

**B i b l i o t h è q u e**  
des  
**HISTOIRES**

**Chine**  
**et**  
**christianisme**  
**La première confrontation**

*Édition revue et corrigée*

par

**JACQUES GERNET**

**nrf**  
**Éditions Gallimard**





© *Éditions Gallimard, Paris, 1982.*  
© *Éditions Gallimard, Paris, 1991, pour la réédition revue et corrigée.*

*Le vrai miracle, ce n'est pas de voler dans  
les airs ou de marcher sur les eaux : c'est de  
marcher sur la terre.*

*Entretiens de Lin-tsi (IX<sup>e</sup> siècle),  
par Paul Demiéville,  
Hermès, VII, 1970, p. 12.*



PRÉFACE À LA NOUVELLE ÉDITION  
(1990)

Deux grandes civilisations qui s'étaient jusqu'alors ignorées sont entrées pour la première fois en contact aux environs de 1600. De cet événement d'un intérêt capital, on n'a retenu le plus souvent qu'un des aspects. Comme s'il voulait retrouver partout sa propre image, le lecteur occidental est attiré par une pente naturelle vers ce qui lui est le plus familier : ce qui l'intéresse d'abord est de connaître les succès divers du christianisme, l'histoire même des missions, les tribulations des missionnaires. Pour le reste, une image stéréotypée de la Chine lui suffit. Mais l'entreprise systématique de conversion tentée en Chine par les pays catholiques de la Contre-Réforme a laissé, aussi bien du côté chinois que du côté des missionnaires, une telle richesse d'informations qu'elle permet de s'interroger sur la façon dont les Chinois ont réagi à ce prosélytisme pour eux si étrange et presque incompréhensible, et par là même de mieux comprendre la Chine elle-même à un moment de son histoire, l'idée que ses habitants se faisaient de l'homme et du monde, leurs conceptions sociales et politiques. Démarche à contre-courant et qui n'a pas toujours été comprise comme telle. Et l'on a pu reprocher à l'auteur d'avoir exagéré les différences : l'homme n'est-il pas le même partout et la plus élémentaire des logiques n'impose-t-elle pas de croire à l'existence d'un Dieu créateur ? N'y a-t-il pas chez tous les êtres les mêmes aspirations religieuses ? Eh bien, non ! En Europe comme en Chine, les sentiments religieux et les notions même les plus ordinaires et les plus fondamentales ont une histoire. Ce qui semblait évident aux missionnaires ne l'était en rien pour les Chinois de leur époque. Pourquoi, a-t-on dit, Ricci n'aurait-il pas mieux compris les Chinois au milieu desquels il vivait familièrement qu'un historien de la fin du xx<sup>e</sup> siècle ? Parce que

Ricci, ses compagnons et ses successeurs étaient précisément persuadés que les questions qui sont ici débattues ne se posaient pas et que, si les Chinois n'embrassaient pas avec joie la religion qui devait faire leur salut éternel, c'est que leurs superstitions, la jalousie des moines bouddhistes et l'hostilité des lettrés y faisaient obstacle.

Mais il n'y a guère de ressemblance entre une puissance cosmique anonyme, à la fois destin et fondement de l'ordre général de l'univers, et un Dieu personnel dont il faut espérer la miséricorde et craindre la colère; guère de ressemblance entre le dialogue intime que le chrétien entretient avec son Dieu et les attitudes qu'impliquaient en Chine le culte familial ou le recours à certains experts des choses religieuses. En se présentant à la fois comme des lettrés et des exorcistes, les missionnaires jésuites mêlaient deux rôles incompatibles aux yeux des Chinois<sup>1</sup>. Aux deux extrémités du continent, religion et pouvoir politique n'avaient pas entre eux les mêmes rapports. À la notion de conflit qui a prédominé en Occident – entre devoirs et passions, entre Dieu et ses créatures, entre individu et société, entre classes sociales, entre père et fils... – s'oppose l'idée chinoise d'ajustement spontané, d'équilibre nécessaire et d'organisation naturelle; à la notion d'agent extérieur et d'objet de l'action, celle d'énergie intrinsèque, universelle et inépuisable. Pour les Chinois, la morale a ses racines dans le cœur de l'homme; à moins d'avoir été perverti, il lui est naturel d'avoir compassion pour son prochain, d'aimer ses parents, de respecter ses aînés. L'homme est fait pour vivre en société et possède tout ce qu'il lui faut pour cela. Il suffit qu'il développe ses aptitudes au bien. Ces différences seraient-elles si négligeables?

