme le bois, léger débris des forêts, suit les*

*ondes du torrent qui l'emporte*, qu'on nous permette de parodier Stendhal, *de même la traduction suit le style de son époque*"<sup>30</sup>. LU Xun constate<sup>31</sup>, en effet, "que le style des textes chinois traduits vers la fin des Han est dur et direct (*zhìzhí* 質直), ce qui caractérise l'art et la littérature de cette époque", et que "bien clair et élégant aux Six Dynasties, à cause du style pompeux qui leur est propre", tandis que les textes traduits sous les Tang dont le style d'écriture accusa un retour à certains archaïsmes, sont "incompréhensibles à première vue"<sup>32</sup>. Cette dialectique de l'alternative, LIANG Qichao ( 梁啟超 ) la résume en ces termes<sup>33</sup> :

La clé de voûte du problème de style dans la traduction [des textes bouddhiques] se trouve dans l'éclaircissement de la controverse sur la traduction *directe* et celle dite *libre* qui possèdent, l'une et l'autre, des avantages et des inconvénients. Dans une période d'initiation [du bouddhisme en Chine], étant novices dans des langues étrangères et néophytes en la doctrine [du bouddhisme], les traducteurs transcrivaient en chinois par correspondance les textes originaux. Cette traduction-là, je l'appellerais traduction directe *crue*. Avec le temps qui passait, d'autres se mettaient à traduire dans un style facile et coulant en amadouant le goût du public dans l'intention d'en faire une plus grande diffusion: on se souciait peu de savoir si sa traduction était ou n'était pas fidèle à l'original. Cette traduction-là, je l'appellerais traduction libre *crue*. Pendant la première période, les textes traduits en chinois étant rares, on acceptait n'importe quoi de plein gré. Tout fut accepté sans que le monde savant s'interrogeât sur la qualité du style. Or, au fur et à mesure que le bouddhisme connut

une adhésion grandissante, de nouveaux textes paraissaient de plus en plus nombreux auxquels s'entremêlèrent les mauvais et les bons. Émergea alors tout d'un coup une aspiration à l'authenticité, ce qui marqua un retour vers la traduction *directe*. Dans un excès de zèle en vue de corriger les erreurs d'hier, des textes incompréhensibles se succédèrent. Mais en réaction à ce dernier courant, le vent tourna encore une fois en faveur de la traduction libre et ainsi de suite, jusqu'à ce que les deux courants s'harmonisassent pour engendrer un nouveau style qui serait le résultat d'un mûrissement heureux de ce mariage mixte. C'est le parcours de tous les traducteurs, et le développement de la littérature du bouddhisme en est une preuve évidente.<sup>34</sup>

On s'accorde unanimement à dire que les travaux effectués sous la direction du moine Xuanzang (玄奘) atteignent le sommet de l'art de la traduction des textes bouddhiques en Chine<sup>35</sup>. Les historiens ont qualifié ces ouvrages de *Nouvelles traductions* (新譯) pour les distinguer de tous les travaux réalisés avant lui. Respectant scrupuleusement les textes originaux, il est considéré plutôt comme partisan de la traduction *directe*. Sa ligne de conduite consista pourtant à la fois à "rester fidèle à l'original et à se faire comprendre par le public" (既須求真。又須喻俗。)<sup>36</sup>. Xuanzang semble avoir réalisé le rêve de ses prédécesseurs. "Un traducteur comme Xuanzang, disait LIANG Qichao, qui sait doser la traduction directe et celle libre avec une harmonie sublime, a atteint à la perfection de l'art de la traduction."<sup>37</sup>

### III LES TROIS CRITÈRES DE YAN FU ET LE DÉBAT ENTRE TRADUCTION DIRECTE ET TRADUCTION LIBRE.

Après cette première vague de traductions, il faut attendre le début des Ming (1368-1644) pour rencontrer la suivante. Les apports occidentaux aux traditions chinoises dans le domaine des sciences et des techniques ont eu lieu au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup>. Prospère et importante était la traduction des ouvrages scientifiques qui se réalisait grâce à la collaboration entre des missionnaires jésuites et des savants chinois (XU Guangqi 徐光啓 1562-1633, LI Zhizao 李之藻 ?-1631 etc.)

Des discussions sur la ligne de conduite, aussi restreintes soient-elles, devraient avoir lieu entre eux afin de mener à bien leur collaboration<sup>39</sup>. Mais nous n'avons pu trouver de documents pour nous permettre d'en établir le bilan. Dans un article sur la traduction chinoise de l'*Euclide*<sup>40</sup>, XU Guangqi annonce simplement qu'au niveau de la traduction proprement dite tout était fait pour que ça soit clair (自首至尾，悉皆顯明句子)<sup>41</sup>. Ce qui est tout à fait compréhensible, leur souci commun étant d'introduire en Chine une science exacte.

C'est vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que la question de la traduction prit une dimension sans précédent. On insista au début de la République à un débat autrement ardent sur la traduction. L'impact de la civilisation occidentale que ressentit la Chine fin XIX<sup>e</sup> et début XX<sup>e</sup> siècle n'a rien de comparable avec la lente et patiente pénétration du bouddhisme achevée pendant les premiers dix siècles de l'ère chrétienne. Cette fois-ci, l'introduction de la civilisation était loin d'être une invitation culturelle adressée aux lettrés curieux, délicatement formulée par des missionnaires comme à la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle : la Chine s'éveilla, aux coups de canons, à l'existence de l'Occident et du Japon. La traduction des ouvrages étrangers prit soudain un aspect tout à fait nouveau. MA Jianzhong (馬建忠), le premier grammairien chinois dans le sens *moderne* du terme, a proposé en 1898, dans son article intitulé *Pour la création d'un centre de traductions* (Ni she fanyi shuyuan yi 擬設翻譯書院議), de mettre sur pied un centre de traductions afin de "mieux connaître nos adversaires"<sup>42</sup>. De véhicule culturel d'antan, la traduction se transforme en un moyen de défense nationale.

Certes, le moine Xuanzang a presque tout dit quand il déclara "rester fidèle à l'original et se faire comprendre par le public". Et MA Jianzhong a touché le cœur du problème de la traduction en proposant une *bonne traduction* (善譯). Mais personne avant YAN Fu n'a su résumer en trois caractères une problématique d'aspect si complexe. En y ajoutant son

exigence esthétique *ya*, YAN Fu en a fait ses trois critères<sup>43</sup>. Ce qui vaut l'effet d'une formule mathématique d'une grande élégance. Voici le fameux passage tiré de la Préface de YAN Fu à sa traduction d'*Evolution and Ethics*

:

La traduction est une entreprise difficile sur les trois chapitres : fidélité, clarté et élégance. Être fidèle est déjà chose très difficile ! Mais une traduction fidèle sans se faire comprendre est comme si elle n'avait pas été faite. La clarté est donc encore plus importante. Depuis l'ouverture de nos ports, ce ne sont pas les traducteurs qui manquent. Il suffit pourtant de faire traduire un livre quelconque pour constater qu'il est rare qu'on en trouve un qui puisse satisfaire à ces deux critères. Les raisons en sont multiples. Premièrement, une compréhension superficielle du texte original; deuxièmement, la déviance du texte d'arrivé à l'égard de celui-là; troisièmement, le manque de gens compétents pour discerner les bonnes des mauvaises [traductions]. [...] Le traducteur de ce livre s'est permis parfois, vis-à-vis de l'original, d'inverser l'ordre des phrases et de déplacer des mots, cherchant ainsi à révéler le sens profond qu'enferme l'original. Il nous est arrivé même d'en ajouter quelques unes ou quelques uns à la traduction : nous ne nous attachons pas à l'exactitude formelle, mais nous nous gardons bien d'encherir sur le sens du texte. Disons qu'il s'agit de faire passer le message plutôt que de traduire au pied de la lettre. On a choisi la commodité en reverbaisant<sup>44</sup>, ce qui n'est sans doute pas la voie juste. Comme disait le moine Kumârajiva : "Malheur à ceux qui me prennent pour modèle. [...]"<sup>45</sup>.

En examinant un à un les trois caractères chinois, on se rend compte qu'il s'agit d'une question de responsabilité qu'assume un traducteur. *Xin* veut dire fidélité par laquelle YAN Fu exprime son attitude responsable à l'égard de l'auteur du texte. *Da* signifie "atteindre" : la raison d'existence d'une traduction est bien d'*atteindre* le destinataire. Le traduire par clarté semble la meilleure solution, car un texte est plus ou moins clair en fonction du public auquel le traducteur s'adresse.

Mettant l'accent sur l'importance de la clarté, il affirma que travailler pour la clarté revient à travailler pour la fidélité ( 為達，即所以為信也。 )<sup>46</sup>. Il faut préciser ici que par *fidélité*, YAN Fu entend la parfaite compréhension du texte original et sa réexpression sans en altérer le sens. Et il ajoutait, en guise d'apologie, que l'*élégance* qui aurait suscité des critiques, n'avait d'autre but que la recherche de la clarté<sup>47</sup>. Malgré les critiques, plus ou moins sévères, mettant en doute la qualité de l'ensemble de sa traduction, émises par des personnages éminents au début de la République, tels que HU Shi ( 胡適 )<sup>48</sup>, FU Sinian ( 傅斯年 ), CAI Yuanpei ( 蔡元培 ) et ZHANG Junmai ( 張君勱 ), YAN Fu reste incontesté en ce qui concerne les trois critères, devenus la suprême référence à tout débat sur la traduction en Chine. On passera désormais toute œuvre traduite, y compris celle de YAN Fu lui-même, au crible de ces trois critères.



Il n'est pas difficile de voir que les deux premiers critères impliquent d'emblée la dichotomie traduction *directe*/traduction *libre*; tandis que le troisième, s'y trouvant en vertu du parfum, ne vient qu'enrichir sur la traduction libre. Or, si l'on se fie en principe aux critères, la divergence sera grande quant à leurs hiérarchie et interprétation : les différents catéchismes se confrontent en se réclamant du même dieu. Les débats aboutissent inmanquablement au nœud gordien : *directe* ou *libre* ?