On répondra sans doute qu'elles n'ont pas empêché qu'il y eût des conversions aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles et que des Chinois furent touchés par la grâce: les différences entre les traditions sociales, politiques et religieuses de la Chine et celles de l'Europe chrétienne n'en sont pas moins éclatantes et c'était l'objet de ce livre que d'essayer de les mettre en lumière.

Un autre argument a pu être opposé à cet essai: c'est que, fort étranger lui aussi aux traditions de la Chine, le bouddhisme y a pourtant connu un remarquable succès. Mais il s'était produit peu à peu, entre le II<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle de notre ère, un lent et complexe

1. Cf. Erik ZÜRCHER, *Bouddhisme, christianisme et société chinoise*, Paris, Julliard, 1990, « Conférences, essais et leçons du Collège de France », 96 pp., où l'on trouvera une comparaison entre la libre adaptation du bouddhisme au contexte chinois et l'entreprise délibérée et méthodique de christianisation.



phénomène d'adaptation réciproque du bouddhisme à la Chine et de la Chine au bouddhisme. Dans tous les domaines, des choix s'étaient spontanément opérés. Si elle réprouvait les sacrifices sanglants, la religion venue de l'Asie centrale et de l'Inde tolérait d'ailleurs tous les cultes. Aucune adaptation analogue du christianisme au contexte chinois n'était imaginable. Toute la hiérarchie de l'ordre de Jésus, de Macao à Goa et de Goa à Rome, suivait avec un soin jaloux les moindres événements de la mission de Chine et s'alarmait de tout ce qui pouvait paraître comme des concessions aux superstitions chinoises. Les missionnaires eux-mêmes veillaient à ne rien céder d'essentiel. Et ce n'est pas la liberté qui était laissée aux convertis de continuer leur culte familial – liberté assortie de maintes restrictions et si violemment dénoncée par les autres ordres – qui pouvait atténuer le divorce : la rigueur dogmatique caractéristique du christianisme de la Contre-Réforme excluait en réalité toute greffe.

La note finale de ce livre porte sur les rapports de la langue et de la pensée. Qu'on se garde d'y voir une sorte de conclusion générale : ces remarques inspirées par les démonstrations scolastiques qui figurent dans les écrits en chinois des missionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle ont leur importance ; elles ne prétendent pas tout expliquer. Comme on le sait, après le renouveau apporté par les humanistes, la crise de la Réforme avait fait renaître le besoin de trouver des arguments logiques en faveur de la foi et suscité un renouveau de la théologie scolastique. Dans la mesure où les conceptions des missionnaires de l'époque en sont profondément imprégnées, le contraste est net entre ce que des langues radicalement différentes suggèrent ou permettent à l'expression de la pensée.

Je n'ai fait ici qu'allusion aux graves événements qui ont bouleversé la Chine avant la chute de Pékin aux mains des grandes armées d'insurgés en 1644, aux caractères de sa société et aux multiples courants de pensée de cette époque. La Chine est bien plus vivante et complexe qu'on ne l'imagine : tout ce que l'on connaît mal paraît simple. Mais il aurait fallu développer un livre déjà assez substantiel.

Jacques Gernet



## INTRODUCTION

Ce livre a pour thème, non pas l'histoire du christianisme en Chine, objet d'innombrables travaux, mais les réactions chinoises à cette religion, domaine relativement neuf. On sait assez bien ce que les missionnaires firent pour convertir les Chinois, on ne sait guère ce que les Chinois eux-mêmes en ont dit. Il fallait satisfaire une curiosité légitime, mais aussi tenter de répondre à une question très générale : en quoi les réactions des Chinois, lors de leurs premiers contacts avec la « doctrine du Maître du Ciel » au xvii<sup>e</sup> siècle — avant que le débat ne soit clos et que l'on ne tombe dans le stéréotype —, peuvent-elles être révélatrices de différences fondamentales, en Occident et en Chine, dans les conceptions de l'homme et du monde ?