Il s'avère en réalité que ceux qui se montrent catégoriques envers l'un ou l'autre courant sont rares, voire inexistantes. On s'est toujours exprimé sous réserve ou en termes très nuancés. Entre les deux il existe en effet une troisième voie qui correspond à l'esprit pondéré chinois : le juste milieu. Déjà en 1894, c'est-à-dire quatre années avant la publication de *Tianyan lun* ( 天演論 ) de YAN Fu<sup>49</sup>, MA Jianzhong a proposé la *bonne traduction* ( 善譯 ) à la place des traductions très approximatives qui envahissaient la Chine de son temps<sup>50</sup>. Les démarches qui promettaient la bonne traduction, selon lui, se résument en ceci :

Il faut tout d'abord que le traducteur aime les deux langues, celle du texte à traduire et celle en laquelle il traduit<sup>51</sup>, et qu'il les compare mot par mot et phrase par phrase pour comprendre leur étymologie et leur évolution ainsi que les origines de leur différence et affinité. Vis-à-vis de toute correspondance entre ces deux langues, il faut la scruter minutieusement sur le plan phonique et syntaxique

ainsi que stylistique et sémantique. Quand on s'attelle à la traduction proprement dite, il convient d'étudier à fond et à maintes reprises le texte pour comprendre non seulement son véritable sens, mais aussi son esprit et son intonation jusqu'à sa pénétration profonde du texte. Il prend alors sa plume pour coucher sur papier le texte traduit et s'arrête au moment où sa traduction arrive au point d'être ni plus ni moins par rapport au texte original et que les deux textes s'épousent si parfaitement qu'entre lesquels même un brin de cheveu ne puisse s'introduire. Le lecteur du texte traduit pourra ainsi en tirer autant de profit comme s'il lisait l'original<sup>52</sup>.

Quand on prend une position contre l'un ou l'autre critère de YAN Fu, il s'agit souvent d'une question de définition qu'on donne à l'un ou à l'autre ou encore, par réaction à des abus commis à leur nom. LU Xun, considéré à tort comme le fervent défenseur de la traduction *directe*, a pris sa position dans ce sens par réaction au propos tenus par ZHAO Jingshen (趙景深) qui mettait la clarté avant la fidélité. ZHAO disait que la traduction devait se lire avec aisance, même au prix d'être moins fidèle<sup>53</sup>. Dans sa réponse à la lettre de QU Qiubai (瞿秋白) qui attaquait énergiquement ZHAO, LU Xun se déclarait du côté de la traduction *directe*. "Je préfère la fidélité, dit-il, quitte à se contenter d'une écriture incommode de la traduction (寧信而不順)." <sup>54</sup> Pour lui l'écriture incommode exclue la traduction par correspondance et il a bien pris la peine de la préciser : "Il ne faut évidemment pas, dit-il, traduire la voie lactée en niunai he [rivière de lait de

vache], par exemple. À la place d'une traduction coulante que "le public avalerait en quelques bouchées comme du riz trempé dans du thé" ( 像 茶 淘 飯 一 樣 幾 口 可 以 咽 完 ), il préconisa une préparation plus consistante qui demanderait un effort de la part du public. "Qu'il se donne la peine de la mâcher ( 必 須 費 牙 來 嚼 一 嚼 )" <sup>55</sup>. Mais LU Xun n'a jamais été catégorique sur ce sujet. Car il n'a point mis la fidélité et la clarté en opposition. Au contraire, "il est pour la traduction libre, quand elle est nécessaire." <sup>56</sup> Cette position de LU Xun sur la traduction montre qu'il est un homme de bon sens : "Le traducteur assume une double responsabilité: envers l'auteur aussi bien qu'envers son public" <sup>57</sup>. Il est persuadé que, "parfois, une traduction pourrait être plus fidèle grâce à sa clarté" <sup>58</sup>. L'écriture incommode n'est donc pour lui qu'un choix du moindre mal : il faut en souffrir en attendant la meilleure <sup>59</sup>.

Nombreux sont ceux qui acceptent les deux façons de traduction pourvu qu'elles ne soient pas mauvaises. On rejoint dans le sens opposé à la qualification, émise par LIANG Qichao, de traduction *crue* qu'elle soit libre ou directe. La mauvaise traduction dite directe est taxée de traduction *rigide* ( *siyi* 死 譯 ) par MAO Dun ( 茅 盾 ) <sup>60</sup>; tandis que pour ZHOU Zuoren ( 周 作 人 ) l'opposition *directe/libre* semble s'annuler à force de faire de la bonne traduction <sup>61</sup>. Ce dernier, un des meilleurs stylistes, voire le meilleur de la Chine contemporaine, a dit ceci à propos de la traduction :

J'adopte habituellement la méthode directe pour faire toutes mes traductions dont l'écriture n'est pas très belle, — sans prétendre que la prose que j'écris sans contrainte [imposée par l'original] le soit. Jusqu'à présent je crois toujours en la traduction directe, faute de mieux. Mais la traduction directe est sous réserve de pouvoir faire passer le message en conservant et le style et le sens du texte original, dans les limites que permet la langue chinoise, c'est-à-dire une traduction à la fois fidèle et claire. Il me semble que, ces derniers temps, des gens ont mal compris la traduction directe et cru qu'il suffisait de substituer chaque mot étranger à un mot chinois. [...] Ça c'est de la traduction rigide. Prenons comme exemple l'expression anglaise *Lying on his back* [...] Si on la traduit en *Wozhe zai tade bei shang* (臥著在他的背上),<sup>62</sup> c'est chercher la fidélité au détriment de la compréhension. On la traduit en chinois "yangwo zhe" (仰臥著) qui est pour moi une traduction directe que vous pouvez très bien considérer comme traduction libre. [...] Si on la traduit [...] en *tanfu gaowo* (坦腹高臥), il s'agit d'une traduction barbare (胡譯); tandis que *wozhe zai tade bei shang* en est une traduction rigide dans l'autre sens.<sup>63</sup>

Bien que cette opposition continue à fournir des munitions au profit de l'un ou de l'autre camps, le haut et le bas de ces deux courants ne semblent pas avoir dépassé la dialectique qui caractérise l'histoire de la traduction des textes bouddhiques et que nous venons de souligner. Malgré le nombre d'articles, plus ou moins récents sur les controverses entre partisans et adversaires qui opposent la traduction libre à la traduction directe, le nœud

reste à trancher. Nous partageons l'avis exprimé par ZHU Guangqian dans son article publié en 1944. Il y a fourni un encadrement assez satisfaisant à ces débats en qualifiant la question de traduction libre / traduction directe qui y a été traitée comme un faux débat qui se livre trop souvent de façon indifférenciée, comme l'indique Mme Lederer<sup>64</sup>. Nous citons ZHU en guise de conclusion :

Je profite de l'occasion pour parler brièvement de la querelle entre traduction libre et traduction directe. Par la prétendue *traduction directe*, certaines personnes entendent une traduction littérale (字面) du texte original: mot par mot et phrase par phrase. Encore faut-il que l'on conserve dans la traduction le même ordre des mots et des phrases dicté par le texte original. En revanche, ce qu'on appelle la *traduction libre* cherche, pour d'autres, à réexprimer en chinois le sens du texte original, quitte à ignorer le sens littéral des mots et leur ordre. *La traduction directe* met l'accent sur la fidélité, tandis que l'autre sur la bonne lisibilité de la traduction. Le débat fait rage quant au meilleur choix entre ces deux attitudes vis-à-vis de la traduction. À mon avis, cette distinction entre la traduction directe et celle libre n'a absolument pas lieu. Une traduction fidèle est censée réexprimer, dans la mesure du possible, le sens du texte original. Mais il existe des liens cohérents entre la pensée, le sentiment et la langue (思想情感與語言). Ils sont fonctions les uns des autres : un sens ne peut être exprimé avec précision que d'une seule manière. L'exprimer d'une autre façon le change complètement. Afin de réexprimer le plus parfaitement possible le sens d'un texte, il faut conserver au maximum dans la traduction son organisation initiale des phrases.

C'est pourquoi la traduction directe ne peut ne pas être la traduction libre<sup>65</sup>, tandis que cette dernière ne peut ne pas être la traduction directe. Il faut pourtant tenir compte de la différence de comportement linguistique entre le chinois et les langues occidentales : à condition de conserver au maximum le contenu du texte original, sémantiquement et stylistiquement, il convient de le rendre en un chinois lisible. Substituer par correspondance linguistique des expressions d'une langue occidentale à des expressions chinoises, pourvu qu'on puisse exprimer le sens voulu de l'original : je ne vois aucun inconvénient dans de telle traduction *directe*. Pour conclure, je dirais que la traduction idéale est celle directe dont l'écriture est bien lisible<sup>66</sup>.

Sans vouloir participer activement à ces débats qui s'annoncent sempiternels, encore moins prétendre d'y apporter une solution, nous pensons utile d'en tirer un bilan que voilà qui pourrait débroussailler, en toute modestie, le sous-bois d'une forêt.

## NOTES

<sup>1</sup>P. Cauer (1896), *Die Kunst des Übersetzens*, Weidmann, Berlin. cité in. P. Newmark, *Approches to Translation*, New York, London : Prentice Hall, 1988. p. 132.

<sup>2</sup>La théorie interprétative met l'accent sur la traduction par équivalence et rejette la traduction par correspondance.

<sup>3</sup>W. Koiler, *Grundprobleme der Übersetzungstheorie*, Francke, Berne and Munich, 1972, p. 114, cité in. P. Newmark, *op. cit.*, p. 132, n7.

<sup>4</sup>P. Newmark, *Approches to Translation*, New York, London, Toronto, Sydney, Singapour : Prentice Hall, 1988, p. 132.