Pour beaucoup sans doute la question ne se pose pas : une psychologie implicite — la nôtre —, valable pour tous les temps et toutes les sociétés, suffit à tout expliquer. Pour les missionnaires eux-mêmes, les Chinois étaient des hommes comme les autres, c'est-à-dire semblables à eux, seulement corrompus par les superstitions et les idées fausses, restés pour leur malheur à l'écart de la Révélation. Il suffisait de les détromper. Et si le christianisme a eu peu de succès en Chine, s'il a été l'objet de violentes attaques, ce ne pouvait être que pour de mauvaises raisons. Cette religion changeait les habitudes, mettait en cause les idées reçues, risquait surtout de porter atteinte à des situations acquises. On a fait état de la jalousie des moines bouddhistes qui voyaient dans les missionnaires de dangereux concurrents, du dépit des employés et mandarins du service astronomique de se voir évincés par les jésuites mathématiciens introduits à la Cour, de la rivalité entre missionnaires et lettrés en matière d'autorité sur les gens du peuple, du lien établi

entre efforts d'évangélisation et menaces extérieures. La tendance a été de voir dans les ennemis du christianisme des conservateurs xénophobes, hostiles aux idées nouvelles, et de considérer ceux qui témoignèrent de la sympathie aux missionnaires ou qui allèrent jusqu'à se faire baptiser comme des hommes plus indépendants à l'égard des traditions chinoises et plus ouverts sur le monde. On a cru pouvoir associer christianisme et modernité. Mais la thèse est contredite par les faits : lors des premiers contacts, des dernières années du *xvi<sup>e</sup>* siècle aux environs de 1630, les jésuites ont suscité en Chine un assez large mouvement d'intérêt et de sympathie : ils firent bien moins de conversions que ce bon accueil aurait pu le faire prévoir.

Le milieu n'était pas favorable et les meilleurs chrétiens furent toujours ceux que les missionnaires purent élever depuis leur enfance à leur école. Comme le remarque le R.P. Vincent Shih : « ... la dépendance des individus vis-à-vis du groupe et la soumission du groupe à la tradition... rendaient les membres individuels d'une société traditionnelle incapables d'accepter aucune nouveauté, et donc celle de l'Évangile. En tout cas, les missionnaires de la fin du *xix<sup>e</sup>* siècle se trouvaient pris dans ce dilemme. Pour rendre le christianisme accessible aux Chinois, ils devaient soit supprimer la nouveauté de son message, soit modifier la nature de la société chinoise. Comme ils ne pouvaient faire ni l'un ni l'autre, ils fondèrent des "villages chrétiens"<sup>1</sup>. » L'action des missionnaires ne pouvait donc être véritablement efficace que dans des enclaves soustraites à l'environnement chinois.

Mais c'est le propre de toute société et non pas seulement des sociétés dites « traditionnelles » que de reposer sur un ensemble de traditions acceptées de tous et dont le caractère particulier est si peu ressenti par chacun qu'il les considère comme naturelles. Ces traditions s'enracinent dans l'histoire, s'inscrivent dans les comportements, les façons de penser et de sentir, les langues elles-mêmes. Comme les lettrés chinois, les missionnaires étaient les porteurs inconscients de toute une civilisation. S'ils se sont heurtés si souvent à des difficultés de traduction, c'est qu'à travers les langues s'expriment, avec des logiques différentes, des visions différentes du monde et de l'homme.

On ne risque guère de se tromper en prêtant aux Chinois, à propos de leur évangélisation, l'horreur des nouveautés : on imagi-

1. *Histoire de l'expédition chrétienne*, introduction, p. 49.

ne encore moins des missionnaires venus de Chine dans l'Europe du XVII<sup>e</sup> siècle pour y prêcher une religion proclamée universelle. Il y a mieux à faire que de s'en tenir à de pareilles évidences. C'est de réunir et d'analyser ce que les Chinois ont dit et écrit, en bien comme en mal, des thèses exposées par les missionnaires et de leurs activités, de déceler leurs erreurs d'interprétation et celles que les missionnaires commirent au sujet des conceptions chinoises. Le sujet est d'un intérêt singulier, car, si on y pense, c'est aux environs de 1600, la première fois que sont entrées véritablement en contact deux grandes civilisations qui s'étaient développées de façon indépendante l'une de l'autre<sup>1</sup>. Ce qu'on connaît de l'Amérique précolombienne ne peut en effet être mis en balance avec la masse prodigieuse de ce qu'on peut savoir de la Chine, pays de culture savante où la reproduction des livres est devenue courante dès le XI<sup>e</sup> siècle.