<sup>5</sup>Nous sommes tout à fait d'accord avec QIAN Zhongshu qui affirme que les trois critères avancés par YAN Fu se trouvent déjà implicitement dans la préface de ZHI Qian. (Cf. *infra*, n14.) QIAN Zhongshu, "Yishi san nan" "Guanzhui pian". in. LUO Xinzhang (ed.), *op. cit.* p. 23. Cf., pour la traduction du caractère *ya*, *infra* n45.

<sup>6</sup>J. Gernet, *Le Monde chinois*, Paris : Armand Colin (coll. Destin du Monde), 1972, p. 200.

<sup>7</sup>Peuple semi-nomade, d'origine iranienne, installé au S.-O. de la mer Caspienne (Parthie).

<sup>8</sup>Peuple de la Sogdiane, région historique de l'Asie centrale, située sur le territoire de l'Ouzbékistan actuel.

<sup>9</sup>Populations nomades de l'Asie centrale, qui fondèrent des royaumes sur la rive droite de l'Indus.

<sup>10</sup>J. Gernet, *op. cit.*, p. 189.

<sup>11</sup>Les ancêtres de ZHI Qian, d'origine de Tokhares (Yuezhi 月氏) s'étaient installés en Chine vers 168-188. Il reçut l'éducation chinoise dès son enfance et maîtrisa six langues. Le nombre des textes qu'il a traduits pendant une trentaine d'années (223-253), varie selon les différentes estimations, entre 30 et 129 tomes. Cf. *Zhongguo dabaike quanshu*, Beijing-Shanghai : 1988, pp. 523-524..

<sup>12</sup>ZHI Qian, "Fajujing su", in. LUO Xinzhang (ed.), *Fanyi lunji*, Beijing : Shangwu yinshuguan, 1984, p. 22.

<sup>13</sup>Cf. *supra* n7.

<sup>14</sup>En ce qui concerne les textes bouddhiques en langue étrangère, les traducteurs de l'époque faisaient la distinction entre la langue indienne (tianzhu 天竺 c'est-à-dire le sanscrit) et les autres, celle des Parthes, des Sogdiens et des Indo-scythes qu'ils appelaient globalement *Hu* (胡).

<sup>15</sup>Luan, dernier chapitre d'une composition musicale. *Par ext.* Épilogue d'un prose rimé. (亂，樂之末章。按，古賦篇末皆有亂，以總發其要旨。《辭海》)



<sup>16</sup>Dao'an, "Moke boluoruo boluomijing chao xu", in. LUO Xinzhang (ed.), *op. cit.*, p. 24.

<sup>17</sup>Cf. *supra* n12.

<sup>18</sup>Dao'an, "Beipo sha xu", in. LUO Xinzhang (ed.), *ibid.*, p. 26.

<sup>19</sup>ZIII Qian, *loc. cit.* Ici, la citation est tiré de Laozi ( 老子 v. ~570 --490).

<sup>20</sup>Kumârajiva, 344-413 ) originaire de l'Inde antique est né au Tibet.

<sup>21</sup>Kumârajiva, "Discussion avec Seng Rui : sur le style des textes occidentaux ( 與僧睿談西方辭體)" in. LUO Xinzhang (ed.), *op. cit.*, p. 32.

<sup>22</sup>*Prajñā* signifie la sagesse qui constitue le premier des six *pāramitā*. Il sert de titre porté par de nombreuses œuvres.

<sup>23</sup>Cf., pour le nombre de ses ouvrages, LUO Xinzhang (ed.), *ibid.* Soixante-quatorze, selon une autre version. Cf. *Cibai*, Shanghai : Shanghai cishu chubanshe, p. 4060.

<sup>24</sup>Cette théorie qui se fonde sur des expériences acquises dans l'exercice du métier d'interprète de conférence internationale, a été élaborée par Mmes Seleskovitch et Lederer de l'E.S.I.T., Université de la Sorbonne Nouvelle.

<sup>25</sup>Il est peut-être abusif ici de parler de texte. De nombreux documents chinois affirment que les moines bouddhiques venant de l'Ouest ne portaient sur eux aucun texte écrit. Ils apprenaient les textes à leurs

disciples chinois en les récitant, exactement comme ils les avaient appris eux-mêmes. Car, l'apparition des textes bouddhiques écrits semblerait être un fait relativement tardif dans l'histoire du bouddhisme indien. Selon LIANG Qichao (梁啓超 1873 -1929), le moine chinois Fa Xian (法顯 337-422) qui, en compagnie de plusieurs de ses congénères, fit un voyage jusqu'en Inde depuis Chang'an en l'an trois du règne Longan (東晉隆安三年 ~ 399) avoua à son retour qu'aux pays des Indes (天竺諸國) il n'existait point d'ouvrages écrits à copier. Les textes qu'il ramena en Chine à l'issue de cette expédition avaient sans doute été transcrits sur place d'après les récitations faites par des dépositaires des textes canoniques doués d'une mémoire phénoménale. Cf. LIANG Qichao, "Fanyi wenxue yu fodian", in. LUO Xinzhang (ed.), *op. cit.*, p. 52. À propos, E. Cary a fait la distinction entre le texte écrit et le texte oral. On est curieux de connaître sa position à l'égard du texte transcrit à partir de la récitation d'un texte mémorisé et transmis oralement de génération en génération.

<sup>26</sup>Cf. *supra.*, n7.

<sup>27</sup>Seng Rui, "Préface à *Pañcaviṃśati sāhasrikāparjñā pāramitā* (大品經序) in. LUO Xinzhang (ed.), *op. cit.*, p. 33.

<sup>28</sup>Grand disciple de Dao'an et un des fondateurs de l'École de la Terre Pure (Jingtu zong 淨土宗), la plus populaire des formes du bouddhisme en Chine.

<sup>29</sup>Cf. Hui Yuan, "Tri-dharmika-sātra" (三法度), in. LUO Xinzhang (ed.), *op. cit.*, p. 40.

<sup>30</sup>«Comme le bois, léger débris des forêts, suit les ondes du torrent qui l'emporte, [...] de même les arts suivent la civilisation.» Stendhal, *Du romantisme dans les arts*, Paris : Hermann, 1966, p. 107.

<sup>31</sup>LU Xun (1881-1936), romancier et polémiste.

<sup>32</sup>Défendant sa position plutôt en faveur de la traduction directe dans sa réponse à la lettre de QU Qiubai, LU Xun employait avec ironie les épithètes appliqués au style des textes traduits pendant les Six Dynasties. Cf. LU Xun, "LU Xun gei QU Qiubai de huixin", in. *Zhongguo Fanyi gongzuozhe xiehui, Fanyi yanjiu lunzhenji (1894-1948)*, Beijing : Shangwu yinshuguan, 1984, p. 275.

<sup>33</sup>LIANG Qichao (1873-1929), lettré et réformiste sous de favorables auspices de l'Empereur Dezong ( 德宗, règne Guangxu 光緒, 1874 - 1908). LIANG s'est enfuit au Japon à la suite de l'échec de sa tentative réformiste dite "Réforme de cent jours" (1898).

<sup>34</sup>LIANG, Qichao, "Fanyi wenxue yu fodian", in. LUO Xinzhang (ed.), *op. cit.*, p. 57.

<sup>35</sup>Xuanzang (586-664), moine des Tang, le plus célèbre des pèlerins chinois aux Indes. Il remporta un nombre considérable de textes bouddhiques à son retour et organisa la traduction collective à Chang'an. Le nombre d'ouvrages traduits s'élève à 1 330 volumes.

<sup>36</sup>Cf., Yang Jinding (ed.), *Zhongguo wenhua shi cidian*, Hangzhou : Zhejiang guji chuānshe, 1987, p. 826.

<sup>37</sup>LIANG Qichao, "Fanyi wenxue yu fodian", *op. cit.*, p. 62.

<sup>38</sup>Cf. J. Gernet, *op. cit.* pp. 517-518.

<sup>39</sup>Le nombre des étrangers les plus connus s'élève à une vingtaine parmi lesquels on compte Matteo Ricci (1552-1610), Franciscus Furtado (1587-1653), Adam Schall von Bell (1591-1666) et Ferdinand Verbiest (1623-1688).

<sup>40</sup>Il s'agit de la version annotée par Clavius dont la traduction a été faite par Matteo Ricci en collaboration avec XU.

<sup>41</sup>XU Guangqi, "Jihe yuanben" zayi", in. LUO Xinzhang, *op. cit.*, p. 92.

<sup>42</sup>Ma Jianzhong, "Ni she hanyi shuyuan yi", in. Zhongguo Fanyi gongzuozhe xiehui, *op. cit.*, pp. 1-5.

Ma Jianzhong (1845-1900) qui parlait plusieurs langues européennes fit des études à l'occidentale en Chine. Il alla en France en 1876 pour poursuivre ses études et avait travaillé pendant un certain temps en qualité de traducteur à l'Ambassade de Chine en France. Son *Précis de la Grammaire chinoise* (*Mashi wentong* 馬氏文通) compte parmi les plus anciens et les plus connus des ouvrages sur la grammaire du chinois écrits en langue chinoise. On regrette que, quoiqu'inévitable, sa grammaire ait été faite à la lumière de la grammaire des langues occidentales. Cf. Ma Jianzhong, *Mashi wentong jiaozhu* (1<sup>re</sup> éd. 1898) éd. corrigée et annotée. Taipei : Shijie shuyc, 1949, 2 vols. p. 5.

<sup>43</sup>Le caractère chinois ya représentant le troisième critère qui prête à plus d'une interprétation a en fait un sens très précis pour YAN Fu : le retour au style des maîtres de l'antiquité. Grand lettré de l'école Tongcheng (桐城) et maître de ce dernier, WU Rulun (吳汝綸 1840-1903), dans sa préface de la

traduction de *Evolution and Ethics*, compara le style de YAN Fu à celui des maîtres antérieurs aux Han. Les historiens s'accordent pour dire que le souci esthétique de YAN vise un public ciblé : les hommes de lettres contemporains. Cf., HE Lin, "YAN Fu de fanyi", in. Zhongguo fanyi gongzuozhe xiehui, *Fanyi yanjiu lunwenji* etc., *op. cit.*, p. 119.