La Chine fait partie de l'ensemble humain et géographique qui se situe de l'autre côté de la grande barrière des plissements himalayens. Par opposition avec lui, les civilisations qui ont occupé les régions comprises entre la vallée du Gange et la Méditerranée ont comme un air de famille qui tient sans doute à la facilité relative des échanges et aux mouvements de populations. L'extension dans cette vaste zone des langues et des institutions indo-européennes en sont la preuve<sup>2</sup>. La richesse des mythes et les fonctions importantes qu'ils remplissent, l'abondance et la précision des représentations relatives aux dieux, le développement des notions d'âme, de salut individuel, de souillure et de péché religieux, toutes ces caractéristiques se retrouvent depuis l'Inde jusqu'aux rives de la Méditerranée. L'homme de ces régions est un *homo theologicus*. On ne peut en dire autant des Chinois : si importants que soient en Chine comme ailleurs les phénomènes religieux, la place et les fonctions de la religion y sont autres.

Mais il est évident que la religion n'est pas seule en cause et ne peut être dissociée entièrement de tout le reste. Qu'on pense à la différence des langues, des formes sociales, des traditions morales,

1. Il est d'usage, dans les histoires du christianisme en Chine, de rappeler ces antécédents que furent l'installation d'une communauté nestorienne à la capitale des Tang, aux VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, et la fondation d'un archevêché catholique dans le Pékin mongol, au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Mais ce ne sont que des curiosités de l'histoire. Seul le nestorianisme semble avoir eu quelque importance, mais il est resté la religion de commerçants d'origine syrienne.

2. Rappelons à ce propos l'œuvre de Georges Dumézil et les travaux des linguistes, dont, entre autres, Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris, Éd. de Minuit, 1969.

politiques et philosophiques aussi bien que religieuses qui séparaient nécessairement l'Europe chrétienne de la Chine et l'on verra que les questions que posent les premiers contacts dépassent le cadre étroit dans lequel on a voulu les enfermer : celui d'une entreprise d'évangélisation. Qu'on le veuille ou non, elles mettent en cause tout le passé. Même si on admet, suivant une formule de Roger Bastide<sup>1</sup>, que le christianisme est indépendant de « son incarnation dans la culture gréco-romaine », il reste que l'opposition substantielle de l'âme éternelle et du corps périssable, du royaume de Dieu et de l'ici-bas, la notion d'un Dieu de vérité, éternel et immuable, tout ce qui, avec le dogme de l'Incarnation, est constitutif du christianisme était d'un accès plus facile aux héritiers de la pensée grecque qu'à des Chinois qui se référaient à de tout autres traditions. Il est assez naturel que ces conceptions leur aient paru étranges ou incompréhensibles.

Les missionnaires ne s'y sont d'ailleurs pas trompés et le fondateur de la mission jésuite, Matteo Ricci, mort à Pékin en 1610, avait compris qu'il fallait d'abord apprendre aux Chinois à raisonner comme il faut, c'est-à-dire à distinguer la substance de l'accident, l'âme spirituelle du corps matériel, le créateur de sa création, le bien moral du bien naturel... Comment faire saisir autrement les vérités chrétiennes ? La logique était indissociable des dogmes religieux et les Chinois semblaient manquer de logique. Il ne serait pas venu à l'esprit des missionnaires que ce qui leur apparaissait comme des inaptitudes chinoises était l'indice, non seulement d'autres traditions intellectuelles, mais d'autres catégories mentales et d'autres modes de pensée. Ils n'auraient pas non plus imaginé un instant que les différences de langue pouvaient y être pour quelque chose.

Les réactions chinoises aux écrits et aux propos des missionnaires aident à mieux saisir ce qui, dans les circonstances ordinaires, n'apparaît pas aussi clairement : elles ont pour vertu de mettre en lumière ce qui fait précisément l'originalité des traditions de la Chine par rapport aux nôtres. Leur analyse révèle un autre type d'agencement qui ignore l'opposition du rationnel et du sensible, la séparation du spirituel et du temporel. De là, d'autres conceptions de l'homme et de l'univers, une autre morale, d'autres rapports entre le religieux et le politique, une autre façon de philosopher. Tout ce qui, de notre point de vue d'Occidentaux, fait figure d'anomalie relève au contraire d'une logique sans faille : tout se tient et tout s'enchaîne

1. Cf. ci-dessous, p. 301.

dans les conceptions chinoises et cette cohérence fait ressortir par contraste le caractère historique des schèmes mentaux qui ont dominé en Occident.