<sup>44</sup>Dans le sens défini par Jean Delisle cité in Lederer, *La traduction aujourd'hui*, Paris : Hachette, 1994, p. 43.

<sup>45</sup>Yan Fu, "Tianyan lun " liyan", in. LUO Xinzhang (ed.), *op. cit.*, p. 135.

<sup>46</sup>*Ibid.*, p. 136.

<sup>47</sup>*Ibid.*

<sup>48</sup>HU Shi (1891-1962) lettré et historien, considéré généralement comme le fer de lance du mouvement de baihua, c'est-à-dire la promotion de la langue parlée dans la littérature et dans l'usage au détriment de celle dite classique. FU Sinian, Cai Yuanpei (1868-1940), ZHANG Junmai sont des figures politiques et culturels importants.

<sup>49</sup>Titre chinois de *Evolution and Ethics*.

<sup>50</sup>Ma Jianzhong, "Ni she Fanyi shuyuan yi" *op. cit.*, p. 2.

<sup>51</sup>C'est-à-dire la langue source et la langue cible.

<sup>52</sup>*Ibid.*

<sup>53</sup>Cf. QU Qiubai, "Gei Luxin de xin", in. Zhongguo Fanyi gongzuozhe xiehui, *op. cit.*, p. 215.

Sans la possibilité d'éclaircir les circonstances qui ont déterminé Zhao Jingshen à prendre une telle position, nous pensons néanmoins que ZHAO visait les mauvaises traductions, très nombreuses à l'époque, exécutées à la hâte sous le couvert de la traduction directe.

<sup>54</sup>Cf. LU Xun, "LU Xun gei QU Qiubai de huixin", *op. cit.*, p. 225.

<sup>55</sup>*Ibid.*

<sup>56</sup>LI Ji, "Lu Xun duiyu fanyi gongzuo de gongxian", in. LUO Xinzhang (ed.), *op. cit.*, p. 302.

<sup>57</sup>LU Xun, *LU Xun quanji*, vol. 14, p. 9.

<sup>58</sup>Cf. LU Xun, "LU Xun gei QU Qiubai de huixin", *op. cit.*, p. 226.

<sup>59</sup>*Ibid.*

<sup>60</sup>MAO Dun, "Zhiyi yu siyi", in. LUO Xinzhang (ed.), *op. cit.*, pp. 343-344.

<sup>61</sup>ZHOU Zuoren, " "Tuoluo" xu", in. LUO Xinzhang (ed.), *op. cit.*, p. 398.

<sup>62</sup>Cette traduction est ambiguë en chinois.

<sup>63</sup>*Ibid.* "Tanfu gaowo" est une mauvaise traduction libre inventée par ZHOU Zuoren pour l'occasion, et pose un sacré problème si l'on cherche à la restituer en anglais, puisque l'expression découle d'une anecdote dans la littérature chinoise.

<sup>64</sup>Cf. M. Lederer, *op. cit.*, p. 86.

<sup>65</sup>Qu'on nous permette de rappeler que traduction libre est une traduction conventionnelle pour le terme *yiyi*, c'est-à-dire la traduction sémantique.

<sup>66</sup>"Tan fanyi", in. Zhongguo Fanyi gongzuozhe xiehui, *Fanyi yanjiu lunwenji*, p. 362.

## BIBLIOGRAPHIE

### I : OUVRAGES EN LANGUE OCCIDENTALE

- CAUER, P. *Die Kunst des Übersetzens*. Berlin : Weidmann, 1896.
- GERNET, J. *Le Monde chinois*. Paris : Armand Colin (coll. Destin du Monde), 1972. 699 p.
- KOLLER, W. *Grundprobleme der Übersetzungstheorie*. Francke, Berne and Munich, 1972.
- LEDERER, M. *La traduction aujourd'hui*. Paris : Hachette, 1994. 223 p.
- NEWMARK, P. *Approches to Translation* New York. London : Prentice Hall, 1988. 200 p  
—*A Text Book of Translation*. New York, London : Prentice Hall, 1988. 292 p
- QIAN Zhongshu. *Cinq essais de poésie*. Présentés et traduits du chinois [*Shixue wupian*] par Nicolas Chapuis. Paris: Christian Bourgois, 1987. 222 p.
- STENDHAL. *Du romantisme dans les arts*. Présentation par Juliusz Starzynski. Paris : Hermann, 1966, 182 p.

### II : OUVRAGES EN LANGUE CHINOISE

- Dao An 道安 “Moke boluoruo holuomijing chao xu” 摩訶鉢羅若波羅密經鈔序 (*Mahā-prajñā-pāramitā*), in. LUO Xinzhang (ed.). Beijing : Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe. p. 24.  
—“Pipasha xu” 《 毗婆沙 》 序 (*Bimbāsāra*), in. LUO Xinzhang (ed.). Beijing : Shangwu yinshuguan, 1984. p. 26.



- HE Lin 賀麟 “YAN Fu de fanyi”. in. Zhongguo fanyi gongzuozhe xiehui, *Fanyi yanjiu lunwenji (1894-1948)*. Beijing : Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe, 1984. p. 113-125.
- Hui Yuan 慧遠 “Sanfadu xu” 三法度序 (*Tri-dharmika-sātra*) in. LUO Xinzhang (ed.). Beijing : Shangwu yinshuguan, 1984. p. 40.
- LAO Long 勞隴 “Cong Naida fanyi lilun di fazhan tan zhiyi he yiyi wenti” 從奈達翻譯理論的發展談直譯和意譯問題. in. *Zhongguo fanyi, mars*, 1989. pp. 3-6.
- LI Ji 李季 “Lu Xun duiyu fanyi gongzuo de gongxian”. 魯迅對於翻譯工作的貢獻. in. LUO Xinzhang (ed.). Beijing : Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe, 1984. pp. 303-314.
- LIANG, Qichao 梁啟超 “Fanyi wenxue yu fodian” 翻譯文學與佛典. in. LUO Xinzhang. Beijing : Shangwu yinshuguan, 1984. pp. 52-67.
- LUO, Xinzhang (ed.) 羅新璋 *Fanyi lunji*. 翻譯論集 Beijing : Shangwu yinshuguan, 1984. 1047 p.
- Luxun 魯迅 “Luxun gei QU Qiubai de huixin 魯迅給瞿秋白的回信. in. Zhongguo Fanyi gongzuozhe xiehui, *Fanyi yanjiu lunwenji*. Beijing : Shangwu yinshuguan, 1984. pp. 223-228.
- Ma Jianzhong 馬建忠 “Ni she Fanyi shuyuan yi” 擬設翻譯書院議. in. Zhongguo Fanyi gongzuozhe xiehui. *Fanyi yanjiu lunwenji (1894-1948)*. Beijing : Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe, 1984. pp. 1-5.  
— *Mashi wentong» jiaozhu* (1<sup>o</sup> éd. 1898). 馬氏文通校注 Ed. corrigée et annotée. Taibei : Shijie shuju, 1949. 2 vols. 558 p.

- Qian Zhongshu. 錢鍾書“Hanyi diyishou yingyu shi “Rensheng song”漢譯  
第一首英語詩《人生頌》 in. LUO Xinzhang (ed.),  
Beijing : Shangwu yinshuguan, pp. 233-250.
- QU Qiubai 瞿秋白“Gei Luxun de xin”給魯迅的信. in. Zhongguo Fanyi  
gongzuozhe xiehui, *Fanyi yanjiu lunwenji*. Beijing :  
Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe, 1984. pp. 215-222.
- Seng Rui 僧睿“Dapinjing xu”大品經序 (pañcaviṃśati-sāhasrikā-parjñā-  
pāramitā). in. LUO Xinzhang (ed.), p. 33.
- YAN Fu 嚴復“«Tianyan lun» liyan”《天演論》例言. in. LUO Xinzhang  
(ed.), Beijing : Shangwu yinshuguan, 1984. pp. 135-138.
- Zhiqian, 支謙“Fajujing su”法華經序. in. LUO Xinzhang (ed.), *Fanyi lunji*.  
Beijing : Shangwu yinshuguan, 1984. p. 22. Zhongguo  
Fanyi gongzuozhe xiehui 中國翻譯工作者協會
- Fanyi yanjiu lunwenji. 翻譯研究論文集 Beijing : Waiyu jiaoxue yu yanjiu  
chubanshe, 1984. 373 p.
- ZHU Guangqian 朱光潛“Tan fanyi”談翻譯. in. Zhongguo Fanyi  
gongzuozhe xiehui, *Fanyi yanjiu lunwenji*. Beijing :  
Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe, 1984. pp 353-363.

## 嚴復的翻譯之原則“信達雅”： 意譯與直譯之爭

### 摘 要

將翻譯視為全民吸收異文化最有效的途徑之一，在中英這一認知是有長遠的歷史的。但就翻譯的理論而言，近年來有關的中文著作雖屢有所見，事實上仍難能認定在這方面有何體系的建立。

我們注意到，凡有關翻譯“理論”的中文著作，幾乎一無例外地要提到嚴又陵一九〇五年在他譯作《天演論》例言中提出的名言：“譯事三難：信達雅”，而歷史久遠的直譯／意譯之爭，便往往引之為根據，可見這三個標準對中國翻譯理論影響之深之遠。

本文一面將這三個標準，尤其是引起爭議較多的“雅”簡略地加以釐清，另一方面圍繞著直譯／意譯這個主題，就歷史上這兩個翻譯態度和立場的辯證交替作了探討和分析。就時代上而言，本文上溯至二世紀起傳入中國的佛經翻譯，舉出支謙、道安、鳩摩羅什及慧遠等佛經翻譯名家對翻譯的意見，並對近代名譯家承襲直譯／意譯餘緒所展開的熱烈爭論作了歸納性的結論。