Il est vrai que les grandes civilisations sont complexes, riches d'éléments d'âges divers et qu'on y trouve, à chaque époque, des courants multiples et parfois opposés. Qui oserait prétendre, à propos de la Chine, avoir réponse à tout, démêler la part des anciennes traditions religieuses et philosophiques, des influences du bouddhisme, des conceptions héritées de la grande synthèse néo-confucéenne des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles et des syncrétismes tardifs ? Les différences de milieux sociaux ajoutent encore à la complexité. Mais il ne s'agit ici que d'un essai. Chinois et missionnaires y ont presque toujours la parole et c'est leur dialogue qui conduit à souligner des différences d'inspiration fondamentales.

Bien que l'histoire des missions ne fasse pas l'objet de cette étude, il fallait bien dire un mot de la politique des missionnaires. On ne s'expliquerait pas autrement certaines réactions des Chinois et l'évolution de leurs rapports avec les prêtres étrangers. Désireux d'entrer en relations avec les milieux lettrés et dirigeants, les jésuites, qui furent les premiers à s'installer en Chine de façon durable à partir de 1583, comprirent assez tôt la nécessité d'un grand effort d'adaptation à une société et à une civilisation aussi différentes des leurs. S'ils sont à peu près les seuls missionnaires dont il sera fait état ici, c'est qu'ils furent à peu près seuls à s'initier aux traditions savantes de la Chine et à engager un dialogue avec les classes instruites. Ils étaient aussi les plus nombreux<sup>1</sup>. Les autres ordres n'ont cherché le plus souvent qu'à évangéliser les gens du peuple. Or, à ce niveau, les doctrines n'interviennent guère. C'est la sainteté attribuée aux prêtres et l'efficacité reconnue à leurs actes religieux qui importent.

Les jésuites voulurent séduire les Chinois par les sciences de l'Europe et tirer parti, en matière de morale et de religion, d'apparentes analogies entre traditions chinoises et chrétiennes. Ces procédés furent pour beaucoup dans leurs premiers succès. Mais on mit bien-

1. LE COMTE, II, lettre au P. de La Chaize, p. 356 : au moment de quitter la Chine en 1691, le P. Le Comte estime le nombre des jésuites à environ quarante individus, auxquels il faut ajouter « 4 ecclésiastiques des Missions étrangères..., à peu près autant de PP. dominicains, 12 ou 15 franciscains, 3 ou 4 augustiniens ; tous espagnols venus de Manille ». Il semble que ce soit à cette époque que le nombre des missionnaires ait été le plus élevé.

tôt en doute, des deux côtés, le bien-fondé de ces ressemblances. De même qu'il existe, comme on le verra, deux types d'homme chez les missionnaires — les optimistes qui font confiance à la « raison naturelle » et sont prêts d'admettre que les Chinois ont des dispositions pour la foi ; les pessimistes qui ne voient en Chine que superstition et athéisme —, de même s'opposent du côté chinois sympathisants et ennemis des missionnaires, les uns s'émerveillant de trouver des similitudes entre leurs propres traditions et les enseignements de ces hommes venus de si loin, les autres dénonçant tout ce qui, dans la « doctrine du Maître du Ciel », est en contradiction manifeste avec l'ordre social, politique et moral de la Chine ainsi qu'avec ses conceptions dominantes. Les premiers sont partisans d'un syncrétisme qui se fonde sur le postulat d'un esprit humain universel, les seconds apportent une argumentation parfois véhémement et passionnée qui est révélatrice de différences fondamentales entre deux univers mentaux.



## SOURCES

Du côté chinois comme du côté occidental, on a, sur les premiers contacts et les premières réactions, une masse d'informations d'origines diverses. Elles proviennent des missionnaires eux-mêmes : correspondances<sup>1</sup>, mémoires, traités en langues occidentales, mais aussi nombre d'ouvrages en chinois composés avec l'aide de lettrés. Ces missionnaires n'étaient pas toujours d'accord sur ce que pensaient les Chinois ni sur les concessions qu'il convenait de faire à leurs traditions. Il est parfois utile de confronter leurs opinions. C'est en fonction de leur éducation d'Européens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, de leurs préjugés et de leurs convictions qu'ils ont d'ailleurs jugé de la Chine. Leur témoignage est le plus souvent inspiré par des préoccupations d'apologie et d'édification religieuse. Mais, compte tenu de ces altérations inévitables, leurs écrits fournissent des indications souvent précieuses qui confirment ou complètent ce que nous apprennent les sources chinoises. En outre, les thèmes privilégiés de leur prédication révèlent quels étaient les difficultés principales et les arguments qui, à l'expérience, s'étaient montrés les plus efficaces.

Mais c'est évidemment du côté chinois que la moisson est la plus riche. Il est même impossible de tout repérer dans la vaste littérature chinoise du XVII<sup>e</sup> siècle. Bien des remarques relatives aux missionnaires et à leur doctrine s'y trouvent dispersées. Mais il est peu vraisemblable que certains arguments aient échappé et ne se rencontrent pas déjà dans les documents qui ont servi ici aux traductions et à l'analyse. Ces documents sont très variés : préfaces de sympathisants et de convertis aux ouvrages en chinois

1. Pour la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et le début du XVII<sup>e</sup>, on dispose comme correspondance facilement accessible et d'un grand intérêt des lettres des PP. Michele Ruggieri et Matteo Ricci publiées par Tacchi Venturi. Pour la fin du XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle, on peut trouver des indications utiles, mais très dispersées, dans les trente et un volumes des *Lettres édifiantes et curieuses*. Le P. Louis Le Comte (1655-1728), qui fut en Chine de 1687 à 1691, se révèle dans ses lettres comme un remarquable observateur. C'est aussi l'un des meilleurs écrivains français de son époque. Par contre, la correspondance des PP. de Pékin, trop occupés par leurs travaux scientifiques et leur service auprès des empereurs, nous apprend peu de chose sur les réactions chinoises.

des missionnaires, passages figurant dans des recueils de notes diverses, notices bibliographiques, correspondances, opuscules et traités rédigés par des convertis, mais aussi pamphlets et ouvrages composés par les adversaires ou les ennemis déclarés de la doctrine du Maître du Ciel. Considérée comme calomnieuse, parfois citée mais jamais étudiée de façon systématique, cette littérature antichrétienne dont une partie seulement a été conservée par hasard dénonce les confusions entretenues entre traditions chinoises et chrétiennes, et montre les dangers que les missionnaires et leur doctrine font courir à l'ordre social et politique de la Chine.

C'est par le livre que s'est surtout répandue en Chine la connaissance de la « doctrine du Maître du Ciel » et des autres nouveautés introduites par les missionnaires. Ce rôle prédominant du livre, reproduit rapidement et à peu de frais grâce à la xylographie, comme moyen privilégié de la diffusion des idées et des connaissances<sup>1</sup>, semble avoir été une surprise pour les missionnaires qui cherchèrent aussitôt à en tirer parti<sup>2</sup>. Ricci note dans ses mémoires que, grâce aux livres imprimés, « le nom de la loi chrétienne se répand plus vite et plus loin »<sup>3</sup>. « Les lettres, écrit-il ailleurs, sont si florissantes dans ce royaume qu'il y a peu de gens parmi eux qui ne savent quelque chose des livres. Et toutes leurs sectes se sont répandues et développées plutôt par le moyen des livres que par des prêches et des discours faits dans le peuple. C'est une chose qui a été aux Nôtres d'un grand secours pour enseigner les prières nécessaires aux chrétiens, car ils les apprennent aussitôt par cœur, en lisant la *Doctrine chrétienne* imprimée, soit par eux-mêmes, soit en la faisant lire à leurs parents ou amis, car il ne manque jamais de gens qui savent lire<sup>4</sup>. » Le P. Alfonso Vagnone, qui fut en Chine de 1604 à sa mort en 1640, reconnaît lui aussi le rôle prépondérant du livre : « ... parmi les Chinois, les livres ont plus de persuasion et font plus aisément comprendre la doctrine que les disputes entreprises touchant notre loi »<sup>5</sup>. C'est donc par le livre que les missionnaires jésuites ont fait connaître leurs enseignements dans toute la Chine et par le livre aussi qu'ils furent surtout combattus. La différence est grande avec l'Inde qui ignorait tout procédé commode de reproduction de l'écrit et où tout enseignement était oral<sup>6</sup>.

1. La Chine avait eu dans ce domaine une avance de plus de cinq siècles sur l'Europe.

2. Les livres composés en Chine par les missionnaires ont gagné le Japon, la Corée et le Viêt-nam, pays où le chinois écrit jouait le rôle de langue savante.

3. *Fonti Ricciane*, Pasquale d'ELIA, éd., 1942-1949, 3 vol. (dorénavant cité FR), I, p. 198.

4. *FR*, III, p. 283.

5. *Histoire de l'expédition chrétienne*, p. 641.

6. Le livre xylographié semble avoir joué dans la diffusion du christianisme un moindre rôle au Japon où le commerce du livre chinois a toujours été florissant. À la suite de la proscription du christianisme, les Tokugawa ont édicté de sévères interdictions contre l'importation de livres chinois d'origine missionnaire. Les ouvrages de caractère scientifique étaient proscrits aussi bien que les ouvrages religieux. Cf. ITO TASSABURŌ, « The Book Banning Policy of the Tokugawa Shogunate », in *Acta Asiatica*, XXII, 1972, pp. 36-61. Sur la littérature chrétienne éditée

On trouvera ci-dessous quelques notices sur les principaux ouvrages en langues occidentales et en chinois qui ont servi à l'analyse.

Nicolas Trigault, jésuite flamand entré en Chine à la fin de 1610, était reparti de Macao en 1613 avec un ouvrage manuscrit de Matteo Ricci intitulé *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*. Divisé en cinq livres, c'était un ensemble d'informations générales sur la Chine (livre I) suivies d'une histoire des commencements de la mission jésuite dans ce pays depuis l'année 1582 jusqu'aux mois qui ont précédé la mort de l'auteur à Pékin, le 11 mai 1610. Le texte ramené à Rome en 1614 avait été complété par Trigault lui-même par les rapports fournis, en portugais, par les PP. Longobardo, Vagnone et Cattaneo sur leurs résidences, ainsi que par des extraits de lettres annuelles en latin pour 1610 et 1611 rédigées par le P. Sabatino de Ursis. Le manuscrit de Ricci ne devait être retrouvé qu'en 1909 et édité les années suivantes, avec la correspondance des deux premiers missionnaires de Chine, Ruggieri et Ricci, par les soins de Tacchi Venturi, sous le titre d'*Opere storiche del P. Matteo Ricci*. Les mêmes textes, moins la correspondance, furent réédités accompagnés de notes plus abondantes et d'identifications de noms de personnes, par Pasquale d'Elia sous le titre de *Fonti Ricciane* en 1942-1949 (3 vol).

De retour en Europe, Trigault avait fait paraître en 1615 à Augsbourg une traduction latine de l'œuvre de Ricci avec ses additions en portugais et en latin. Cette traduction remaniée et mise au goût du public européen a donné lieu à son tour à de nombreuses traductions dans diverses langues de l'Europe dans les années 1616-1625. Moins exacte que l'original, l'œuvre de Trigault a été enfin rééditée de nos jours en anglais par Louis J. Gallagher (*China in the Sixteenth Century: The Journal of Matthew Ricci*, 1953) et, dans la version française parue à Lyon en 1617, sous son titre d'*Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine* (Éd. Desclée de Brouwer, 1978). C'est au texte original en italien qui contient des précisions d'un grand intérêt que je me suis référé ici en règle générale.

Dix ans après son arrivée en Chine en 1583, Ricci s'était mis, sur l'ordre de Valignano, visiteur du Japon et de la Chine, à étudier les Classiques chinois en vue de la rédaction d'un nouveau catéchisme. Le premier, intitulé « Relation véridique sur le Maître du Ciel » (*Tianzhu shilu*) et composé d'après une première version en latin, la *Vera et brevis divinarum rerum expositio* (1581), avait été publié en 1584. Une première ébauche du nouvel ouvrage fut achevée en 1596 et sa traduction latine soumise à l'évêque du Japon Luis Cerqueira l'année suivante, mais le texte définitif, assez différent de la première ébauche, ne date que de 1601. Le style en avait été remanié par un bon lettré du nom de Feng Yingjing (1555-1606). Ricci y avait tiré parti de ses discussions avec des lettrés et des religieux bouddhiques à Nankin et à Pékin dans les années 1599-1601. N'ayant pas

au Japon par les jésuites (ils y installèrent une imprimerie européenne en 1590) voir les références données par Mme Minako DEBERGH dans « Deux études sur l'histoire du christianisme au Japon », in *Journal asiatique*, CCLXVIII, 3-4, 1980, p. 402, note 17.

obtenu l'imprimatur de l'Inquisition de Goa, l'ouvrage ne put être xylographié pour la première fois qu'en 1604 (ou en décembre 1603), avec le titre de *Tianxue shiyi, Sens véritable des études célestes*. Mais de nombreuses rééditions eurent lieu par la suite sous le titre plus courant de *Tianzhu shiyi, Vrai sens [de la doctrine] du Maître du Ciel*<sup>1</sup>.

Comme l'explique Ricci, ce livre n'avait rien d'un catéchisme. Il ne traitait en effet que de celles des croyances chrétiennes qui, dit-il, « pouvaient être prouvées par des raisons naturelles », telles que Dieu créateur du Ciel et de la Terre, l'immortalité de l'âme, l'existence d'un paradis et d'un enfer. L'auteur s'y appliquait en même temps à réfuter ouvertement les conceptions bouddhiques et taoïques et, de façon plus voilée, celles du confucianisme lui-même, ancien aussi bien que moderne.

Tel est le plan général de l'ouvrage :

Première partie :

1. Que le Maître du Ciel a créé d'abord le Ciel, la Terre et les Dix mille êtres, qu'il les dirige et les entretient. Preuves de son existence.
2. Où l'on explique que les gens de notre époque méconnaissent le Maître du Ciel. Ricci accuse bouddhisme et taoïsme de se fonder sur le vide et le néant.
3. Que l'âme de l'homme ne disparaît pas, à la grande différence de celle des animaux.
4. Où l'on réfute les fausses conceptions relatives aux esprits et à l'âme de l'homme et où l'on explique que les Dix mille êtres du monde ne peuvent être d'une seule substance, suivant la thèse chinoise.

Deuxième partie :

5. Où l'on réfute les mensonges relatifs aux six voies de renaissance du bouddhisme et à l'interdiction du meurtre des animaux et où l'on révèle le sens correct du jeûne.
6. Où l'on explique que l'intention ne doit pas être abolie (c'est l'intention qui qualifie une bonne ou une mauvaise action) et où l'on démontre qu'il y a, après la mort, des rétributions en paradis et en enfer pour ce que les hommes ont fait de bien et de mal dans leur vie.
7. Où l'on démontre que la nature humaine (quand elle est identifiée à la Raison) est fondamentalement bonne.
8. Sur les conceptions morales de l'Occident, le célibat des prêtres et la venue au monde de Jésus.

Une traduction française du *Tianzhu shiyi*, due au P. Charles Jacques (1688-1728), a été publiée dans les *Choix de lettres édifiantes*, 2<sup>e</sup> édition, Bruxelles (1838), vol. II, pp. 1-179, sous le titre d'« Entretiens d'un lettré chinois et d'un docteur européen, par le P. Ricci ». Cette traduction qui fait parler les deux interlocuteurs comme des hommes d'Europe donne une idée très inexacte de la façon dont l'ouvrage a pu être lu et reçu par les Chinois.

C'est à des dissentiments entre les jésuites de Chine sur les procédés à employer à l'égard des Chinois que l'on doit l'un des textes les plus intéres-

1. Cf. Henri BERNARD, « Adaptations chinoises d'ouvrages européens », in *Monumenta Serica*, X, 1945, p. 314.



**JACQUES GERNET**

## **Chine et christianisme**

### **La première confrontation**

À l'aide d'abondantes traductions de textes chinois et de témoignages de missionnaires chrétiens venus en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle, Jacques Gernet, professeur au Collège de France, met ici en lumière les contradictions et antinomies des traditions chinoises et occidentales.

Porteur de tout un héritage antique et médiéval qui nous est propre, le christianisme a suscité dès l'abord en Chine des réactions diverses de curiosité, de sympathie, d'approbation mêlée de réserves, mais surtout et de façon plus durable, d'hostilité radicale. Il est apparu bientôt aux milieux instruits comme une menace multiforme contre toutes les traditions politiques, sociales, morales et philosophiques de l'Empire du Milieu.

Dans l'analyse de cette menace, beaucoup surent faire preuve de pénétration et de finesse, dénonçant les confusions naïves ou entretenues à dessein entre la doctrine étrangère et les traditions nationales, révélant du même coup un ensemble de profonds désaccords sur les rapports de la religion et du pouvoir politique, les fondements, les fins et les principes de la morale, les conceptions de l'homme et du monde. À l'encontre des thèses chrétiennes, la Chine affirmait en effet l'unité de l'homme et de l'univers, l'idée d'un principe d'organisation inhérent à la « matière » et une sorte de métabolisme universel ; elle supposait aux origines de la morale une spontanéité analogue à celle des phénomènes naturels. « Le Ciel ne parle pas », disait Confucius.

L'auteur est amené enfin à s'interroger sur les rapports de la langue et de la pensée. La différence des traditions sociales et intellectuelles ne serait pas seule en cause : les structures linguistiques auraient eu des effets déterminants sur les orientations fondamentales de la pensée en Chine et en Occident.



9 782070 263660



Extrait de la publication  
82-II A 26366 ISBN 2-07-026366-5